

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di laurea in Filosofia

ASPETTI DEL DIBATTITO FILOSOFICO NELLA RIVISTA  
"IL RINNOVAMENTO" 1907-1909.

Tesi di laurea di:  
Elio VIRDIA  
matr. n. 524439

Relatore:  
Prof. Amedeo VIGORELLI  
Correlatore:  
Prof.ssa Maria Cristina BARTOLOMEI

Anno Accademico 2002/2003

# Il Rinnovamento

Rivista critica di idee e di fatti

## SOMMARIO:

LA DIREZIONE - PAROLE DI INTRODUZIONE . . . . .	pag. 8
ANTONIO FOGAZZARO - PER LA VERITÀ . . . . .	9
EDWARD CAIRD - PER UNA DEFINIZIONE DELLA RELIGIONE. . . . .	19
ROMOLO MURRI - LA FUNZIONE PARLAMENTARE DEL PARTITO SOCIALISTA DOPO IL CONGRESSO DI ROMA . . . . .	34
ANTONIO GARBASSO - SAGGI - I. LA TERMODINAMICA E LA NOZIONE DEL TEMPO. . . . .	51
<i>Cronaca di vita e pensiero religioso. — (T. G. S.)</i>	
INTRODUZIONE pag. 67 — IL VATICANO E IL CATTOLICISMO INTELLETTUALE pag. 69 — GEORGES TYRREL pag. 75.	
<i>Cronaca di studi religiosi. — (AdS)</i>	
ULTIME VICENDE DELLA COMMISSIONE BIBLICA E LORO RIPERCUSSIONI NEL MONDO ANGIO-SASSONE. . . . .	81
<i>Libri e Riviste.</i>	
ANTONIO LABRIOLA — SCRITTI VARI DI FILOSOFIA E DI POLITICA (A.C.) . . . . .	113
L. DUCHESNE — HISTOIRE ANCIENNE DE L'ÉGLISE (a. b.). . . . .	118
ALBERT HOUTIN — LA QUESTION BIBLIQUE AU XX SIÈCLE (AdS) . . . . .	123

---

DIREZIONE: **MILANO** VIA BIGLI, 15

---

Prezzo del presente fascicolo: Italia L. 1,50 - Estero L. 1,75

**Il cattolicesimo prima è *vita* e poi una dottrina. Appunto perché è vita, supera e vince difficoltà insormontabili alla dialettica ... Dicono i geometri che le parallele si incontrano all'*infinito*. Spingiamo la carità ... e la scienza all'*infinito*, ed ogni conflitto cesserà come nella natura divina, dove l'amore e la cognizione sono proprio all'*infinito*.**

(P. Pietro Gazzola, *Paterno Spirito*)

# INDICE

INTRODUZIONE	pag.	1
<b>1. Cenni sulla storia della Rivista.</b>		
<b>1.1</b> Contesto culturale e politico.	pag.	7
<b>1.2</b> Gli ispiratori.	pag.	18
<b>1.3</b> Cattolicesimo liberale e modernismo.	pag.	31
<b>1.4</b> Dalla nascita alla cessazione.	pag.	40
<b>2. Tra positivismo e pragmatismo.</b>		
<b>2.1</b> Will to believe.	pag.	58
<b>2.2</b> Il credere e il sapere.	pag.	78
<b>2.3</b> La religione sta da sé.	pag.	94
<b>2.4</b> Psicologia e scienze umane.	pag.	103
<b>3. Neo-hegelismo e filosofia dell'azione.</b>		
<b>3.1</b> Croce e il modernismo.	pag.	132
<b>3.2</b> Religione e filosofia in Croce.	pag.	154
<b>3.3</b> «Un ritorno a Hegel».	pag.	167
<b>3.4</b> Gentile e il modernismo.	pag.	186
<b>3.5</b> Scolastica o filosofia dell'azione?	pag.	193
<b>3.6</b> Ragione e sentimento.	pag.	209
BIBLIOGRAFIA	pag.	245

## INTRODUZIONE

La scelta dell'argomento di questa tesi muove da un interesse personale nei confronti dell'esperienza religiosa, il suo valore conoscitivo e le diverse forme che essa può assumere nelle dinamiche individuali e collettive.

Un primo esame delle pagine del *Rinnovamento* ha consentito di individuare ed apprezzare la peculiare prospettiva attraverso la quale, nella rivista, venivano approfonditi i temi più specificatamente legati alla spiritualità cristiana, e, nel contempo, quei territori di confine tra religione e filosofia (religioni e filosofie) nei quali, da sempre, si intrecciano riflessioni metafisiche, gnoseologiche ed etiche.

*Il Rinnovamento* viene pubblicato a Milano dal gennaio 1907 al dicembre 1909. Era nato su iniziativa di un gruppo di giovani intellettuali cattolici, per la maggior parte esponenti dell'aristocrazia milanese, che gravitavano intorno alla parrocchia di Sant'Alessandro, nella quale fu prevosto fino al 1907 padre Piero Gazzola.<sup>1</sup>

Furono da subito direttori della rivista Antonio Aiace Alfieri (1880-1962), Alessandro Casati (1881-1955) e Tommaso Gallarati Scotti (1878-1966); quest'ultimo soltanto fino alle sue dimissioni del dicembre 1907, per non incorrere nella scomunica minacciata - e poi comminata, su decisione dal S. Ufficio, dal cardinal Ferrari, il 23 dello stesso mese - se direttori e collaboratori avessero continuato la pubblicazione della rivista.

Tra i primi redattori che operarono organicamente con una certa continuità - con fasi alterne e dopo la scomunica, pressoché tutti, avvalendosi di sigle o pseudonimi - vi furono Uberto Pestalozza, Stefano Jacini, Antonio Meli Lupi di Soragna, Giovanni Boine, Giuseppe Gallavresi, Pietro De Francisci. Non è escluso che, anche in forma saltuaria, altri giovani intellettuali abbiano collaborato attivamente alla redazione della rivista.

Nel cattolicesimo lombardo dell'epoca erano diverse le correnti riformiste: sopravviveva - anche dopo la condanna del pensiero di Rosmini, non soltanto nel clero ma nei circoli, nelle associazioni e nei salotti femminili della capitale<sup>2</sup> - la tradizione liberal-cattolica (e conciliatorista), di ispirazione

---

<sup>1</sup> Dal 1885 fino all'estate del 1906, quando gli venne comandato di rinunciare alla parrocchia, vi rimase per un anno come «vicario spirituale» e la lasciò definitivamente nell'autunno 1907.

<sup>2</sup> Molto vitali i gruppi riformisti del femminismo cattolico. Particolarmente attiva nell'organizzare incontri con le più rinomate personalità, anche non cattoliche, che sollecitavano una riforma della Chiesa - da Don Brizio Casciola, Antonio Fogazzaro, padre Semeria, al protestante Sabatier, storico di San Francesco molto presente in Italia in quegli anni - la pronipote di Rosmini, Antonietta Giacomelli che, tra l'altro, assecondò la conversione di uno dei direttori del *Rinnovamento*, Aiace Alfieri, e gli fece da madrina alla cresima, occasione nella quale al nome mitologico Aiace veniva

manzoniana e rosminiana; vi era poi la corrente più tipicamente spirituale, o mistica, particolarmente attratta dalle problematiche del rapporto scienza/fede e dalle istanze della Filosofia dell'azione francese, che vide tra i più attivi promotori i barnabiti Giovanni Semeria e Piero Gazzola, il primo spesso presente a Milano per gli incontri e le conferenze che vi teneva, ma anche con numerosi rapporti epistolari;<sup>3</sup> c'era, infine, la corrente più apertamente sociale, caratterizzata da una forte aspirazione democratica, che spiritualmente faceva capo ad un cappellano del lavoro, don Carlo Grugni.<sup>4</sup>

Il «circolo di Sant' Alessandro» fu, dunque, solo uno dei centri attivi, in ambiente cattolico, per il rinnovamento della vita religiosa nella Milano del tempo; ma la sua peculiarità fu che esso raccoglieva intorno alla figura di padre Gazzola - alle cui prediche nella centrale chiesa di Sant' Alessandro affluiva spesso una grande folla di fedeli, tra i quali molti intellettuali della borghesia medio-alta ed esponenti della classe dirigente - un ristretto, in fondo, numero di giovani intellettuali (con alcuni dei quali egli aveva la funzione di vero e proprio padre spirituale) che si incontrava periodicamente per meditare non solamente le problematiche relative al conflitto tra Chiesa cattolica e modernità, ma anche i temi di carattere filosofico e religioso intorno all'essenza stessa della spiritualità cristiana, e non solo cristiana.

Il periodico, com'è noto, costituiva in quegli anni a cavallo del secolo la forma più adatta per far circolare le idee. Un medium ottimale per veicolare e catalizzare iniziative politiche e/o culturali perché strumento di identificazione: sorta di insegna culturale che consentiva alle diverse anime di una società in veloce trasformazione e, dunque, fortemente conflittuale, di riconoscersi.

Nell'intenzione dei promotori, infatti, *Il Rinnovamento* doveva essere qualcosa di più di una semplice rivista tra le altre: doveva costituire il punto d'incontro di tutti coloro che, in Italia, sentivano il bisogno di reagire al «generale conformismo», per ridare vigore alla coscienza nazionale, «rialzare tutti i valori», e lavorare a una «generale elevazione della vita nello spirito del cristianesimo».<sup>5</sup>

Esso non nasceva soltanto in reazione al tradizionalismo ecclesiastico, dunque, ma «era anche e più una reazione contro il neopaganesimo, il neoestetismo, il positivismo e lo scetticismo che corrompevano lo spirito italiano. Chi si accingeva a scrivere il *Rinnovamento* pensava non solo di

---

aggiunto l'altro, cristiano, di Antonio, con un chiaro riferimento a Rosmini. Cfr. L. Bedeschi, *Modernismo a Milano*, Pan Editrice, Milano 1974.

<sup>3</sup> Padre Giovanni Semeria dopo la sua formazione atipica per un sacerdote (frequentò, infatti, a Roma non solo l'università Gregoriana, ma anche le lezioni di Labriola alla Regia Università che, come confesserà nelle sue memorie, gli causarono, nello stesso tempo, inquietudine per la distanza che percepiva tra il pensiero laico e quello cristiano, e il desiderio di un ripensamento della fede cristiana per avvicinarla alle problematiche del tempo), trasferito a Genova, vi istituì una Scuola superiore di Religione, presso il circolo educativo B. Alessandro Sauli, frequentata saltuariamente anche da Gallarati Scotti e Casati che a Genova frequentavano l'Università e qui avevano conosciuto Semeria.

<sup>4</sup> Cfr. M. Guasco, «Le esperienze religiose dei gruppi novatori», in *Aspetti religiosi e culturali della società lombarda negli anni della crisi modernista 1898-1914*, Cairoli, Como 1979, pp. 105-131.

<sup>5</sup> Dalle «Parole di introduzione», *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno I 1907, pp. 1-8 *passim*.

servire la Chiesa, ma di servire anche la cultura italiana. È certo che ciò che fu fatto con queste intenzioni non è andato perduto.»<sup>6</sup>

Rivista laica di ispirazione cristiana, che escludeva, però, qualsiasi «apriorismo confessionale»: l'unica apologia concepibile, nel loro tempo, era «la ricerca stessa», unico 'strumento' per tentare di riconciliare, incessantemente, le idee e i fatti, il mondo della libertà e quello della necessità, la storia e la natura.

Tutto ciò permanendo all'interno del cattolicesimo, «naturale base» di questa ricerca.

E l'universalità implicita nell'essere cattolici imponeva, a loro parere, una particolare attitudine all'ecumenismo e un approccio universalistico allo studio comparativo delle religioni; un tale approccio «nello studio di cose divine, non ci potrebbe rivelare che un fondo di religiosità comune e crescente che è forse una nuova base di unità spirituale.»<sup>7</sup>

Per alcuni aspetti, allora, il giudizio di Croce sul modernismo «errore storico», bene si confà agli autori del *Rinnovamento*, ma, forse, per le ragioni diametralmente opposte a quelle crociane: non un movimento di «ritardatari», rispetto alla Riforma protestante, ma di «anticipatori», ad esempio, di alcune istanze che emergeranno solo con il Concilio Vaticano II.<sup>8</sup>

Molti altri spunti e diverse prospettive si sarebbero potuti prendere in considerazione, con non meno interesse, in questa tesi.

Benché, infatti, il taglio dato al periodico non fosse preminentemente filosofico in senso stretto (neppure negli ultimi fascicoli), tuttavia è possibile rintracciare nei temi di carattere religioso, storico o letterario - oltre che in alcuni articoli e recensioni specificatamente di argomento filosofico - molte altre suggestioni originate dalle diverse correnti di pensiero del tempo.<sup>9</sup>

Appaiono così, per fare qualche esempio, non pochi scritti di interesse sulla religione o di filosofia della religione: come quello di E. Caird,<sup>10</sup> nel primo fascicolo, con traduzione a cura di A. di Soragna di un capitolo del *The evolution of religion*, una sintesi della sua concezione evolutiva delle religioni; o quelli di R. Eucken, i primi tre usciti nei fascicoli di marzo, aprile e maggio 1907,<sup>11</sup> con la traduzione di S. Jacini,<sup>12</sup> sono un'anticipazione di altrettanti saggi dell'opera *Hauptprobleme der*

---

<sup>6</sup> T. Gallarati Scotti, *La Vita di Antonio Fogazzaro*, Mondadori, Milano 1963<sup>2</sup>, p. 450.

<sup>7</sup> «Cronache di vita e pensiero religioso. Introduzione», *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno I 1907, p. 69.

<sup>8</sup> Si pensi alla valorizzazione dei laici, all'esigenza di una riforma della liturgia, o al dialogo interreligioso.

<sup>9</sup> Scriverà Garin che il *Rinnovamento* «[...] venne offrendo una specie di campionario delle filosofie non contrastanti con l'esperienza religiosa in genere, e direi quasi delle filosofie ammesse a consigliabili per le anime timorate di Dio e «moderne», ossia in pace con la scienza e i progressi della ragione.» E. Garin, *Cronache di filosofia italiana. 1900-1960*, nella «Economica Laterza», Bari 1997, p. 76.

<sup>10</sup> Edward Caird (1835-1908) esponente dell'idealismo inglese, allora professore di storia comparata delle religioni a Glasgow. E. Caird, «Per una definizione della religione», fasc. I, Anno I 1907, pp. 19-33.

<sup>11</sup> R. Eucken, «Il fondamento interiore della religione», *Il Rinnovamento*, fasc. 3, Anno I 1907, pp. 257-276; Id., «Religione e Storia», fasc. 4, Anno I 1907, pp. 415-441; Id., «L'essenza del Cristianesimo», fasc. 5, Anno I 1907, pp. 513-543.

<sup>12</sup> Il quale ringraziava, in una nota, il Prof. Martinetti per i suoi preziosi consigli durante la non facile opera di traduzione.

*Religionsphilosophie der gegenwart*, che sarebbe stata pubblicata in quello stesso 1907; l'ultimo scritto di Eucken sul *Rinnovamento* è, invece, uscito nel fascicolo di settembre-ottobre.<sup>13</sup>

O, ancora, di M. de Unamuno,<sup>14</sup> con il quale manteneva contatti epistolari Giovanni Boine; di Carl Koch,<sup>15</sup> studioso danese di Kierkegaard, autore riscoperto in Italia per merito del *Leonardo*; di G. Tyrrell, numerosi fino alla sua morte nel 1909;<sup>16</sup> di esponenti del protestantesimo liberale come V. Norstroem, A. West, F. R. Tennant e P. Sabatier;<sup>17</sup> o, infine, ma non ultimi per importanza, di P. E. Pavolini, F. Belloni-Filippi, C. Formichi, studiosi di religioni orientali, con le prime versioni italiane, direttamente dal sanscrito e dal pali, di testi induisti e buddisti.<sup>18</sup>

Si è preferito, però, mettere in evidenza solo alcuni aspetti del dibattito filosofico e culturale del tempo che hanno trovato posto nella rivista, e l'originalità della prospettiva attraverso la quale essi venivano letti.

Durante la ricerca è emersa, infatti, con maggior chiarezza - dalle testimonianze, i carteggi e dalla storiografia di quel primo decennio dello scorso secolo in Italia -, la complessità dell'intreccio delle contaminazioni culturali e filosofiche; tanto da ritenere inadeguata una periodizzazione che tenga semplicemente conto di un succedersi lineare di correnti filosofiche egemoni: dal positivismo al neohegelismo di Croce e Gentile.

Per un verso, durante la fase positivistica, - e soprattutto del tardo positivismo di quegli anni - erano nel contempo presenti indirizzi di pensiero non riducibili a un puro fenomenismo, e non mancavano tendenze idealistiche.

Per altro verso, il diffondersi delle tesi dell'idealismo *assoluto*, ha trovato, già da allora, dei seri oppositori nelle diverse correnti del pragmatismo e dello spiritualismo, e ciò spiega, forse, la violenza polemica di molte pagine della *Critica*, anche nei confronti degli scrittori del *Rinnovamento*.

---

<sup>13</sup> R. Eucken, «Del concetto di “modernità”», fasc. 9-10, Anno I 1907, pp. 319-322.

<sup>14</sup> M. de Unamuno, «Della disperazione religiosa moderna», *Il Rinnovamento*, fasc. 6, Anno I 1907, pp. 679-690.

<sup>15</sup> C. Koch, «Soeren Kierkegaard», *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno II 1908, pp. 43-67.

<sup>16</sup> G. Tyrrell, «Da Dio o da gli uomini?», *Il Rinnovamento*, fasc. 4, Anno I, 1907, pp. 393-414; Id., «Per la sincerità», *Il Rinnovamento*, fasc. 7-8, Anno I 1907, pp. 1-18; Id., «Il Papa e il modernismo», *Il Rinnovamento*, fasc. 9-10, Anno I 1907, pp. 367-385; Id., «The Home and Foreign Review», *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno II 1908, pp. 81-94; Id., «Sono necessarie le Chiese?», *Il Rinnovamento*, fasc. V-VI, Anno II 1908, pp. 280-296; e, infine, Id., «In difesa dei modernisti», *Il Rinnovamento*, fasc. II, Anno III 1909, pp. 169-179.

<sup>17</sup> V. Norstroem, «La vita odierna dello spirito», *Il Rinnovamento*, fasc. 11-12, Anno I 1907, pp. 429-452; A. West, «Il bue e l'asino nella leggenda della natività», *Il Rinnovamento*, fasc. 11-12, Anno I 1907, pp. 482-500; F. R. Tennant, «Il problema dell'origine e della propagazione del peccato», *Il Rinnovamento*, nei fascicoli I, II, III, e IV, Anno II 1908; P. Sabatier, «L'originalité de S. François d'Assise», *Il Rinnovamento*, fasc. III, Anno II 1908, pp. 417-433. In quest'ultimo caso, però, non si tratta di un articolo appositamente scritto per *Il Rinnovamento*, ma del testo di una conferenza tenuta a Torino il 30 aprile 1908.

<sup>18</sup> P. E. Pavolini, «Il Dhammapada», *Il Rinnovamento*, fasc. V-VI, Anno II 1908, pp. 329-364; F. Belloni-Filippi, «Il Veda», *Il Rinnovamento*, fasc. II, Anno III 1909, pp. 273-310; Id., «Le Upanisad», *Il Rinnovamento*, fasc. III, Anno III 1909, pp. 424-461; Id., «La Bhagavadgītā», *Il Rinnovamento*, fasc. V-VI, Anno III 1909, pp. 259-276; C. Formichi, «Razionalismo e pessimismo nell'India antica», *Il Rinnovamento*, fasc. IV, Anno III 1909, pp. 46-82.

In questa tesi si è privilegiata, dunque, l'analisi della rete di influenze e relazioni culturali che vedeva nel *Rinnovamento*, in quel periodo, un catalizzatore non secondario di quelle istanze alternative, oltre che al monopolio della neoscolastica, al neoidealismo immanentistico.

Istanze che avrebbero potuto avere diversa fortuna se non fosse intervenuta pesantemente la repressione antimodernistica, rendendo, così, impossibile la continuazione di quegli studi sulla religione che spariranno da altre riviste che pure accolsero (o furono promosse da) 'profughi' del *Rinnovamento*.<sup>19</sup>

Invano, infatti, i rinnovamentisti si sforzarono di conservare e far intendere la peculiarità delle loro posizioni 'moderniste' e la profonda sincerità del loro intento di rimanere dentro la Chiesa.

La loro rivista fu percepita come la 'punta di diamante' di tutto il movimento riformatore e, in quanto tale, presa di mira non solo dagli intransigenti della curia romana ma anche da quegli intellettuali laici, che contrastarono, non compresero, o non vollero comprendere, il loro percorso intellettuale e morale.

Dopo un primo richiamo ai direttori della rivista da parte della Congregazione dell'Indice del 29 aprile 1907, vi fu il decreto *Lamentabili* del 4 luglio nel quale venivano condannate 65 proposizioni di Loisy e di altri modernisti; poi, l'enciclica *Pascendi dominici gregis* dell'otto settembre; ed, infine, la scomunica «maggiore» per direttori e collaboratori del 23 dicembre 1907.

La crisi definitiva si sarebbe, però, consumata, in modo anche inaspettato, sul finire del 1909 quando, nonostante i reiterati appelli a continuare, e le offerte di aiuti economici anche da parte di alcuni padri spirituali della rivista (Semeria, von Hügel ecc.), Casati decise improvvisamente di interromperne la pubblicazione.

Per meglio contestualizzare il breve periodo di vita della rivista si è ritenuto necessario consultare - oltre il materiale storiografico sul modernismo e sullo specifico periodo storico - i documenti biografici, autobiografici ed epistolari, ed inoltre l'intreccio di scritti (articoli, recensioni, note) attraverso riviste e quotidiani coevi.

Ciò che è emerso è che se è vero che nelle pagine del *Rinnovamento* non si riconosce chiaramente una posizione filosofica univoca, è anche vero che non venne forse mai meno lo spirito originario del «circolo di Sant'Alessandro» nel quale maturò il progetto della rivista.

Tra le diverse correnti del tempo (positivismo, pragmatismo, neoidealismo e filosofia dell'azione) lo sforzo dei giovani rinnovamentisti consistette, per un verso, nel distinguersi, non solo dal materialismo positivistico, ma anche dal pragmatismo, ancorché religioso, nel momento in cui veniva negata la trascendenza dei valori; e, per altro verso, nel tentare di coniugare il metodo

---

<sup>19</sup> Interrompendo sul nascere, secondo Ranchetti, «[...] l'avvio ad una cultura genericamente religiosa in Italia, che poi di fatto non si è data.» M. Ranchetti, M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963, p. 201.

dell'immanenza e la fede in un Dio trascendente con «lo studio positivo» dei fatti umani e «del fatto religioso considerato nel suo aspetto umano».

Ai neoegheliiani, poi, essi contrapponevano una diversa e più salda inclinazione per la ricerca positiva, senza riserve, né confessionali né filosofiche, e dunque un conseguente maggiore interesse per le problematiche epistemologiche; ma, nello stesso tempo, una sorta di primato della religione e, con essa, della morale, sulla ragione teoretica: la fede è più una necessità morale che la conclusione di un ragionamento, e il *sentimento* religioso un'esperienza intima della coscienza di uomini di ogni tempo e cultura che va «considerato nella sua particolare natura di mediazione fra il finito e l'infinito»,<sup>20</sup> ma è anche un dato di fatto da analizzare e studiare in tutte le sue forme e fasi evolutive, che per essere compreso deve inevitabilmente subire una riduzione nelle categorie spazio-temporali e nelle forme simboliche del linguaggio scientifico e filosofico del tempo.

Nell'intenzione dei promotori, il *Rinnovamento* avrebbe dovuto collocarsi tra il *Leonardo*<sup>21</sup> e la *Critica* di Croce e Gentile. Scriveva Casati in una lettera a Gallarati Scotti del luglio 1906

Il mio sogno era di creare accanto a questi focolai di coltura – un terzo che accogliesse tutti coloro che si sentono attratti dalla vita e dallo spirito religioso – che ne coltivano l'interiore sviluppo - che l'intendono non come mero esercizio erudito ma come un bisogno che avvolge l'anima tutta. [...] l'aspirazione mistica non è solo una velleità oziosa, un profumo da boudoir; ma un rapimento dello spirito, un ardore di bene, un'elevazione di tutto il nostro 'io', una crescita di energia e di operosità! Dimostrare che tale stato superiore dello spirito può essere accompagnato dalla visione sicura della realtà storica, dal possesso dei metodi critici, dall'elaborazione dei concetti dottrinali e filosofici – ecco la mia e la tua ambizione, quella di tutti noi. Rivelare tale ritmo, tale mobilità di spirito, esercitare tutte le nostre facoltà ad un tempo, operare al divenir religioso – tale, con vocabolo tedesco, la nostra Lebensaufgabe.<sup>22</sup>

Non diversamente, allora, da altre «anime inquiete» del loro tempo, il *compito*, morale ed epistemologico insieme, rispetto al quale i giovani del *Rinnovamento* si impegnavano ad offrire l'intera vita, può essere riconosciuto nell'impegno (*streben*) da essi prodigato nel tentare di ridurre, per mezzo di una libera e incessante ricerca, il perenne iato tra l'esperienza - non solo religiosa, ma tanto più quella religiosa e mistica - e la sua comunicabilità.

---

<sup>20</sup> «Dopo un anno», *Il Rinnovamento*, fasc. 11-12, Anno I 1907, p. 606.

<sup>21</sup> Che cesserà le pubblicazioni nell'agosto del 1907.

<sup>22</sup> A. Casati, Lettera a Gallarati Scotti, da Vezia, 31 luglio 1906, *Carte Gallarati Scotti*, Biblioteca Ambrosiana.

## Cenni sulla storia della rivista

### 1.1 Contesto culturale e politico

«Per riformare la coscienza di un paese bisogna cominciare a riformare delle coscienze».

Nelle «Parole di introduzione» con le quali i direttori de *Il Rinascimento* avevano sentito la necessità di delineare brevemente motivazioni e propositi della rivista, questa frase rappresenta in modo significativo la cifra dei loro intendimenti<sup>23</sup> e, nel contempo, l'espressione di un'esigenza fortemente sentita di mutamenti profondi nelle – più o meno sotterranee - dinamiche politiche, sociali e culturali della giovane nazione italiana in quegli anni sottoposta ad una poderosa trasformazione dell'economia.

Un rinnovamento possibile solo sulla base di un recupero 'radicale' delle istanze soggettive morali e religiose del cristianesimo che - se accolte attraverso il messaggio evangelico, anche così come interpretato della tradizione cattolica e, soprattutto, dai quei rappresentanti di essa che alla sua essenza nel tempo sono rimasti fedeli - avrebbero indicato, invece di rappresentare un ostacolo, il 'senso' fondamentale per affrontare le sfide della modernità. «[...] il miglior modo per giovare agli uomini è di far del bene profondo ai singoli».<sup>24</sup>

Non le «riforme esteriori», dunque, con promesse demagogiche «di felicità» e risoluzione di tutti i mali ma, a partire da sé stessi, dare «[...] alla parola «rinnovamento» un significato più umile, più intimo più profondamente spirituale [...] Noi non siamo dei predicatori di palingenesi sociale [...] sappiamo parlare solo un duro linguaggio di fatti e di idee. Ma siamo interrogatori di anime».<sup>25</sup>

Quelle che riposano sul giaciglio rassicurante ma, per certi versi, 'oscuro' dei dogmi teologici; ma

<sup>23</sup> Ambiziosi e, visti dalla prospettiva storica di un cinquantennio dopo, complessivamente sterili secondo Ernesto Buonaiuti, tra i più noti rappresentanti del modernismo cattolico di inizio secolo e collaboratore assiduo, soprattutto nei primi due anni della rivista, prima cioè della definitiva rottura con il gruppo dei modernisti milanesi. «[...] L'Alfieri mi tessè per lungo e per largo un panegirico ancora troppo campato in aria per non essere gratuito, di quelle che sarebbero state le capacità e le benemerenzze di questo manipolo di aristocratici lombardi che si proponevano di dare all'Italia la nuova coscienza religiosa. Mi fece il nome dei principali rappresentanti di esso: Alessandro Casati, Tommaso Gallarati Scotti, Antonio di Soragna, Stefano Jacini. Li avrei conosciuti poi uno ad uno e gli eventi avrebbero mostrato come i pomposi propositi di questo gruppo altolocato non avrebbero fatto altro che dare un nuovo segno nella serie innumerevole di quei conati infecondi per cui tanti italiani han dato prova negli ultimi decenni della loro incostanza di carattere e della loro incapacità di preservare nei programmi intrapresi.» E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, Laterza, Bari 1964, p. 61. Una critica ingiusta e dettata dal risentimento, secondo Scoppola, questa di Buonaiuti, provocato dalla profonda rottura maturata dall'agosto 1907 dopo il convegno di Molveno. P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna 1975<sup>3</sup>, p. 186.

<sup>24</sup> «Parole di introduzione», in *Il Rinascimento*, Vol. I fasc. 1, Anno I 1907, p. 2.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

tra le parole seguenti si potrebbe anche leggere un riferimento - e scorrendo le pagine della rivista soprattutto in alcuni articoli di direttori, redattori e dei più stretti collaboratori, questa posizione, come si vedrà, emerge con chiarezza – a quelle ‘anime’ che, in quegli anni in cui vi era una forte inasprimento dell’anticlericalismo,<sup>26</sup> estendevano la loro, per molti aspetti giustificata, reazione all’oscurantismo clericale alla religione nel suo complesso, chiudendosi così, pregiudizialmente, la possibilità stessa di un’autentica esperienza religiosa ‘interiore’.

[...] vorremmo risvegliare le dormienti [*scil.* anime] incitandole a un lavoro interiore che ignorano, rivolgendole continue domande, obbligandole a deporre come maschere vecchie le forme del pregiudizio, spezzando gli anelli incantati delle formule nelle quali hanno trovato una pace che è sonno, sforzandole ad uscire dal mondo chiuso dove il punto di partenza e il punto di arrivo della verità creduta e cercata coincidono senza fatica. [...] bisogna condurle [*scil.* le coscienze] al punto in cui la verità stessa, che è nel profondo di ciascuna, le liberi; a risalire in loro stesse faticosamente [...] verso le origini prime e le fonti; verso la luce diretta, attraverso ai riflessi pallidi delle fedi acquistate: dai miti alla divinità. Solo così noi pensiamo di poter essere dei silenziosi riformatori.»<sup>27</sup>

Questo passaggio delle *Parole d'introduzione* - come d'altronde tutti quelli più significativi presenti nel resto delle poche pagine con le quali veniva presentata al pubblico dei lettori la rivista – veniva invece inteso in funzione esclusivamente anti-teologica, quindi anticattolica, da Padre Enrico Rosa, il quale, in forma anonima, su *La Civiltà Cattolica* dava notizia della nascita del nuovo periodico con un duro articolo demolitore e per alcuni aspetti anticipatore dell’enciclica *Pascendi* contro il modernismo che verrà resa pubblica nell’estate di quello stesso anno.<sup>28</sup>

Oltre, infatti, a denunciare le «stranezze paradossali» - assimilandole a quelle contenute nelle opere già messe all’Indice dell’abate Laberthonnière - del voler ricercare nel «profondo di ciascuna coscienza» una verità che già non si possiede e che non è mai definitiva,<sup>29</sup> Rosa concluderà

---

<sup>26</sup> Soprattutto in Italia, da parte dei socialisti e dei movimenti di estrema sinistra, ma il loro anticlericalismo riproduceva fondamentalmente le tendenze di quello democratico borghese di fine ottocento. Cfr. G. Candeloro, *Storia dell’Italia moderna*, vol. 7°, Feltrinelli, Milano 1995<sup>3</sup>, pp. 249-250.

<sup>27</sup> «Parole di introduzione», cit. p. 3.

<sup>28</sup> [E. Rosa] «Il «Rinnovamento» di silenziosi riformatori», in *La Civiltà Cattolica*, vol. I, Anno 1907, pp. 718-729. Su Padre Rosa e il suo ruolo nella mobilitazione contro le «nuove eresie» cfr. P. Scoppola, *op. cit.*; su Padre Rosa autore dell’articolo di cui sopra vedi A. Zambarbieri, «Semeria a Milano: influssi, amicizie, echi», in *Barnabiti Studi*, N° 15, Anno 1988, p. 42 n.

<sup>29</sup> «Qui ci dicono che «la verità è nel profondo di ciascuna coscienza» anche in molte anime che dubitano, in alcune forme di negazione, ecc.; là ci assicurano invece che per un simile viaggio (quello della loro ricerca della verità) non vi può essere meta definitiva, che ogni termine non è che un principio, ecc.; e quivi stesso che «chiunque muove per questa via (*dei silenziosi riformatori*) sa fin da principio che non precisamente dove egli crede giungerà, perché egli ha invisibile guida la stessa verità», e poche righe sotto che «ha sete della verità che egli non possiede» e via via. Onde con mirabile disinvoltura dicono e disdicono a un tempo senza darsene conto: ci assegnano per guida ciò che cerchiamo; ci

l'articolo con l'accusa ai «silenziosi riformatori»<sup>30</sup> - che sarà, poi, la stessa che gli estensori dell'enciclica *Pascendi* faranno a tutto il movimento riformatore, di essere, cioè, il modernismo «l'incontro di tutte le eresie» - di andare oltre l'eresia in quanto, con la concezione dell'immanente «evoluzione dei dogmi»<sup>31</sup>, minerebbero alla radice il concetto stesso di verità rivelata, collocandosi così non solo fuori dalla Chiesa ma dal Cristianesimo in toto.<sup>32</sup>

Ma che cosa vogliono poi essi con questo rinnovamento nella ricerca della verità? Ce lo dicono abbastanza chiaramente, per chi non sia del tutto nuovo al gergo di cotesti neocristiani: «Vorremmo risvegliare le dormienti (*anime tranquille nella loro fede?*)... obbligandole a deporre come maschere vecchie le forme del pregiudizio, spezzando gli anelli incantati delle formule, nelle quali hanno trovato una pace che è sonno...» Queste maschere vecchie del pregiudizio potrebbero essere i concetti tradizionali della religione e del dogma, poiché a cattolici anzitutto si volgono i nostri silenziosi riformatori; gli anelli incantati da spezzare potrebbero essere le formule del Credo vecchio e della vecchia teologia dogmatica, denunziate già da altri della stessa scuola come bende funeree che avvolgono le mummie dell'antico Egitto. Così infine s'intenderebbe ciò che soggiungono, che «per riformare la coscienza di un paese bisogna cominciare a riformare le coscienze, o per dir meglio, condurle a risalire in loro stesse faticosamente, attraverso a tutto ciò che possiedono per eredità, verso le origini prime e le fonti... verso la luce diretta; dai miti alla divinità». Ciò può significare, fabbricarsi una religione da sé col libero esame, con la critica dei dogmi, con lo spezzare insomma come anelli incantati tutte le formule espressive delle più care credenze dell'anime cristiana, e «attraverso a questi pallidi riflessi di fedi acquistate», com'essi li chiamano, di questi «miti» risalire alla «luce diretta», alla divinità.<sup>33</sup>

---

negano di possedere ciò che ci dicono essere nel profondo della nostra coscienza; ci fanno mettere in viaggio sotto la guida della verità cercata, e ci negano l'esistenza, anzi la possibilità di una meta definitiva; mentre pretendono che altri *sa* fin da principio che non giungerà ove *crede* di giungere. Né si accorgono che questi sono bisticci, sono paradossi indegni di una mente seria; molto meno possono essere fondamenti di quel programma di rinnovamento e di riforma che cotesti silenziosi riformatori vagheggiano. E neppure hanno il merito della novità e dell'invenzione; perché [...] queste *Parole di introduzione* sono qua e là traduzione più o meno letterale delle stranezze paradossali delle opere, già messe all'Indice, dell'abate Laberthonnière, come di qualche altra mente assai confusa.» E. Rosa, *op. cit.*, p. 720, corsivo nel testo.

<sup>30</sup> Nonostante che essi si dichiarino cattolici: «[...] si tratta di verità religiosa, della verità del cristianesimo che vogliono elevare, del cattolicesimo che vogliono rinnovare, benché più sotto dichiarino che «il cattolicesimo (*un ritocco di rinnovamento anche alla parola?*) [sic!] il cattolicesimo è la naturale base della nostra ricerca». Un rinnovamento adunque nella ricerca della verità sembra tutto il loro programma». Ivi, p. 719.

<sup>31</sup> E qui il riferimento diretto è all'influenza di G. Tyrrell «[...] di cui queste poche parole d'introduzione recano bene spesso il concetto e fino il colorito» soprattutto rispetto a quello che viene definito il suo «simbolismo dogmatico». Ivi, p. 721.

<sup>32</sup> «Così veramente l'indirizzo e il linguaggio del «Rinnovamento» non è ereticale, solo per questo titolo che l'eresia suppone i fondamenti della rivelazione positiva di Cristo; mentre il «Rinnovamento» tutti li viene a scuotere e atterrare, in nome del suo preteso metodo scientifico, per giungere attraverso le macerie alla sua nuova forma di cristianesimo, fondata non tanto sulla rivelazione soprannaturale e positiva, quanto sulla pretesa evoluzione naturale psicologica delle religioni.» Ivi, p. 729.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 720-721.

Quello che molto probabilmente sfuggiva al rappresentante de *La Civiltà Cattolica* era, forse, l'altra 'faccia della medaglia' nella posizione dei 'silenziosi rinnovatori' milanesi, vale a dire il loro atteggiamento di apertura e confronto con il «pensiero laico» - senza rinnegare, però, la propria fede che loro sentivano sinceramente radicata nell'essenza più viva della «spiritualità cattolica».

In chiave esclusivamente anti-ecclesiastica venivano lette da Padre Rosa anche le parole di Alfieri che, a nome della redazione, nel secondo fascicolo, avvertivano i critici – fossero essi i garanti dell'ortodossia cattolica, oppure i «monopolizzatori della verità laica» - di individuare correttamente i contenuti effettivamente prodotti da loro stessi – soprattutto quelli delle *Cronache* – per poter meglio valutare il loro pensiero e differenziarlo dagli altri scrittori che, comunque, anche se 'acattolici' o 'increduli', avrebbero avuto diritto di ospitalità sulla rivista; in quanto non la «confessionalità» costituiva il loro metro di giudizio sull'opportunità o meno di pubblicare uno scritto, ma soltanto «l'interno valore di sincerità e di profondità di osservazione».

[...] non pari al numero dei critici è la serietà o almeno la varietà delle loro obiezioni, tutte queste raccogliendosi, o quasi, intorno ad una sola: *l a p r e t e s a c o n f e s s i o n a l i t à d e l l ' o p e r a n o s t r a*; per cui i catoni dell'ortodossia cattolica si sentono in dovere di gridare allo scandalo e di lanciare anatemi [...]; e da cui invece i monopolizzatori della verità laica sono tratti ad indurre la nostra radicale incapacità o impossibilità di trattare come si conviene dei fatti spirituali e dei problemi relativi. Agli uni e agli altri rispondiamo che essi ci foggiano a loro talento per poterci poi a loro voglia condannare. [...] Ora, nella breve indicazione dei nostri criteri di azione [...] non c'è [...] alcuna professione di significato e valore confessionale [...] non già perché ciascuno di noi singolarmente abbia la menoma esitazione a fare la più esplicita professione della propria fede, cattolica se questa è cattolica, ma perché [...] noi non assumiamo il cattolicesimo come una confessione religiosa. Intendendo alla elevazione della vita spirituale italiana attraverso una più vivace attività di tutte le sue forme, noi che sentiamo di fatto questa nostra vita nutrita di cattolicesimo, crediamo di doverlo dichiarare nell'atto in cui portiamo la nostra esperienza di uomini religiosi in confronto e in opposizione a quella degli uomini areligiosi o irreligiosi [...] per un giusto apprezzamento dell'opera nostra bisogna giudicarci per ciò che è veramente *n o s t r o* in queste pagine (specialmente per queste cronache), e non per quanto noi accogliamo largamente come espressione di quelle vedute personali di cui sentiamo dovere arricchire l'opera complessa a cui attendiamo. Già pel primo nostro numero ci è toccato di vederci giudicati attraverso l'articolo Fogazzaro,<sup>34</sup> travisato anche quello; e da altri attraverso l'articolo Murri<sup>35</sup> [...] Così domani potremmo esserlo attraverso il pensiero di un acattolico o di un incredulo, che noi riterremo opportuno di presentare, in quanto solo criterio di accettazione è per noi, non la conformità a una particolare veduta delle questioni che ci

---

<sup>34</sup> A. Fogazzaro, «Per la verità», *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno I 1907, pp. 9-18. L'articolo di Fogazzaro, il primo della rivista, seguiva le parole d'introduzione ed annunciava le Letture Fogazzaro delle quali si dirà più avanti.

<sup>35</sup> R. Murri, «La funzione parlamentare del partito socialista dopo il congresso di Roma», *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno I 1907, pp. 34-50.

preoccupano, ma l'interno valore di sincerità e di profondità di osservazione e di analisi di queste.<sup>36</sup>

È, in un certo senso, l'intento 'apologetico' che, secondo Asor Rosa, gli estensori della *Pascendi* e i rappresentanti della gerarchia ecclesiastica non seppero discernere<sup>37</sup> e comprendere nella loro campagna contro il modernismo, accomunando le diverse frange sotto l'accusa di immanentismo e agnosticismo. «Idealismo, pragmatismo, spiritualismo laico continuavano, a modo loro e non senza un incipiente spirito di compromesso, quella battaglia contro l'oscurantismo clericale, che aveva contraddistinto la frazione dominante della borghesia italiana risorgimentale e postunitaria nei decenni precedenti. Il modernismo, oltre a esprimere un tentativo di rinnovamento della Chiesa, rappresenta una risposta della spiritualità cattolica alla nuova offensiva del pensiero laico. Questo secondo aspetto fu allora sottovalutato e misconosciuto, perché la Chiesa volle vedere in questo tentativo soltanto il cedimento alle ideologie dell'avversario.»<sup>38</sup>

Nel fascicolo di marzo, il saggio di Tommaso Gallarati Scotti scritto nella circostanza della morte di Carducci,<sup>39</sup> rivela in modo emblematico, viceversa, la delicata 'missione' della rivista anche rispetto alla ricerca di una 'conciliazione' profonda - definite lucidamente le posizioni, ancorché articolate - sulla base delle radici morali e religiose del cattolicesimo, e non un superficiale e strumentale riavvicinamento politico e culturale tra la Chiesa e le diverse anime laiche dello Stato liberale di

---

<sup>36</sup> «Ai nostri critici», *Il Rinnovamento*, fasc. 2, Anno II 1907, pp. 220-221, nelle *Cronache di vita e pensiero religioso*. Questo articolo è a firma *aaa*: si tratta presumibilmente di Antonio Aiace Alfieri.

<sup>37</sup> Secondo Maurilio Guasco, che riprende una tesi di Poulat, Pio X - che non era poi tanto manovrato da alcuni ambienti della curia, così come era stato pure affermato - e le gerarchie ecclesiastiche non vollero e non poterono permettersi distinzioni, facendo di tuttata l'erba un fascio, perché ad accettare anche in parte le istanze moderniste la Chiesa, con la sua struttura arcaica e soprattutto l'inadeguata preparazione culturale del clero per affrontare le problematiche del mondo moderno, avrebbe rischiato la dissoluzione: «La soluzione poteva essere una sola: ripensare radicalmente i metodi di formazione, la catechesi, i programmi di studio soprattutto dei seminari. Ciò avrebbe richiesto tempi lunghi e un lavoro che pochi erano in grado di affrontare. Fu quindi scelta un'altra strada, quella della lotta su tutti i fronti, fino alla totale sconfitta dei riformatori. Il fine era la salvezza della Chiesa: nessun metodo quindi parve inadeguato, o poco dignitoso.» M. Guasco, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 187-188. Per quanto, comunque, non si possa affermare che Pio X sia stato completamente succube e 'manovrato' dai suoi più vicini collaboratori, tra i quali soprattutto il Segretario di Stato Merry del Val - questo è quanto sosteneva padre Giovanni Genocchi, benvenuto dallo stesso pontefice - [...] Ho veduto P. Genocchi [scriveva Boine a Casati da Roma nell'aprile 1909], politico e guardingo nel parlare, amico sempre del papa [...] contento del *Rinnovamento*» G. Boine, *Carteggio III. Giovanni Boine - Amici del «Rinnovamento»*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1977, pp.209-210 - in contatto con esponenti della curia: «Genocchi attribuisce al cardinale anglo-spagnolo l'imposizione d'una sua linea politica se non proprio in contrasto, certo non inizialmente condivisa da Pio X, e alla quale questi sembra accondiscendere per mancanza d'energia. «Il papa non ha più la forza d'opporci.» -», nondimeno, dalle testimonianze pro e contro l'opera del cardinale Merry del Val, emerge la figura di un intransigente oltranzista all'inizio del secolo che però sarà anche un appassionato anticipatore dei Patti Lateranensi, con un ruolo non certo di 'ordinaria amministrazione' all'interno della curia romana. «[...] dall'insieme di tali testimonianze si ricavano alcuni dati reali che permettono di stabilire l'eccezionale e innegabile ruolo giocato dal cardinale Segretario di Stato nel governo della Chiesa durante il pontificato piano. [...] emerge, chiaro e preciso un intransigentismo oltranzista da cui Merry del Val recede alquanto solo negli ultimi due anni della sua carica per divenire poi nel 1926 un appassionato anticipatore dell'intesa fra Chiesa e regime fascista» L. Bedeschi, *La curia romana durante la crisi modernista*, Guanda, Parma 1968, pp. 87-95, *passim*.

<sup>38</sup> A. Asor Rosa, *Storia d'Italia*, Vol. IV, t. II, «Dall'unità ad oggi. La cultura», Einaudi, Torino 1975, p. 1211.

<sup>39</sup> Morto a Bologna il 16 febbraio 1907.

inizio secolo, così come si presentava in quegli anni nelle forme dei più o meno sotterranei accordi elettorali tra liberali e clero in funzione conservatrice, antisocialista ed antiradicale.<sup>40</sup>

Dopo aver contestata l'appropriazione delle posizioni del poeta alle loro da parte dei «grossolani anticlericali di piazza» socialisti e repubblicani - ma anche da parte dei «credenti *estetizzanti*» con il «[...] desiderio di cristianizzare tutto a dispetto delle stese intenzioni degli autori [...] E per poco [...] alcuni critici ortodossi non giungono al punto di riannodare l'opera del Carducci con l'arte cattolica degli Inni sacri. Essi prendono singoli momenti di ispirazione lirica per altrettanti atti di fede, e confondendo la loro funzione di critici con le preoccupazioni e il sentimento di credenti, danno un valore esagerato ad alcune frasi dimenticando il significato preciso di tutta una vita e di tutta un'opera.»<sup>41</sup> - Gallarati Scotti afferma che l'anticristianesimo di Carducci ha origine più che nella «convinzione riflessa», nella reazione e nel sentimento «di poeta» contro il clero: «Invano noi cercheremmo nella sua irreligiosità profonde antitesi di idee, lotta di spiriti, sofferenze e complicazioni di intelletto: in verità non vi troviamo che avversione al prete.»

Il sentimento anticlericale lo allontana, dunque, anche dal cristianesimo e dalla morale cristiana e non perché egli non ne riconosca la funzione nella storia della civiltà.

«Come una regina lo riconcilia con la monarchia, così il pontefice lo allontana da Cristo; e dal papa la sua antipatia risale al cristianesimo nella sua essenza, e tocca la stessa morale evangelica. Non già perché egli disconosca quel bene che essa «penetrata nelle istituzioni e nei costumi possa avere operato»; ma perché la sente strumento di potenza sacerdotale e si domanda «quando mai regnò sola e pura sulla società» dopo «l'età dell'oro del cristianesimo.»<sup>42</sup>

Quella di Carducci era una visione del cristianesimo la cui natura egli connetteva all'oscurantismo medioevale – accentuando l'aspetto dell'ascetismo e della «mortificazione della carne» - che contrapponeva al mondo classico e agli umanisti «disseppellitori della tradizione latina»; e in questo senso rimase sempre sostanzialmente 'sordo' all'essenza della spiritualità cristiana.

«Guidato sempre, e unicamente, dai suoi istinti di poeta, e per natura sua insensibile a quella interiorità che del cristianesimo è elemento essenziale<sup>43</sup> [...] invano noi chiederemmo all'opera del Carducci l'interpretazione più profonda della vita e della storia di un popolo cristiano o di una letteratura religiosa, perché è la stessa esperienza diretta del cristianesimo che gli manca ed egli non la sa concepire come realtà dello spirito, né come intima legge del pensiero.»<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Cfr. G. Candeloro, *op. cit.*, pp. 255-268.

<sup>41</sup> «È ora di persuaderci che la tanto citata *Ave Maria* [...] è un fugace momento di sensibilità mistica più da contatto di cose e da ricordi storici [...] che non da interno moto dell'anima. E che il Dio «ottimo massimo» [...] è in realtà, un Dio di reminiscenze classiche [...] ma che non abita nel cuore dei piccoli mortali; che è giustizia e vittoria, non speranza.» T. Gallarati Scotti, «Dell'anticristianesimo di Giosuè Carducci», *Il Rinascimento*, fasc. 3, Anno I 1907, pp. 278-280.

<sup>42</sup> Ivi, p. 282.

<sup>43</sup> Ivi, p. 283.

<sup>44</sup> Ivi, p. 286.

Che l'atteggiamento dei rinnovatori milanesi nei confronti dello Stato liberale fosse improntato su di un recupero delle più profonde istanze intellettuali, morali e religiose del cristianesimo, piuttosto che esclusivamente sulla politica ecclesiastica,<sup>45</sup> lo prova anche la vicenda degli accordi presi per rilevare – se ne parlerà più avanti - la rivista fiorentina *Rassegna Nazionale*, conciliatorista e transigente ma su posizioni politiche moderate, diretta dal Da Passano.<sup>46</sup>

Accordi che non andarono a buon fine e non solo per questioni finanziarie ma soprattutto per divergenze, appunto, politiche

Le due correnti divergono [...] sul piano politico perché, mentre per i collaboratori della «Rassegna» la partecipazione politica dei cattolici aveva rappresentato l'attuazione di un programma sempre auspicato, l'intervento cioè aconfessionale e filomoderato dei cattolici, per il gruppo dello Scotti [...] l'accordo aveva assunto il chiaro significato di una prostituzione dei valori religiosi e intellettuali offerta in cambio di un'alleanza politica; la coscienza cattolica era stata acquietata nei problemi che la tormentavano dalla panacea dei «voti dei preti». In nome di una libertà non compromessa da accordi e da patti, lo Scotti scrive<sup>47</sup> quindi di non voler aderire a «una bandiera» e, pur simpatizzando con la Lega

---

<sup>45</sup> E l'articolo su Carducci rispecchiava bene, a parere di Passerin d'Entrèves, l'attenzione e lo spirito di tolleranza di Gallarati Scotti verso quel versante della tradizione risorgimentale che Carducci, appunto, rappresentava: «Assai equilibrato è l'articolo, uscito pure sul «Rinnovamento», nel giugno 1907 [in realtà uscì nel fascicolo di marzo], in cui lo Scotti prende posizione di fronte all'«anticristianesimo di Carducci», cioè di fronte all'altra faccia [rispetto a quella del neoguelfismo di Gioberti, di cui Gallarati Scotti commentò i frammenti postumi raccolti nella *Riforma*, in un articolo uscito nel fascicolo precedente e di cui si dirà più avanti] in fondo, della tradizione risorgimentale: qui si rivela la sua capacità di comprensione dell'«altro» ed il suo spirito di tolleranza.» E. Passerin d'Entrèves, «Tommaso Gallarati Scotti e il mondo risorgimentale», in *Politica e religione nelle vicende del cattolicesimo liberale dell'ottocento*, a cura di N. Raponi, Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica, Milano 1987, p. 142.

<sup>46</sup> Nata nel 1879, la *Rassegna Nazionale* ha rappresentato la linea transigente cattolico-liberale che, dopo le attenuazioni del *non expedit* nei primi del novecento, soprattutto a partire dal pontificato di Pio X, ha visto solo in parte, e non nel modo auspicato, la riduzione dell'intransigenza del clero nei confronti dello Stato: «Tale linea clericomoderata, dovuto a un cambiamento di rotta verificatosi nei primi anni del '900 nel nucleo dominante del filone intransigente, se da un lato segna il successo della *Rassegna Nazionale*, sostenitrice appassionata dell'ingresso dei cattolici nella vita politica italiana non in formazione partitica per poter difendere dall'interno dello Stato, senza «indebite misture» tra spirituale e temporale, i valori religiosi, sociali e politici, segna pure il crollo, dall'altro lato, del sogno di un partito conservatore in netta posizione alternativa rispetto a un partito progressista e democratico. L'assimilazione di gran parte delle forze cattoliche a sostegno dell'ordine nel crogiuolo trasformistico giolittiano, sviscerisce e annulla infatti ogni tentativo di dar vita a un'opposizione conservatrice alla quale avrebbero dovuto portare un notevole contributo quelle masse cattoliche confluite invece nel grosso «humus» giolittiano.» O. Confessore, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La «Rassegna Nazionale» dal 1898 al 1908*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 6.

<sup>47</sup> Si tratta di una lettera aperta, del maggio 1906, scritta da Gallarati Scotti a Murri sulla fine della rivista di quest'ultimo, la *Cultura Sociale*, che sarà pubblicata anche sulla *Rassegna Nazionale* e nella quale Scotti precisa la sua posizione politica anche rispetto alla Lega democratica di Murri, della quale comunque fece parte, presiedendone, dal 15 al 18 settembre 1906, il primo congresso a Milano. T. Gallarati Scotti, «La fine della *Cultura Sociale*», in *Rassegna Nazionale*, 1° luglio 1906, pp. 172-179. Verrà pubblicata anche sulla *Cultura Sociale*, con il titolo «Lettera aperta a Romolo Murri», nel fascicolo del 16 luglio 1906; e successivamente ristampata in opuscolo dal titolo *La nostra crisi*, Società Nazionale di Cultura, Roma 1906.

democratica del Murri, afferma di preferire il lavoro indipendente per l'elevazione «intellettuale del cristianesimo in Italia».<sup>48</sup>

Nella lettera aperta a Murri Gallarati Scotti annuncia l'adesione e il perché della sua adesione alla Lega democratica che avveniva soprattutto in reazione all'indirizzo reazionario del Vaticano, di cui si aveva testimonianza, appunto, anche con la censura alla rivista di Murri: «Stavo per scriverle ieri una brevissima lettera di adesione alla *Lega Democratica Nazionale*. Questo mio atto l'avrebbe senza dubbio meravigliata, sapendo come io non abbia mai voluto aderire a un programma politico democratico-cristiano. Pure mi pareva in coscienza, dopo gli ultimi avvenimenti di doverle dare un pubblico segno di simpatia e di solidarietà intellettuale»<sup>49</sup>

Vi ribadiva, inoltre, la necessità di una riflessione sul ruolo del laicato con la sua possibile funzione di mediazione tra la Chiesa e il mondo moderno.

Ma non nel senso che si andava configurando con la partecipazione attiva alla vita politica di quei cattolici che prendevano parte alle competizioni elettorali con il consenso delle autorità ecclesiastiche. Cattolici per i quali l'essere cristiani significava seguire pedissequamente le formule della dottrina della Chiesa, ubbidire alla sua autorità, senza porsi domande neanche sulla realtà e 'qualità' della propria fede.<sup>50</sup> «[...] il cristianesimo, unica religione dello spirito, è oggi ridotta in molti, come le fedi che si spengono, a una partecipazione formale, anzi a un empirismo e a una obbedienza passiva che non cerca nemmeno la sua ragione d'essere. Presso altri popoli ogni eccesso di autorità [*scil.* del Vaticano] provoca una reazione visibile. Da noi no; genera un allontanamento dal cristianesimo interiore: l'indifferenza, accompagnata da un abbassamento del livello intellettuale dei cattolici praticanti che li mette in una posizione di inferiorità rispetto agli spiriti liberi e prepara

---

<sup>48</sup> O. Confessore, *op. cit.*, p. 317. Gallarati Scotti aveva collaborato sia con la *Cultura Sociale* che con la *Rassegna Nazionale*.

<sup>49</sup> T. Gallarati Scotti, *La nostra crisi*, cit., qui in N. Raponi (a cura di), *Politica e religione nelle vicende del cattolicesimo liberale dell'ottocento*, cit., p. 165.

<sup>50</sup> Gallarati Scotti riportava nella lettera quanto aveva udito in un dialogo con una «persona intelligente [che si professava] figlio devoto della Chiesa» e che si sarebbe candidato alle prossime elezioni «per le sue molte aderenze ecclesiastiche». Questa testimonianza è molto significativa perché consente di «fotografare» un atteggiamento individuale - ma che rispecchiava una mentalità diffusa in quel periodo - e di meglio comprendere le ragioni della reazione morale e religiosa dei giovani del *Rinascimento*. Scriveva, tra l'altro: «Vedete, mi disse con un sorriso di compassione, la cucina de dogmi bisogna lasciarla fare dai preti. È un mestiere loro che noi laici non sapremmo fare e che non ci serve. Noi dobbiamo prendere la religione come una necessità sociale senza discuterla perché perderemmo il nostro tempo e ci inimicheremmo il clero di cui abbiamo bisogno come dei gendarmi. [...] E poi datemi retta: voi siete nelle condizioni dei contadini rispetto a un padrone. Gli sarete sempre più cari quanto meno lo disturberete e quanto più gli lascerete credere che avete rinunciato al vostro intelletto dandogli l'incarico di pensare per conto vostro. Sa volete vivere in pace con l'autorità ecclesiastica siate convenzionali nella espressione del vostro pensiero.» T. Gallarati Scotti, «La nostra crisi», cit., pp. 168-169.

poi un urto violento e inevitabile tra il mondo civile che progredisce senza un attimo di requie e il mondo religioso che si arresta di un tratto.<sup>51</sup>

Per coloro, però, che, «oggi moltissimi in Italia», non accettano compromessi e non chiedono alle autorità ecclesiastiche «protezione e appoggio per le loro vanità personali» e che non si adattano a un indirizzo politico-clericale che «minaccia seriamente il progresso intellettuale-cattolico» si prospetta un altro ben più incisivo ruolo nello sviluppo della «più alta coscienza morale» del paese.

Ma azzerando le distinzioni e ponendosi sul piano di una lotta aperta si commetterebbe un errore: «[...] una lunga meditazione ha persuaso me e ha persuaso altri [e qui, molto probabilmente il riferimento è al gruppo degli amici milanesi con i quali Gallarati Scotti darà vita, di lì a breve, al *Rinnovamento*] a starcene non inerti ma disgiunti, a stringerci moralmente e a conoscerci nelle nostre più intime aspirazioni, ma non a raccoglierci sotto una bandiera. Saremmo inevitabilmente colpiti.»<sup>52</sup>

Il ruolo degli intellettuali cattolici, anche se pochi,<sup>53</sup> avrebbe dovuto essere, dunque, quello, *pre-politico*, di «moderni Samaritani» dei quali, un domani, anche le gerarchie ecclesiastiche avrebbero compreso l'utilità nella sfida con le forze intellettuali più significative del mondo moderno

Meglio vale attendere, lavorando, l'ora nostra. E quest'ora non può essere lontana. [...] Prepariamo le anime. Domani di fronte all'inevitabile attacco di tutte le forze anticristiane, ai primi assalti poderosi di una irreligiosità non più retorica e piazzaiola, ma cosciente, sistematica e forse anche serena, avranno bisogno di noi perché solo il pericolo fa dileguare le prevenzioni ingiuste e dà una precisa valutazione degli uomini e delle loro intenzioni. Ci chiameranno come interpreti tra la coscienza religiosa e le aspirazioni incomprese di tutti quelli che non capiscono più il linguaggio teologico; riconosceranno che siamo anche noi dei cattolici e forse giungeranno fino ad ammettere che se si vuole essere capiti e far capire una verità bisogna pur rassegnarsi a parlare una lingua viva come la parlava Gesù e non una lingua morta come la parla la maggior parte dei suoi seguaci.<sup>54</sup>

Accusati di «intellettualismo» e di «modernismo», molto più che dei loro stessi giudici - «[...]che considerano il mondo del pensiero come una costruzione architettonica compiuta perfettamente e

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 170.

<sup>52</sup> Ivi, p. 171.

<sup>53</sup> Gallarati Scotti sembra descrivere la posizione sua e del gruppo milanese, accusati di essere degli 'aristocratici', per spiegare il senso, appunto, dell'opera che si voleva intraprendere con la rivista non «scritta per il gran pubblico» e dedicata piuttosto ai «singoli», come si affermerà nelle *Parole di introduzione*. «Dieci o dodici pensatori indipendenti che lavorino [...] a una elevazione intellettuale del cristianesimo in Italia, faranno certo opera più utile e duratura, anche se aspramente combattuti dal partito dell'inerzia, che non una folla di contadini capitanati per un'ora dai preti e condotti come pecore a dare il voto a candidati incolori capaci solo di un'opera negativa e fiacca [sic!]. In questo e in questo solo sono un aristocratico.» Ivi, p. 173.

<sup>54</sup> Ivi, pp. 171-172.

immobile, nella quale la verità filosofica e il mondo morale devono coincidere» - essi vengono messi in grado di avvicinare gli esponenti del pensiero laico: «[...] quella turba, non nel cuore ma nell'intelletto nemica, nella quale passano tuttavia a dispetto dei teologi – come passa il vento in una selva – brividi di Spirito Santo.»<sup>55</sup>

E la posizione dei cattolici laici, nella quale Gallarati Scotti si riconosceva, perseguitati dalla gerarchia ecclesiastica, diventava, dunque, paradossalmente favorevole – tale era la sua speranza ottimistica in quel periodo, prima che, come si vedrà, la divisione tra le correnti del movimento riformista, l'enciclica *Pascendi*, le successive persecuzioni e, non ultime, le bordate critiche da parte del 'pensiero laico', decretassero la fine, almeno temporanea, di quelle istanze - per un incontro con le correnti del pensiero contemporaneo che, a loro volta, si opponevano all'agnosticismo di matrice positivista: «Lo stesso gesto col quale l'autorità ci allontana in qualche modo da sé e dall'azione, avvicina a noi molti di quelli che alla loro volta sono stanchi di una intransigenza atea e materialista e che vanno oggi creando un ambiente di attesa simpatica, simile a quella che ha preceduto nel mondo pagano la venuta del Cristo.»<sup>56</sup>

L'adesione alla Lega democratica di Murri, come d'altronde la sua collaborazione alla *Rassegna Nazionale*, erano vissuti, quindi, da Gallarati Scotti - più che per cercare una coerenza tra le rispettive, peraltro quasi opposte, posizioni politiche, perché democratica la prima e su una linea conservatrice la seconda - come necessarie nella contrapposizione con la politica della Curia romana.

La sua figura rappresentava il trait d'union tra queste due anime del cattolicesimo politico: con la sua partecipazione alla Lega democratica agevolerà, infatti, l'incontro tra le istanze del movimento democratico e quelle della tradizione del cattolicesimo liberale.

In una lettera a Da Passano, datata 27 settembre 1906, allegata al discorso introduttivo tenuto al congresso della Lega democratica che lo stesso direttore della *Rassegna Nazionale* gli aveva richiesto per pubblicarlo su periodico, Gallarati Scotti scrive: «[...] parecchi tra i suoi abbonati potrebbero meravigliarsi di vedere una rivista conservatrice aprire la porta a una fede sospetta. [...] Le faccio però osservare che una ragione profonda di simpatia tra la «Rassegna» e la «Lega» in questo momento ci deve essere, per una stessa indipendenza dalle direzioni clericali in materia politica. Forse non siamo noi combattuti oggi per le ragioni per le quali i cattolici liberali erano combattuti ieri? e il marchio di «ribellione» con cui i giornali clericali ci vorrebbero bollare è lo

---

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 173.

stesso che fin dai pulpiti fu tribuito agli uomini migliori della sua generazione che apertamente confessarono necessaria l'armonia tra l'Italia e la Chiesa.»<sup>57</sup>

La Lega si era ormai allontanata dalla «democrazia retorica» delle «frasi fatte» che l'aveva contraddistinta nel periodo intorno all'anno 1898.

Con le attuali posizioni di Romolo Murri, stava rinnovandosi e attuando una politica anche 'culturale' di ampio respiro e non meramente elettorale – ed era principalmente questo aspetto che giustificava l'adesione di Gallarati Scotti ad essa -, soprattutto con l'integrare le preoccupazioni per una riforma di carattere economico con una più vasta aspirazione al rinnovamento del pensiero religioso.

«Questa preoccupazione filosofica le ha fatto perdere molti aderenti che oggi ingrossano le fila del partito clericale. Ma in compenso essa ha potuto esercitare una influenza decisiva su molte coscienze giovanili che si sono trovate fatalmente sospinte dalla filosofia alla democrazia. E questa energia di attrazione andrà crescendo, mano a mano che la Lega Democratica dimostrerà praticamente come più che a immediati successi elettorali essa tende a una grande armonia tra il cristianesimo, il proletariato, il pensiero moderno e la patria italiana.»<sup>58</sup>

Secondo P. Scoppola la Lega avrebbe assimilato del cattolicesimo liberale un profondo concetto della responsabilità nella vita politica e della libertà - soprattutto attraverso la riaffermazione del primato della coscienza, che, sempre secondo Scoppola, costituiva l'aspetto più significativo anche del profilo filosofico-religioso del *Rinnovamento*.<sup>59</sup>

«La nostra partecipazione alla Chiesa, la nostra obbedienza all'autorità gerarchica non ci sono imposte dalla paura del braccio secolare, né da una opinione pubblica severa per i ribelli in materia religiosa. No. La nostra adesione è libero atto di volontà. La nostra vita nel cristianesimo è in un certo senso una riconquista intellettuale e morale, è una verità cercata e trovata, non accolta ciecamente per autorità; perciò non potremmo rinunciare a continuare nella ricerca senza diminuire le energie stesse della nostra fede.»<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Lettera del 27 settembre 1906, riprodotta in N. Raponi (a cura di), *Politica e religione nelle vicende del cattolicesimo liberale dell'ottocento*, cit., p. 175.

<sup>58</sup> Ivi, p. 176.

<sup>59</sup> P. Scoppola, *op. cit.*, pp. 163-220.

<sup>60</sup> T. Gallarati Scotti, «La nostra crisi», cit., pp. 166-167.

## 1.2 Gli ispiratori

Quando nel 1920 uscirà il suo libro, *La vita di Antonio Fogazzaro*, «pensato e quasi interamente scritto prima della guerra»,<sup>61</sup> e che tanto successo avrebbe riscosso anche nelle edizioni successive, questo aspetto dell'attività della rivista milanese, di impegno sul doppio fronte Chiesa-Stato liberale, troverà una conferma anche nei brani che Gallarati Scotti dedicherà alla rievocazione di quelle vicende.

[...] una rivista ideata negli ultimi mesi del 1906 [...] pensata e scritta da giovani, essa doveva nelle loro intenzioni servire a riscuotere in Italia l'interesse per i problemi e gli studi filosofici e religiosi nei quali il nostro paese veniva tra gli ultimi. [...] Certo però quella rivista non muoveva da un desiderio di polemica o di congiura. *Era piuttosto l'espressione di libere coscienze* che sentivano fortemente due cose, *alle quali credo oggi ancora come credevo allora e crederò sempre*<sup>62</sup>: Primo: che era necessario che il laicato sentisse e studiasse i grandi problemi religiosi come problemi fondamentali della vita e che per studiarli era necessaria una libertà di ricerca che *ci era stata negata*, ciò che ci aveva condotti a quella separazione del laicato dalla vita religiosa e della religione dalla cultura moderna, di cui soffrono la religione non illuminata dal pensiero, e la scienza non illuminata dal lume delle grandi sintesi religiose. Secondo: che l'Italia era spiritualmente più povera di altre nazioni, appunto per il mancato contrasto di coscienze religiose. [...] Una lotta di pensiero era preferibile al sonno, al torpore scettico. Il *Rinnovamento* non era solo una reazione contro il conservatorismo ecclesiastico era anche e più una reazione contro il neopaganesimo, il neo-estetismo, il positivismo e lo scetticismo che corrompevano lo spirito italiano. Chi si accingeva a scrivere il *Rinnovamento* pensava non solo di servire la Chiesa, ma di servire anche l'Italia. E certo ciò che fu fatto con queste intenzioni, non è andato perduto. *Il Rinnovamento rimane come una delle poche manifestazioni serie di vita e di pensiero del nostro tempo nel nostro paese.*<sup>63</sup>

E sempre nella prima edizione de *La vita di Antonio Fogazzaro*, con riferimento all'istituzione delle *Lecture* Fogazzaro che ebbero inizio nell'aprile 1907 con Piero Giacosa e le sue tre letture sulle

---

<sup>61</sup> T. Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro*, Baldini & Castoldi, Milano 1920, p. VII. Opera «[...] accolta con vivo successo dal pubblico e dalla critica, benché poco dopo messa all'Indice dalle autorità ecclesiastiche, per le dispute e le polemiche che aveva riacceso sulle dottrine e i temi condannati nell'enciclica *Pascendi* più che per la presenza di affermazioni teologicamente censurabili.» N. Raponi, *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 157.

<sup>62</sup> Le parti in corsivo, mio, sono quelle non più presenti o modificate nella successiva edizione Mondadori de *La vita di Antonio Fogazzaro* del 1934. Significativa l'omissione della seconda parte della frase, ma anche la modifica della prima parte che, nel 1934, prenderà la seguente forma. «Era piuttosto l'espressione di un gruppo di scrittori di diversa origine spirituale che sentivano fortemente due cose» T. Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro*, Mondadori, Milano 1934, p. 449.

<sup>63</sup> T. Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro*, Baldini & Castoldi, Milano 1920, pp. 473-474.

*Origini biologiche della coscienza religiosa* - ma che furono denunciate come pericolose dai vescovi lombardi - Gallarati Scotti, dopo aver ricordato che l'intenzione di Fogazzaro era, in un primo momento, quella di invitare per l'occasione anche Tyrrell e Loisy, scrive quanto segue.

[...] la posizione sempre più difficile degli scrittori cattolici lo persuasero a conferenze che non avessero carattere di lotta sul terreno confessionale [...] *Ma questa istituzione, che in tempi di normale libertà e in paesi più aperti al dibattito delle opposte concezioni, sarebbe stata combattuta sullo stesso terreno sul quale si poneva: quello aconfessionale, dove ogni fede vale in quanto si afferma come pensiero liberamente discusso; da noi fu subito considerata come una nuova minaccia all'ortodossia cattolica, capace solo di una difesa negativa. Mentre la vita moderna sta tutta nel superamento delle antitesi, nella lotta generatrice di forze nuove, nel contrasto accettato; «l'intransigenza» teologica, mostrava la debolezza del suo metodo di difesa nel voler fare il vuoto intorno alla verità, nel temere ogni forma di studio e di indagine; nell'evitare la discussione serena, nel temere la cultura; nel non comprendere che l'unica grande arma per la Chiesa è oggi la concorrenza aperta della verità con l'errore, e che la verità deve combattere l'errore, ma opponendo uomini a uomini, istituzioni a istituzioni, pensieri a pensieri, provando nella competizione la superiorità del bene e del vero; non imponendo ma persuadendo. Invece anche contro le Letture si mosse una guerra con armi spirituali improprie.* Furono denunciate dai vescovi lombardi come pericolose. *Se ne falsò le intenzioni. E poiché ciò che caratterizza la lotta di quel periodo è la persecuzione inquisitoria, si cercò ancora una volta di rendere praticamente impossibile al Fogazzaro la comunione coi fedeli.*<sup>64</sup>

L'annuncio ufficiale della fondazione delle Letture veniva dato sul primo fascicolo del *Rinnovamento* con lo scritto di Fogazzaro *Per la verità*.<sup>65</sup>

In esso il discorso del rapporto tra verità scientifiche e verità di fede si intrecciava con la problematica relativa al ruolo di 'mediazione' degli intellettuali cattolici tra la Chiesa e gli intellettuali 'agnostici' della società secolarizzata nei quali, «[...] la fede non ha potuto, per difficoltà intellettuali e morali, sorgere».<sup>66</sup>

Riprendendo il tema già presente in altre sue opere<sup>67</sup> – e che era anche centrale nella tradizione del cattolicesimo liberale<sup>68</sup> – della auspicata 'conciliazione', nell'intimo delle coscienze, tra verità di

---

<sup>64</sup> Ivi, pp. 476-477. Tutta questa parte nell'edizione del 1934 veniva sostituita con il seguente brano. «Le *Letture* (alquanto confuse nel loro tentativo di accordo scienziato con la fede cristiana) furono denunciate dai vescovi lombardi come pericolose facendosi una colpa al Fogazzaro di averle istituite.» T. Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro*, Mondadori, Milano 1934, p. 452.

<sup>65</sup> Una nota di redazione informava, tra l'altro, che «[...] questo scritto del Fogazzaro può considerarsi l'annuncio ufficiale d'una fondazione di letture di carattere scientifico-religioso, per la quale egli ha costituito un fondo e un comitato dirigente.» A. Fogazzaro, «Per la verità», cit., p. 9 n.

<sup>66</sup> Ivi, p. 14.

<sup>67</sup> Nel romanzo *Il Santo*, come si dirà più avanti, ma specialmente nella raccolta di conferenze *Ascensioni Umane*, che ebbe anch'essa un certo successo editoriale. In quest'ultimo testo si tentava la conciliazione del pensiero di S. Agostino e di Darwin - ma anche quello di Rosmini con quello di Spencer - sulla base di un evoluzionismo spiritualista cristiano

fede e verità scientifiche, Fogazzaro nel suo scritto sostiene la necessità di un cambiamento di atteggiamento dei credenti e della Chiesa nei confronti del pensiero laico e dello Stato liberale.

Ciò per consentire ai moderni Pilato - cioè quegli intellettuali che non essendo pregiudizialmente anti-cristiani ma, anzi, affascinati dalla «bellezza morale» del Cristianesimo, e tuttavia, proprio in virtù della loro onestà intellettuale e morale, increduli di fronte alla Verità rivelata<sup>69</sup> – di avvicinarsi, a loro volta, senza pregiudizi al cattolicesimo.<sup>70</sup> Essi potrebbero diventare i più formidabili difensori del Cristianesimo.<sup>71</sup>

---

che fosse in grado di «[...] leggere la Rivelazione scritta nella storia del Mondo. Ecco ciò che indotti o timidi cristiani non hanno saputo comprendere.» A. Fogazzaro, *Ascensioni Umane*, Baldini, Castoldi & C.°, Milano 1899, p. XV. Scriveva inoltre nel *Proemio* del libro: «[...] E i felici che nel segreto dell'anima non han lottato mai per la fede sdegnano essi una ragione nuova di render gloria a Dio? Non basta. La convinzione che Iddio ha preparato con tanto immane lavoro, per la propria gloria, l'intelligenza e l'amore, è tale da infondere vita e verità alle pratiche della Religione. Atti senza intelligenza e senz'amore, quantunque abbiano forma religiosa, non sono atti religiosi, non possono piacere a Dio. Non può piacere a Dio che l'uomo, per timore di offenderlo, si astenga dallo scrutare i più alti problemi, si accontenti di una fede non più conveniente, nella sua forma, alle cognizioni scientifiche da lui possedute [...] Non gli può piacere che gli uomini cui spetta dirigere la Società umana, non abbiano intelletto dell'ordine ch'Egli le ha dato; non gli piace che la società civile si governi come se Dio non esistesse né che la società ecclesiastica si governi come se i naturali ordini della società civile non fossero sacri. Non gli piace che siano eletti a governare lo Stato uomini che non onorano Lui, non gli piace che uomini di scarso intelletto e di scarso sapere sieno eletti a governare la Chiesa.» Ivi, pp. XVI-XVII.

<sup>68</sup> Anche se la *Rassegna Nazionale*, il periodico che con più continuità rappresentava in Italia le posizioni del cattolicesimo liberale di fine ottocento, si occupava soprattutto dell'aspetto politico nei rapporti tra cattolicesimo e società contemporanea.

<sup>69</sup> A dimostrazione di non saper – o voler – cogliere, sin da subito, l'intento apologetico di Fogazzaro e dei suoi amici lombardi, il recensore del primo numero della rivista milanese – presumibilmente sempre Padre Rosa –, sul numero del 2 febbraio 1907 della *Civiltà Cattolica*, parafrasando lo stesso Fogazzaro, accusò i giovani redattori e lo stesso scrittore vicentino di essere *loro* dei moderni Pilato; e concludeva che invece che *Rinnovamento* la rivista avrebbe dovuto titolarsi *Acta Pilati*: «[Fogazzaro] s'accontenta di essere un nuovo Pilato e se i suoi amici si onorano di sì bel nome, tal sia di lui e di loro. Pilato chiese a Gesù: *quid est veritas?* Non perché gli calesse proprio della verità, ma così per darsi l'aria del filosofo ed avendo già nel suo pensiero che Gesù non poteva né dirgli, né molto meno essere la verità... [...] I nuovi Pilati non procedono altrimenti. Si mostrano appassionati della verità e scrivono molta retorica sulla necessità di cercarla, di conoscerla, di possederla, di *viverla*. Ma, sebbene cattolici, non la cercano nella Chiesa, per cercarla se ne mettono fuori. [...] muovono dalla Chiesa, come da un termine *a quo*, per trovare un'altra verità e fondare con essa una nuova civiltà cristiana [...] E il nuovo periodico, dove intendono maturare questi loro propositi, chiamano *Rinnovamento?* Che mai rinnoveranno costoro, se non i tristi esempi, onde abbonda la storia ecclesiastica, di riformatori senza missione? A quelle pagine meglio si converrebbe il titolo dell'antico apocrifo cristiano: *Acta Pilati*.» *La Civiltà Cattolica*, vol. I, quaderno 1359, Anno 1907, pp. 332-333.

<sup>70</sup> «I credenti distinguono poco l'incredulo che desidera invano la fede, dall'incredulo che la respinge orgogliosamente; gli agnostici poco distinguono il cattolico che professa, con ispirito di carità evangelica verso gli erranti, una fede illuminata, *rationabile obsequium*, dal cattolico che male rispetta il precetto di S. Paolo e combatte senza intelligenza né discrezione né carità per il bene della Religione e della Chiesa. Non correndo fra i due gruppi quasi altre relazioni che di ostilità provocate e condotte appunto dagli elementi meno buoni cui ciascuno è associato, ne segue che poco o nulla si conoscono a vicenda [...] perché sempre più li allontanano le mutue offese [...] Fuori dal Cattolicesimo non è chi sappia bene cosa Cattolicesimo sia. Uomini coltissimi mostrano una ignoranza scandalosa del suo interno, della sua dottrina [...] Dentro il Cattolicesimo altri uomini di animo buono e di vita pura ignorano dolorosamente l'interno delle anime dove la fede non ha potuto, per difficoltà intellettuali e morali, sorgere.» A. Fogazzaro, «Per la verità», cit., pp. 13-14.

<sup>71</sup> «Un'eletta di uomini di pensiero e di studio prende oggi di fronte al Cristianesimo l'attitudine di Pilato davanti a Gesù. [...] Essi vorrebbero salvare l'accusato. Ma l'accusato dice: «io sono la Verità». [...] Non gli credono, non sanno cosa la verità sia, non credono che l'uomo possa mai saperlo. Tuttavia una oscura voce interna parla in essi a favore dell'accusato. Dicono alla moltitudine urlante: «noi non troviamo che sia colpevole» ma lo dicono timidamente e poi chiudono la finestra. La moltitudine non li cura, benché, se il Cristianesimo fosse in procinto di perire, essi avrebbero potere di salvarlo, un potere superiore a quello dei legionari di Tiberio. L'adesione al Cristianesimo di tutti coloro che cercano sopra ogni cosa la Verità, ossia del fiore del genere umano, lo farebbe trionfare delle moltitudini nemiche quand'anche Iddio non mandasse legioni di angeli a disperderle.» Ivi, pp. 9-10.

La loro posizione risulta tanto più tragica in quanto anche riguardo alla scienza le certezze ormai vacillano.

La scienza, dopo il vaglio critico delle contemporanee analisi epistemologiche, stava anch'essa perdendo il suo carattere di absolutezza rispetto alla verità; la sua funzione andava, ormai, considerata come strumentale per l'azione e come apparato simbolico per interpretare la realtà, piuttosto che coglierne l'essenza.<sup>72</sup>

Penetrati dello spirito scientifico del nostro tempo [...] La condizione loro è particolarmente tragica perché incomincia a venir meno anche la loro fiducia nei mezzi di ricerca e di dimostrazione della Verità, che fino ad ora son parsi loro infallibili; nella ragione e nell'esperimento. Non solamente ripugna loro di accettare affermazioni senza valore scientifico, ma incominciano a diffidare del valore stesso di quelle conoscenze che fino ad oggi sono state credute verità obiettive, definitive, inconcusse. [...] Una nuovissima critica della scienza viene predicando che la Scienza stessa non ha un valore assoluto, che ha colla realtà solamente un rapporto lontano, che parte da postulati relativi alla comodità dell'azione pratica e del linguaggio, che ci permette di agire sulle cose e di parlarne, più che non ce ne riveli la natura.<sup>73</sup>

Sbagliano dunque quelle «anime» religiose - appagate dalla «pace» che procura loro la fede, e alle quali per una specie «d'inconscio pragmatismo [...] la felicità stessa del loro stato è validissima conferma della fede» - a chiudersi in una torre d'avorio invece di «recarsi nei rumori del mondo» perché «Lo spirito cristiano di carità vuole che si amino i nostri nemici e, perciò, che si conoscano; non essendo neppure pensabile un amore che non si curi di conoscere l'amato».<sup>74</sup>

Essi dovrebbero, invece, ricercare un punto d'incontro con gli uomini di scienza, per i quali la scienza stessa non costituisce una religione, sul comune amore per la verità,<sup>75</sup> in quanto «[...] gli

---

<sup>72</sup> Erano di quegli anni le teorie di critica della scienza, a cui Fogazzaro probabilmente si riferisce, di Poincaré, Duhem, Peano tra i fisici e i matematici, e di Le Roy, e, qualche anno prima, Boutroux, tra i filosofi, che mettevano in discussione, da prospettive diverse e sulla base delle contemporanee scoperte scientifiche, il rapporto scienza-realtà. Nello stesso primo fascicolo *Il Rinnovamento* riportava una introduzione a cura di Antonio Aiace Alfieri, al primo dei saggi del fisico Antonio Garbasso – che, tra l'altro, avrebbero dovuto, e lo sono stati in parte, pubblicati nell'ambito dell'iniziativa editoriale dello stesso Alfieri che poi non andò, come si dirà, completamente in porto, almeno non nelle dimensioni previste -, nella quale compare una bibliografia aggiornata delle opere di fisici e matematici, fondamentali testi della filosofia della scienza tra otto e novecento, tra le quali quelle di E. Mach, H. Poincaré, L. Boltzmann, Duhem, H. von Helmholtz, F. Enriques. «Fisici e matematici, e i primi più che i secondi, tornano ad occuparsi da qualche decennio di questioni generali; fenomeno certamente gradito e salutare per lo sviluppo ulteriore delle scienze fisiche, e forse anche meglio per l'avvenire e la dignità delle discipline filosofiche.» A. A. Alfieri, Introduzione ai «Saggi» di A. Garbasso, *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno I 1907, p. 50.

<sup>73</sup> A. Fogazzaro, «Per la verità», cit., p. 11.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 12-14.

<sup>75</sup> «Merito della Scienza [...] è non già di essersi preparata una religione sua propria [...] ma di aver divulgato un religioso rispetto della Verità nel campo di quei fatti cui è possibile osservare con i suoi metodi rigorosi e con i suoi strumenti di precisione» Ivi, p. 16.

uomini di fede non sarebbero tali se ammettessero la possibilità di una contraddizione tra la Verità scientifica e la Verità rivelata».<sup>76</sup>

Le Letture – che però ebbero vita breve - erano state organizzate per dare origine ad una vera e propria istituzione,<sup>77</sup> con incontri annuali tra «uomini di fede» e «uomini di scienza», per la diffusione della cultura religiosa, anche attraverso l'insegnamento pubblico della Storia delle Religioni, che tenesse però conto di «[...] quella introspezione del fatto stesso nelle anime viventi, che non può aver luogo con successo dove manchi la disposizione pacifica delle due parti.»<sup>78</sup>

Questo atteggiamento quasi sentimentale di Fogazzaro nel voler a tutti i costi trovare un'assonanza tra verità scientifiche e verità di fede, verrà evidenziato da Gallarati Scotti nella sua biografia dello scrittore, e costituirà, forse, un punto di distinzione del cattolicesimo liberale dal modernismo.

Per il modernismo, infatti, - ferme restando le differenze che via via si andranno sempre più definendo - il problema non si porrà più negli stessi termini.

Concepire la fede come 'sentimento' e le elaborazioni teologiche come espressione 'simbolica', mai del tutto adeguata, di questo sentimento, infatti, significa per i modernisti che l'esperienza religiosa 'sporge' sulle -necessariamente diverse nel tempo - elaborazioni intellettuali che mai potranno spiegare o 'comprendere' interamente il fenomeno religioso.

Fogazzaro venne subito indicato come il maggiore promotore e sostenitore della rivista milanese, ma sarà lo stesso suo biografo, Gallarati Scotti, a ridimensionarne l'influenza sul gruppo dei giovani redattori: «La verità è che il *Rinnovamento* nasceva in una sfera di simpatie, di uomini, di pensieri cui il Fogazzaro non era estraneo; ch'egli ne seguì le vicende con ansia e amore quasi paterni, per la sua amicizia con alcuno dei collaboratori; [...] Ma il *Rinnovamento* era sorto per volontà di quelli che affrontavano le responsabilità col loro nome e che non avrebbero mai accettato di essere tenuti per un filo da chi non si fosse esposto al fuoco con essi. Inoltre vi era tra l'indirizzo intellettuale del *Rinnovamento* e le preoccupazioni di riforme ecclesiastiche del *Santo* delle forti differenze e vi furono anche rispettosi dissensi, che, pur nella collaborazione, lasciarono gli editori perfettamente autonomi.»<sup>79</sup>

Da una lettera di Fogazzaro a M. Da Passano nel periodo delle trattative per la rilevazione della rivista si evince che lo scrittore vicentino avrebbe desiderato che l'operazione fosse portata a termine, ma, anche, che fu informato del progetto soltanto nel giugno del 1906.

---

<sup>76</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>77</sup> «Accompagnare l'azione all'idea, dentro i limiti delle possibilità nostre, ci parve doveroso. Alcuni di noi sono uomini di fede, altri sono uomini di scienza. Ci lega il comune proposito di lavorare per la Verità, per accrescerne il lume, per propagarne il desiderio e il culto.» Ivi, p. 17.

<sup>78</sup> Ivi, p. 15.

<sup>79</sup> T. Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro*, cit. (1920), p. 474. Questo passo anche nelle successive edizioni rimane inalterato.

Viene, inoltre, descritta la delicata posizione dei giovani aristocratici milanesi nei confronti delle rispettive famiglie d'origine, le quali non vedevano certo di buon occhio la realizzazione di una rivista che si prefigurava come fattore di aspro contrasto con la Curia romana. Oltre ad essere confermato lo speciale legame tra Fogazzaro e Gallarati Scotti.

[...] Sono dolentissimo ch'Ella non abbia potuto accordarsi con quei giovani. Come già Le scrissi, non conobbi il loro disegno che nel giugno scorso, passando da Milano. Sono giovani appartenenti a famiglie ricche ma non credo che possiedono molto denaro in proprio e certamente le loro famiglie non ne daranno loro per tale scopo. Alcuni di essi hanno invece veramente un raro valore intellettuale e morale. È un gran peccato che non si siano intesi. Non sarebbe possibile riprendere le trattative? Non potrebbe Lei accontentarsi di una quota negli eventuali utili futuri della Rassegna? Badi, io non ho la menoma autorizzazione a farle proposte, m'ispiro solamente al desiderio che s'intendano, desiderio ispiratomi alla sua volta dal mio interesse per la causa che soffrirà di questo mancato accordo, dalla considerazione grande che ho per Lei, dall'affetto strettissimo che mi lega allo Scotti. Per gli altri ho moltissima stima, ma li conosco appena. Lo Scotti ha per me da molti anni un'affezione quasi filiale.<sup>80</sup>

Del modernismo Fogazzaro diventerà, però, suo malgrado, il divulgatore più celebre, specialmente con il romanzo *Il Santo* che verrà iscritto all'Indice il 5 aprile 1906 insieme ai *Saggi di filosofia religiosa* (1903) del Laberthonnière.

L'atteggiamento della Chiesa nei confronti dello scrittore vicentino e della sua opera ha comunque toccato da vicino il gruppo di giovani milanesi, con alcuni dei quali, oltre il Gallarati Scotti, il Fogazzaro aveva rapporti di stretta amicizia.

Ed è probabile che soprattutto a partire da questo evento si sia fatta per loro più urgente la riflessione sul rapporto libertà-autorità nella Chiesa cattolica e, dunque, l'esigenza di una attiva opera per sostenere il rinnovamento religioso, appunto, per mezzo della rivista.<sup>81</sup>

Molto probabilmente l'idea della rivista - come si dirà più avanti - aveva preso corpo durante un incontro tra Alessandro Casati e Gallarati Scotti nello stesso mese di aprile del 1906.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> O. Confessore, «Sulle origini del *Rinnovamento*», in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, N° 2, Anno IV 1968, p. 337.

<sup>81</sup> Cfr. A. Monticone, «Alessandro Casati», in *Tre cattolici liberali. Alessandro Casati, Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini*, a cura di A. Pellegrini, Adelphi, Milano 1972, p. 152.

<sup>82</sup> Ciò risulta dalla lunghissima lettera da Vezia (9 fogli: 8 doppi, 1 singolo) del 31 luglio, senza anno. Alberto Monticone l'ha datata 1906, come d'altronde gli stessi curatori del catalogo delle lettere presenti nel Fondo Gallarati Scotti presso la biblioteca Ambrosiana. Cfr. A. Monticone, «Alessandro Casati», in *Tre cattolici liberali...*, cit., pp. 145-209. Si tratta di un'importantissima testimonianza dei momenti cruciali della preparazione della rivista, e dalla quale si può desumere il ruolo determinante di Alessandro Casati nell'idearla e nel progettarne le linee programmatiche. Fondo Gallarati Scotti, Biblioteca Ambrosiana.

Il testo della conferenza su *Le idee di Giovanni Selva* tenuta da Fogazzaro a Parigi, all'École des Hautes Études, il 18 gennaio 1907, e che avrebbe ripetuto qualche giorno dopo a Ginevra, veniva tradotto in italiano e pubblicato sul secondo fascicolo del *Rinnovamento*.<sup>83</sup>

Nei tratti essenziali di Giovanni Selva, l'intellettuale cattolico del *Santo*, molti riconoscevano il barone von Hügel,<sup>84</sup> che, come si vedrà, ebbe comunque un ruolo non secondario nel promuovere e sostenere nei momenti difficili il *Rinnovamento*.<sup>85</sup>

Scriva su di lui Prezzolini nel capitolo «I cattolici rossi» in *Cos'è il modernismo*: «Anello intermediario fra società inglese, tedesca e italiana, è il barone von Hügel [...] Ed anche anello di congiunzione fra le idee della filosofia dell'azione e quelle dell'immanenza storica, fra il metodo e la metafisica dell'immanenza. È uno dei modernisti più colti, e non gli è ignoto il metodo critico applicato alla storia ebraica come non gli è estranea l'opera dei grandi filosofi. Perciò i suoi scritti contano fra i più seri del movimento».<sup>86</sup>

Ma Fogazzaro, dopo aver spiegato che la conferenza altro non era che un'occasione per recuperare il senso vero del *Santo*, e in generale del suo pensiero, in seguito alla 'tempesta' provocata dalle distorsioni della campagna giornalistica fomentata dalla Curia romana, soprattutto in Italia, si accingeva a svelarne il nome.

«Giovanni Selva appartiene al mondo della realtà quanto voi ed io. Gli ho posto uno pseudonimo e adesso sto per smascherarlo, la prima volta, davanti a voi. Il suo nome vero è Legione. Egli vive pensa e lavora in Francia, in Inghilterra, in Germania, in America come in Italia. Porta la tonaca, l'uniforme come l'abito di società. Si mostra nelle Università, si nasconde nei seminari. Lotta nella stampa, prega nell'ombra dei monasteri. [...] È finalmente tutto ciò che un cattolico onesto può essere, con una sola eccezione: non è modernista. Odia la parola e la cosa. Gli basta largamente di essere moderno.»<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> Anche dal periodico lionese *Demain*, nato nel 1905 e aperto ai contributi di molti autori sospettati di modernismo, tra cui Murri, Semeria, Minocchi. Sabatier lo paragonerà a *Il Rinnovamento* e si attiverà di propagandarlo in Italia, e farà, d'altronde, la stessa cosa per il periodico milanese in Francia.

<sup>84</sup> L. Bedeschi, *Il modernismo italiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 128.

<sup>85</sup> Friedrich von Hügel, figlio di un diplomatico austriaco presso il Granducato di Toscana e di madre inglese, nasce a Firenze nel 1852; soggiornò per lunghi periodi in Italia, soprattutto a Roma. Dalla vastissima cultura, abbracciò diversi filoni di studio: storici, filosofici, religiosi. Esperto di studi biblici, fu una delle figure più rappresentative del rinnovamento religioso in ambito cattolico, costruì e mantenne una rete di relazioni con pressoché tutti i maggiori rappresentanti del movimento dei riformatori cattolici (e non solo cattolici) in Europa. Si dedicò particolarmente, in quei primi decenni del novecento, non solo agli studi biblici, ma approfondì, attraverso lo studio di mistici, la natura dell'esperienza religiosa. Pubblicò nel 1908, dopo uno studio durato circa dieci anni, un'opera su Santa Caterina da Siena: *The mystical element of Religion, as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*. Cfr. J. Steinmann, *Friedrich von Hügel. Sa vie, son oeuvre et ses amitiés*, Aubier, Paris 1962. Gallarati Scotti lo paragonò a Newman per l'influenza spirituale esercitata, e a lui dedicò uno dei suoi primi articoli sul *Giornale d'Italia* (23 aprile 1904) cfr. L. Bedeschi, *Due coscienze a disagio. Romolo Murri e Tommaso Gallarati Scotti (carteggio 1902-1912)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, p. 17.

<sup>86</sup> G. Prezzolini, *Cos'è il modernismo*, Traves, Milano 1908, p. 75.

<sup>87</sup> A. Fogazzaro, «Le idee di Giovanni Selva», *Il Rinnovamento*, fasc. II, Anni I 1907, pp. 130-131.

Moderno nel senso dell'anima giovane della Chiesa, «[...] quell'organismo colossale nel quale si dice nel mondo che ha le arterie ossificate dalla vecchiezza»<sup>88</sup>, ma che ha un fondo eterno di giovinezza vitale.

Selva rappresenta, all'interno della Chiesa, questa forza vitale che si esprime come corrente di idee ma che non mira a minarne le credenze «ma la sua attitudine verso il pensiero e le società contemporanee».<sup>89</sup>

Gli uomini che Giovanni Selva rappresenta non saranno mai degli «eretici» né degli «scismatici», e anche se le leggi della società religiosa, come quelle della società civile, possono non corrispondere alle loro opinioni, è comunque loro dovere prestare obbedienza.

Salvo che non si venga meno ai «diritti inviolabili e sacri della coscienza».<sup>90</sup>

Nel suo libro su Fogazzaro Gallarati Scotti aveva individuato, rispetto a questo testo – che secondo lui altro non era che una esposizione, in tono moderato, delle idee contenute nel *Santo*, ma depurate degli aspetti che più potevano urtare la gerarchia ecclesiastica<sup>91</sup> - i due registri tematici sui quali esso si sviluppava: la Chiesa e la carità.

Per il primo punto, Fogazzaro aveva sempre creduto che oltre la Chiesa visibile – verso la quale i cattolici che si sentono rappresentati da Giovanni Selva, riconoscono anche la funzione conservatrice necessaria a qualsiasi autorità -, al di là della vita, esistesse una Chiesa invisibile.

Chi dice *Chiesa*, dice una fratellanza unica che si stende nei secoli e al di là della vita, visibile senza dubbio alla superficie e nella sua azione esterna, ma il cui elemento invisibile è il più reale e il solo che conti, perché si può essere persino un dignitario o un pubblico difensore della Chiesa e non appartenere che di nome [...] e se l'affezione dei cattolici progressisti per la loro Chiesa non viene meno malgrado le amarezze e i sacrifici che sovente costa loro, egli è perché è loro sempre assicurato un rifugio nella regione invisibile dove si sentono membri, per la fede vivente e per la speranza immortale, di una fraternità conosciuto per intero da Iddio solo; posta al riparo da ogni offesa, e dalla quale nessuno al mondo, per potere ch'egli abbia, li può disgiungere nell'eternità.<sup>92</sup>

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 131.

<sup>89</sup> Ivi, pp. 131-132.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> «La conferenza non era un passo avanti sulla via per cui molti ormai correvano verso una separazione. Le idee del *Santo* vi erano riesposte, ma senza nessuno degli angoli che potevano aver urtato la tradizione più ortodossa; vi erano chiarite con molta arte e direi anzi con abilità se la parola non lasciasse sospettare alcunché di meno sincero. La sua fede era sempre quella del *Santo*.» T. Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro*, cit. p. 467.

<sup>92</sup> A. Fogazzaro, «Le idee di Giovanni Selva», cit., p. 133.

E, riguardo alla carità, riprendendo il tema a lui caro del rapporto scienza-fede e della loro armonia – esiste tra verità di fede e verità di scienza una «affinità segreta»<sup>93</sup> - sulla base del concetto stesso di verità, Fogazzaro afferma la superiorità della fede che è «certezza morale» fondata sull'amore rispetto alla «fiducia» intellettuale che gli scienziati ripongono sulle loro ipotesi.

«La loro attitudine [*scil.* degli uomini di fede] in faccia alla scienza è loro imposta dalla profondità della loro fede. Lo scienziato che aderisce con tutta l'anima a un'ipotesi luminosa sull'origine dei mondi, non teme i progressi della scienza; al contrario [...] si rallegra di ogni progresso scientifico, perché è sicuro che il crescere della luce accrescerà le probabilità di ciò che degli avversari chiamano forse un sogno senza valore. Ma una fiducia così grande appena può paragonarsi a quella di Giovanni Selva e dei suoi amici. L'ipotesi della quale vivono non è agli occhi loro una ipotesi, non è sorta dalla loro immaginazione né dalla immaginazione dei loro maestri, ha i caratteri di una certezza morale che non si può né combattere né comunicare per vie puramente intellettuali».<sup>94</sup>

Questa certezza è solo lontanamente paragonabile alla certezza «che ci viene durante la nostra infanzia dalla parola di una madre, o, più tardi, dalla parola della persona che ci ama di amore. La certezza dell'amore né domanda né desidera prove sensibili, fatte di esperienza e di ragionamento».<sup>95</sup>

Negli anni sessanta, Michele Ranchetti, malgrado le affermazioni del Gallarati Scotti riportate sopra, ravviserà in Fogazzaro - insieme al barone von Hügel - il maggiore ispiratore e 'formatore' dei giovani aristocratici milanesi, più di quanto non lo siano stati i religiosi come don Brizio Casciola<sup>96</sup> e i barnabiti Semeria e Gazzola. E non è da escludere che anche questi ultimi - come Fogazzaro e von Hügel<sup>97</sup> - abbiano, sebbene in forma anonima, collaborato con la rivista milanese.<sup>98</sup>

---

<sup>93</sup> Ivi, p. 134.

<sup>94</sup> Ivi, pp. 133-134.

<sup>95</sup> *Ibidem.*

<sup>96</sup> Come nella figura di von Hügel alcuni avevano visto il Giovanni Selva del *Santo*, così don Brizio Casciola, prete umbro, a qualcuno ricordava il protagonista del romanzo, il Santo, vale cioè, Benedetto, vale a dire Piero Maironi. Scrive Prezzolini su di lui: «Non è impossibile che il Santo abbia avuto un'ispirazione dalla storia di Don Brizio Casciola, già a Roma, ora vicino a Milano, apostolo di un'azione evangelica per i bambini poveri di Trastevere, poi d'una colonia tolstoiana a Monte Mario [...] Don Brizio Casciola non ha mai preso parte al movimento modernista, se non con un opuscolo anonimo, del resto, approvato dall'autorità ecclesiastica.» G. Prezzolini, *Cos'è il modernismo*, cit., p. 91. Fogazzaro, comunque, dimostrava ammirazione nei suoi confronti: «Don Brizio Casciola (1871-1957), la cui sconcertante scelta politica nell'ultima guerra (fu tra i pochi sacerdoti che si schierarono con la repubblica di Salò) ha fatto dimenticare i meriti giovanili, è una delle figure più caratteristiche del movimento religioso in Italia in quegli anni. Fogazzaro, scrivendo al Giacosa nel 1903, ne parla con entusiasmo: «Una grande natura umana, [...] Egli mi riempie di ammirazione e di reverenza» *Lettere scelte*» P. Scoppola, *Crisi modernista...*, cit., pp. 88-89 n. Frequenti erano i contatti e gli incontri tra Don Brizio e i giovani del *Rinnovamento*, anche prima che il sacerdote si trasferisse ad Erba, nel 1909, tanto che il card. Ferrari, al suo arrivo nella diocesi, gli creò non poche difficoltà. «Nella lotta contro il modernismo nella sua diocesi, il card. Andrea Ferrari, arcivescovo di Milano, ebbe a fronteggiare tre casi clamorosi: il caso de *Il Rinnovamento* e del gruppo che lo esprimeva, il caso del p. Gazzola prevosto di S. Alessandro e il caso di don Brizio Casciola. L'ultimo caso, per essere stato il meno rumoroso, non è stato tuttavia il meno significativo. Quando nell'ottobre del 1909, trasferì la sua colonia agricola da Osio sotto, nella diocesi di Bergamo, ad Erba, appartenente alla diocesi di Milano, don Brizio Casciola era già conosciuto nell'ambiente milanese: oltre che dalla sua frequente presenza nella città e dalla sua attività religiosa e culturale con letture e conferenze, nonché dalla sua ben nota amicizia coi giovani de *Il Rinnovamento*, egli era stato preceduto da una esauriente informazione segreta, nei suoi confronti [...] Fu

[di Gazzola] si conservano, raccolte da una fedele, alcune prediche tenute in Sant’Alessandro; ed in esse, infatti, è cenno ai temi tradizionali al moto riformatore ed al «Rinnovamento» cari, quale la cultura necessaria ad intendere ed a ragionare il cristianesimo, la necessità di non considerare il messaggio evangelico come una semplificazione troppo radicale delle difficoltà in cui si dibatte l’uomo moderno, l’opportunità di non ritenere estraneo al Cristo, appunto il carattere proprio del mondo moderno, perché la confessione di fede sia radicale e non si operino adesioni parziali nel solo ambito del sentimento, e così via. Ed in tali prediche, è vero, si risente un clima spirituale affine a quello che affiora da alcune pagine del «Rinnovamento», in particolare da quelle dovute al Fogazzaro, così come simili appaiono alcune sentenze della raccolta curata dagli amici e intitolata *Paterno spirito*: ma sono pensieri isolati, a volte di notevole finezza, di tono quasi sempre moderato, di una spiritualità sofferente e restano tuttavia testimonianze troppo scarse per giudicarne l’importanza nella formazione del gruppo milanese e per la sua condotta.

I veri ispiratori rimangono von Hügel e Fogazzaro.<sup>99</sup>

*Paterno spirito* è una raccolta di pensieri tratta da scritti, conversazioni, prediche di Padre Gazzola. Per molto tempo si pensò che essi furono raccolti a cura di Gallarati Scotti, e che fosse lui l’autore dell’introduzione che racconta le fasi più drammatiche della vita del barnabita ed il suo percorso intellettuale e religioso. Solo, più tardi, nel 1938, dichiarò di esserne stato autore, don Pietro Stoppani.<sup>100</sup>

---

così che quando egli chiese alla curia milanese il permesso di celebrare messa, sorsero le prime difficoltà e il cardinale gli fece «il viso dell’arme, dando a vedere intenzioni ostili». [citazione, quest’ultima, da una lettera a Gallarati Scotti]» F. Aronica, a cura di, «Documenti su Don Brizio Casciola», in *Fonti e documenti*, vol 2, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Argalia, Urbino 1973, p. 474.

<sup>97</sup> Von Hügel vi scrisse, a partire dal fasc. del febbraio 1908, la prima delle quattro parti, pubblicate poi in fascicoli successivi, di un lungo saggio su Loisy, *L’Abate Loisy e il problema dei Vangeli Sinottici*.

<sup>98</sup> Per quanto riguarda Casciola c’è un preciso riferimento alla collaborazione (soprattutto recensioni), in una lettera inviata dal prete umbro a Gallarati Scotti nel febbraio 1907. «Impostai l’altra sera la nota mia per il *Rinnovamento* e forse l’avrai vista anche tu. È cosa arida e qualche volta tecnica, una lettura non dilettevole, per pochi. Ma forse non si poteva – o certo io non ho saputo – fare altrimenti. Ho vari libri fra mano. Spero di trovare il tempo a recensirli. Da voi attendo riviste o meglio una nota di riviste fra cui sceglierei in conformità con le mie attitudini mentali.» «Carteggio Casciola-Gallarati Scotti», a cura di N. Raponi, in *Fonti e documenti*, vol. 2°, Centro Studi per la Storia del Modernismo, cit., p. 268. Non è facile individuare la nota di cui sopra, potrebbe anche non essere mai stata pubblicata, ma, tra tutte le note e recensioni dei due fascicoli successivi alla data della lettera, la più probabile sembra essere la recensione, a firma *r. s.*, di un articolo sul Vangelo di Giovanni apparso, a sua volta anonimo, sulla *Rivista Rosminiana* del dicembre 1906-febbraio 1907. Firmus, «La spiritualità del quarto Vangelo», in *Il Rinnovamento*, fasc. 3, Anni I 1907, pp. 388-392.

<sup>99</sup> M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, cit., p. 199.

<sup>100</sup> «[...] nipote del più celebre abate Antonio Stoppani [...] autore del noto volume *Il Bel Paese* e di un altro non meno importante volume intitolato *Il Dogma e le scienze positive*, pubblicato nel 1882 [...] – in pieno trionfo del positivismo – nel quale si sosteneva la necessità da parte della cultura cattolica di approfondire lo studio delle scienze sacre e profane per mostrare la compatibilità tra il pensiero scientifico e il dogma, cioè tra le verità razionali e le verità di fede.» N. Raponi, «Padre Piero Gazzola: una sofferta testimonianza di cultura e di fede», in *Barnabiti Studi*, N° 15, Anno 1988, p. 74.

In questi frammenti non è difficile riconoscere la fonte dalla quale attinsero i giovani del rinnovamento le motivazioni profonde del loro percorso religioso, morale e intellettuale che portò al progetto della rivista.

Scrivendo Gazzola: «Il cattolicesimo prima è *vita* e poi una dottrina. Appunto perché è vita, supera e vince difficoltà insormontabili alla dialettica. Ma per chi non è interamente religioso la vita sfugge, e non rimane che un complesso di dottrine, un sistema che pare si sgretoli sotto l'azione dissolvente della critica. Per questo abbiamo tanto bisogno di vivere intensamente il cristianesimo. Dicono i geometri che le parallele si incontrano all'*infinito*. Spingiamo la carità (la pietà, la fede) e la scienza all'*infinito*, ed ogni conflitto cesserà come nella natura divina, dove l'amore e la cognizione sono proprio all'*infinito*.»<sup>101</sup>

E, più avanti: «[...] il mistero incombe sulla nostra esistenza; gli antichi dicevano il *destino*. Il destino è il trascendente fuori di noi che inesorabilmente ci schiaccerebbe se dentro di noi non fosse pure immanente il divino. La lotta fra il divino trascendente e il divino immanente è il mistero della vita: mistero tragico e solenne. Ma questa lotta dovrà comporsi; lo stesso divino che opera fuori e dentro di noi deve pure accordarsi con sé medesimo. Avere una Fede vuol dire appunto questo: essere persuasi che l'accordo sarà.»<sup>102</sup>

Nelle prediche di Gazzola frequenti erano, poi, i richiami all'ecumenismo cristiano e non mancavano neanche significativi rimandi alle religioni orientali. E anche di quest'ultima suggestione resterà traccia nei fascicoli del *Rinnovamento*, dove compariranno tra i primi studi fatti in Italia su filosofie e religioni orientali e le prime traduzioni italiane di testi buddistici direttamente dai pali.

Gallarati Scotti affermerà che, forse, la prima ispirazione del *Rinnovamento* era venuta proprio da Padre Gazzola;<sup>103</sup> e Casati scriverà di lui, nel 1952, facendo il necrologio di Jacini: «[...] un dotto Padre barnabita piacentino per nascita [*i. e. Gazzola*], ma da lunghi anni di stanza in Milano, che lo aveva preso a ben volere [*i. e. Jacini*] e che il rigore di metodo della critica scritturale temperava nella predicazione ascoltattissima con l'afflato religioso di un Newman non del teologo controversista e del teorico della grammatica e dell'assenso, ma dell'assertore della propria fede e meditante senza fine sulle pagine del Vangelo, conscio che quanto più la si vede lontana dai suoi effetti, tanto più inesauribile e sublime appare la missione di Cristo.»<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> P. Gazzola, *Paterno Spirito. Pensieri*, Bestetti & Tuminelli, Roma 1918 – ristampa anastatica -, pp. 9-10.

<sup>102</sup> Ivi, p. 16.

<sup>103</sup> Cfr. L. Bedeschi, *Modernismo a Milano*, cit., p. 36.

<sup>104</sup> A. Casati, *Saggi Postille e Discorsi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1957, p. 278.

Secondo Fonzi, furono proprio Semeria e Gazzola, dunque, i più diretti ispiratori dei giovani redattori.<sup>105</sup>

Semeria, che Gallarati Scotti aveva cominciato a frequentare, insieme a Casati, durante gli studi a Genova, dove si era laureato con una tesi sulla repubblica ideale secondo Platone, allo studio del quale era stato avviato da Francesco Acri «[...] i cui scritti permeati di un vivo senso religioso lo avevano profondamente interessato».<sup>106</sup>

Gazzola, «in quanto rosminiano [che] in filosofia già trascendeva il Rosmini in una apertura sui nuovi problemi e le nuove correnti di idee»,<sup>107</sup> può essere considerato non soltanto il ‘padre spirituale’- e per alcuni di loro, tra cui Gallarati Scotti, anche il confessore<sup>108</sup> – ma, inoltre, l’intellettuale che più direttamente ha ispirato i giovani riformatori milanesi; proprio perché – diversamente da Fogazzaro che rappresentava gli epigoni del cattolicesimo liberale del XIX secolo<sup>109</sup> – Padre Gazzola, benché mantenesse un profilo ‘moderato’,<sup>110</sup> era, forse, più vicino ai problemi e agli uomini del suo tempo, alla «corrente radicale dei giovani del «Rinnovamento»».

Anzi, si può affermare, secondo N. Raponi, che egli, per il periodo in cui avvenne e la qualità della sua preparazione culturale, abbia influito sulla formazione dello stesso Semeria non solo rispetto all’approccio scientifico nel campo degli studi biblici, ma anche alla sensibilità, per così dire, ‘pastorale’ nei confronti di quei laici che per il loro livello intellettuale difficilmente si sarebbero adattati alla catechesi tradizionale

Qualche volta si tende troppo facilmente ad assimilare le due figure, la personalità culturale di Gazzola e di Semeria; ma occorre tener presente che la formazione di Gazzola avviene un decennio prima di quella di Semeria e in un contesto culturale diverso: quella di Gazzola

---

<sup>105</sup> «[...] non mi sembrano affatto convincenti gli argomenti usati da Michele Ranchetti [...] per negare a Gazzola e a Semeria la qualifica di ispiratori del *Rinnovamento*, ch’egli vuole attribuire solo ai laici Von Hügel e Fogazzaro; direi anzi che proprio da quei due sacerdoti sono forse venute le più appassionate esortazioni a iniziare la rivista e poi a continuare la pubblicazione, ad assumere posizioni audaci e a difenderle.» F. Fonzi, «Stefano Jacini Junior e il «Rinnovamento»», *Rassegna Storica del Risorgimento*, fasc. II, Anno LVI aprile-giugno 1969, pp. 185-186.

<sup>106</sup> N. Raponi, *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura*, cit. p. 96. Dopo le dimissioni dalla direzione della rivista, nel dicembre 1907, e prima di partire per l’Egitto e la Palestina, Gallarati Scotti tenne una conferenza su Socrate a Napoli, della quale rimane solo traccia negli articoli dei quotidiani dell’epoca. Essa, secondo Raponi, risentiva dell’influenza degli studi di Acri su Socrate «[...] la conferenza su Socrate, che si ispirava in parte alle idee del vecchio maestro bolognese, mirava principalmente a presentare la superiorità della fede religiosa sulla filosofia.» *Ibidem*. Nell’ultimo fascicolo del *Rinnovamento* verrà pubblicato un articolo commemorativo di Francesco Acri: L. Ambrosini, «Un filosofo mistico e dialettico: Francesco Acri», *Il Rinnovamento*, fasc. V-VI, Anno III 1909, pp. 313-368.

<sup>107</sup> T. Gallarati Scotti nella commemorazione di Alessandro Casati in *Saggi, postille e discorsi di Alessandro Casati*, cit., p. 13.

<sup>108</sup> Cfr. N. Raponi, «Tommaso Gallarati Scotti. Appunti per una biografia», in *Tre cattolici liberali. Alessandro Casati, Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini*, (a cura di A. Pellegrini), Adelphi, Milano 1972, p. 95.

<sup>109</sup> Scoppola vedeva nella «[...] figura di Antonio Fogazzaro [...] nella sua evoluzione di pensiero, nei suoi vari e mutevoli interessi, favoriti da una vigile sensibilità di artista, [...] l’elemento di unione e di passaggio fra il vecchio e il nuovo, fra il conciliatorismo che si estingue e la corrente radicale dei giovani del «Rinnovamento»». P. Scoppola, *Crisi modernista...*, cit. p. 170.

<sup>110</sup> Rispetto, ad esempio, a don Brizio Casciola, ma anche allo stesso Semeria.

negli anni del massimo successo del positivismo, della critica più radicale al cristianesimo in nome della scienza, mentre negli anni della formazione di Semeria è già cominciata la parabola del positivismo, alla quale contribuiscono da un lato l'affermarsi della filosofia marxista nella veste datale soprattutto dal Labriola,<sup>111</sup> e dall'altro la ripresa delle correnti spiritualiste e idealiste. Si può invece dire che Gazzola abbia influito nella formazione di Semeria, a cominciare proprio dal campo degli studi biblici. Ma è verosimile che vi abbia influito anche mostrando l'esigenza di aprire la catechesi e la predicazione a temi nuovi rispetto alla catechetica tradizionale, indirizzandosi alle varie categorie di persone secondo il loro stato di vita, la loro collocazione sociale, il loro impegno professionale.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Semeria frequentò all'Università di Roma i corsi di Labriola.

<sup>112</sup> N. Raponi, «Padre Pietro Gazzola: una sofferta testimonianza di cultura e di fede nella crisi religiosa tra ottocento e novecento», in *Barnabiti Studi*, cit., p. 83.

### 1.3 Cattolicesimo liberale e modernismo

Fogazzaro, nonostante che dalla sua fede ‘rosminiana’ anche lui si fosse avvicinato alla filosofia dell’azione,<sup>113</sup> restava comunque un erede del cattolicesimo liberale e perciò, per molti aspetti, lontano da alcune posizioni dei rinnovatori.

Nei suoi riguardi, secondo Bedeschi, è più opportuno «parlare di liberal-cattolicesimo anziché di modernismo»<sup>114</sup> perché non avrebbe accolto alcune istanze del modernismo: quella di considerare la Chiesa come un realtà spirituale che si realizza progressivamente, la concepiva, invece, come una società – almeno nella sua componente ‘invisibile’ - arrivata e perfetta;<sup>115</sup> e quella rispetto alle nuove acquisizioni critico-esegetiche, che non rappresentavano per i modernisti un semplice aggiornamento ‘tecnico’ dell’ortodossia, ma contribuivano a rifondare la fede.

Se vie erano, dunque, tra cattolicesimo liberale e modernismo, degli aspetti di continuità nella comune concezione rispetto al potere temporale della Chiesa e alla politica ecclesiastica, nei confronti del rapporto scienza-fede, e soprattutto con Fogazzaro, sul primato dell’azione; una soluzione di continuità si poteva individuare, forse – oltre che riguardo alle posizioni politiche che saranno radicali, democratiche e ‘socialiste-cristiane’ nel modernismo, di contro a quelle conservatrici, come si è detto, dei cattolici liberali - nel concetto, proprio dei modernisti, esclusivamente religioso e pre-politico, dell’evoluzione progressiva dei dogmi, a partire dalle, e nelle, coscienze.

È bene precisare che il modernismo non va confuso col liberalcattolicesimo, come non di rado avviene per via di una certa somiglianza di linguaggio che ricorre in entrambi (clericalismo e potere temporale), oppure di qualche convergenza di giudizio circa la politica ecclesiastica (Stato-Chiesa e autonomia della scienza). Senonché dietro queste ambigue e leggere consonanze stava una fondamentale divergenza. Infatti i due movimenti partivano da concezioni ecclesiologiche diametralmente opposte per tacere d’altro. Il liberalcattolicesimo, che aveva preoccupazioni eminentemente politiche, concepiva la Chiesa come una società compiuta e giuridicamente perfetta, a differenza del modernismo che invece, avendo preoccupazioni prepolitiche o metapolitiche, la considerava una realtà spirituale realizzantesi progressivamente nel tempo; il primo sentiva la questione critico-esegetica come un aggiornamento tecnico della «ortodossia» tradizionale, mentre il secondo ne faceva la

---

<sup>113</sup> Scriveva Casati a Gallarati Scotti: «[...] il Fogazzaro, partendo dalla sua fede rosminiana, - attraverso una serie di tentativi e di esperienze, alcuni di dubbio risultato (il combinare i dogmi del cattolicesimo con le nuove vedute di una filosofia naturalistica) giungeva a rifarsi un’anima nuova, assorbendo la parte migliore delle nuove dottrine dell’azione (Blondel, Laberthonnière).» Lettera da Veizia, 31 luglio 1906.

<sup>114</sup> L. Bedeschi, «Fogazzaro e il modernismo», in *Antonio Fogazzaro le opere e i tempi*, a cura di F. Bandini e F. Finotti, Accademia Olimpica, Vicenza 1994, p. 208.

<sup>115</sup> Cfr. quanto riportato sopra dal testo della conferenza *Le idee di Giovanni Selva*, dove afferma che la corrente riformatrice «[...] che sale adesso nel grembo della Chiesa e che, se arrivasse al Capo, potrebbe modificare profondamente non già le sue credenze, ma la sua attitudine verso il pensiero e le società contemporanee.» A. Fogazzaro, «Le idee di Giovanni Selva», cit., pp. 131-132.

propria base per una rifondazione della fede non necessariamente coincidente con la formulazione della teologia ufficiale. [...] Tutt'al più si sarebbe potuto dire che il liberalcattolicesimo sentiva qualcosa che lo avvicinava al modernismo moderato, mai a quello radicale.<sup>116</sup>

Più stretto indubbiamente il legame di Fogazzaro con la corrente 'moderata' del movimento riformatore rappresentata dal *Rinnovamento*. Ma i giovani scrittori del periodico milanese sono andati oltre nell'approfondimento delle tematiche care all'autore del *Santo*, anche rispetto a una rilettura del pensiero cattolico liberale dell'ottocento, specialmente il Gioberti della *Riforma cattolica*.

«[...] quello che in Fogazzaro è semplice enunciazioni di aspirazioni più o meno sentimentali diverrà, nelle pagine della rivista, oggetto di ricerca e di studio approfondito. Continuità di ispirazione, dunque, ma in un impegno nuovo, di giovani consapevoli delle esigenze di un mutato clima di pensiero: il Fogazzaro, dopo aver contribuito all'aggancio tra due mondi e due generazioni, sarà presto un isolato e quasi un sorpassato. Dopo la condanna della rivista egli si ritirerà dall'impresa, alla quale aveva non poco contribuito: il suo nome non comparirà più sul «Rinnovamento» e lo scritto *La parola di D. Giuseppe Flores*, destinato alla rivista, sarà pubblicato dal discepolo Gallarati Scotti più tardi quasi come un testamento spirituale del maestro.»<sup>117</sup>

Nel saggio *La riforma cattolica di Vincenzo Gioberti*<sup>118</sup> Gallarati Scotti esamina gli aspetti ancora 'vitali' del pensiero di Gioberti nei quali, secondo lui, il movimento riformatore si poteva riconoscere.

*La Riforma Cattolica della Chiesa* suscita una speciale attrattiva nel giovane direttore del *Rinnovamento*. Anche Fogazzaro, nella conferenza parigina di cui sopra *Le idee di Giovanni Selva*, aveva rilevato il valore di quest'opera (insieme a quella di Rosmini, *Le cinque piaghe della Chiesa*) ma per sottolinearne gli aspetti che incontestabilmente rivelavano l'atteggiamento di obbedienza dei due filosofi alla Chiesa e al Papato.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> L. Bedeschi, *Il modernismo italiano*, cit., p. 24.

<sup>117</sup> P. Scoppola, *Crisi...*, cit., p. 184.

<sup>118</sup> T. Gallarati Scotti, «La riforma cattolica di Vincenzo Gioberti», *Il Rinnovamento*, fasc. 2, Anno I 1907, pp. 166-182.

<sup>119</sup> «[...] Vincenzo Gioberti [...] lavorò qui, dove poco dopo venne a morire, ad uno studio sulla Riforma cattolica della chiesa, che non ebbe il tempo di compiere. Non n'è rimasto a noi che un abbozzo, dove vividi lampi di luce balenano a traverso le nebbie; non ostante alcune violenze di linguaggio, l'autorità di Roma e del Papato vi è esaltata da un capo all'altro. Se Gioberti mirava soprattutto a una riforma intellettuale della Chiesa, il suo emulo in filosofia, Antonio Rosmini [...] ne denunciava le piaghe morali nel celebre opuscolo: «*Le cinque piaghe della Chiesa*». Nessuno fu più devoto di Rosmini all'autorità della Santa Sede, ed egli ne diede la prova sottomettendosi al decreto dell'Indice che colpì il suo libro.» A. Fogazzaro, «*Le idee di Giovanni Selva*», cit., p. 139.

È una raccolta di frammenti pubblicata insieme ad altre sue opere postume a cura di Giuseppe Massari dagli editori Botta di Torino nel 1856.<sup>120</sup>

Gallarati Scotti introduce l'analisi dell'opera di Gioberti con un excursus di carattere ermeneutico: la frammentarietà stessa del testo, a suo parere, come opera 'incompiuta' ma che rappresenta la più densa sintesi delle riflessioni maturate negli anni, è da preferire alle opere complete rivedute e 'riflesse' perché rende possibile ad ogni nuova lettura, attraverso una sorta di 'circolo ermeneutico', appunto, nuove interpretazioni.

«[...] la morte è qualche volta generosa coi filosofi quando interrompendo un loro lavoro non permette che essi ne snaturino con la forma riflessa l'intensità dell'ispirazione prima [e poi...] è precisamente in quel procedere a scatti nella verità, come per baleni che illuminano a gran tratti orizzonti bui, che la lettura diventa una concreazione, e il libro letto è rileggibile sempre come cosa nuova».<sup>121</sup>

Il resto della produzione del filosofo torinese, rimane confinata nel periodo storico nel quale è nata, ci commuove come solo ricordo e perde, dove c'erano, anche gli aspetti polemici ma è «collegata a una forma di pensiero e a una psicologia che solo artificialmente potremmo suscitare in noi.»<sup>122</sup>

Non solo *Il primato degli italiani* è ormai così lontano dalle 'concezioni' nazionali e dall'amor patrio contemporanei allo Scotti,<sup>123</sup> ma anche l'aspra polemica con Rosmini «non ha più eco nelle scuole filosofiche contemporanee [...] tra l'idealismo dell'uno e l'ontologismo dell'altro il tempo ha gettato un ponte di luce serena per cui il pensiero del Gioberti non sembra più in antitesi con quello del Roveretano, e i suoi volumi contro l'idealità dell'essere oggetto in difesa del valore del Primo ontologico rimangono come un documento della congenita limitazione del filosofo che vedendo solo da un lato e in punto le idee, combatte spesso con più acredine che gli è in fondo vicino e gli dovrebbe essere amico.»<sup>124</sup>

Altre opere, *Il Gesuita moderno* e i *Prolegomeni*, non rappresentano ormai altro che un documento 'psicologico' delle condizioni religiose d'Italia nel secolo diciannovesimo.

---

<sup>120</sup> Nel suo scritto «Il modernismo e l'enciclica *Pascendi*» - uscito su *La Critica*, Anno VI 1908, poi ripubblicato in volume insieme agli altri saggi sul modernismo, *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, Ed. Gius. Laterza & Figli, Bari 1909 - Gentile riconosceva prontamente al Gallarati Scotti «[...] il merito di aver riesumato la *Riforma cattolica* del Gioberti, in cui tutto ciò, che di vero vengono propugnando oggi i modernisti, trovasi già anticipato», qui nella terza edizione riveduta, vol. XXXV delle *Opere*, Sansoni, Firenze 1962, p. 67.

<sup>121</sup> Ivi, p. 166.

<sup>122</sup> Ivi, p. 168.

<sup>123</sup> «[...] i problemi che ci agitano sono così nuovi, le finalità verso le quali tendiamo sono di ordine così universale, che *Il primato degli italiani*, pur scuotendo alcune fibre vive del nostro sentire italico, è nel suo complesso un'opera letteraria [...] che solo artificialmente potremmo risuscitare in noi» *Ibidem*.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

Anche la polemica contro il ‘gesuitismo’, che Gallarati Scotti condivide, è ormai datata. La verve polemica del Gioberti, se denotava la sua passionalità «che fu tanta parte, lui vivo, della sua azione sui contemporanei, è ragione di oblio per lui morto.»<sup>125</sup>

La polemica può essere anche ‘artistica’ ma il suo destino è di invecchiare velocemente.

Soltanto chi non cerca consensi immediati, chi scrive per un «lettore ideale [...] vive oltre la sua generazione, e in qualche modo rinasce di età in età e agisce più sui lontani che sui vicini.»<sup>126</sup>

Il volumetto sulla *Riforma cattolica*, invece, non sembra portare traccia di cinquant’anni trascorsi perché come tutti i grandi libri densi di ‘pensiero’ «fioriscono appunto quando cadono le fronde caduche di ciò che è più appariscente.»<sup>127</sup>

Questo testo rappresenta il testamento religioso del Gioberti, cominciato nel 1848, ma scritto in gran parte durante gli anni d’esilio. «Qui non c’è più né il Guelfo del *Primato*, né il ghibellino cattolico del *Rinnovamento* [non] lo scrittore che ama la verità che dà fama [...] né il letterato dalla frase magnifica [...] E’ un uomo nuovo che parla [...] e che sentendo vicino il silenzio eterno vuol riassumere a se stesso le ragioni della sua fede nella vita della Chiesa e rispondere alle mille interrogazioni della coscienza sulla sua partecipazione reale al cattolicesimo.»<sup>128</sup>

Agli amici, «come il Pallavicino», Gioberti aveva una volta detto, non potendo più eludere la loro curiosità, «Il mio cattolicesimo non è il cattolicesimo ufficiale di Roma».

Questa ammissione, secondo Gallarati Scotti, costituiva il problema supremo della fine della sua vita, e proprio nell’opera a cui stava lavorando, la *Riforma*, appunto, andrebbe rintracciata la prospettiva dalla quale egli viveva la sua fede nel rapporto con la Chiesa, il suo modo di intendere la Chiesa stessa. Che si distingue dalla «scuola mistico catastrofica» rappresentata in quel periodo da Mazzini, perché, anche se indipendente da Roma, «la sua indipendenza non volle mai avere carattere di ribellione alla essenza del cattolicesimo [...] egli sentiva che nella Chiesa romana c’è qualcosa di indistruttibile».<sup>129</sup>

Il suo riformismo affonda le radici nella stessa Chiesa, che è un vero organismo che si ‘evolve’, che vive nel presente, ma anche nel passato e nel futuro.

Nella Chiesa romana Gioberti coglieva qualcosa di indistruttibile, e ogni tentativo di rinnovamento doveva avvenire all’interno di essa.

Annichilire una fede negli individui era cosa facile, ma impossibile costruirne una artificialmente «come i riformatori protestanti avevano fatto, senza tener conto dello sviluppo storico della Chiesa, che è un vero e proprio organismo vivo della vita di milioni di coscienze nel passato e nel

---

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> *Ivi*, pp. 169-170.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 170.

presente». <sup>130</sup> Una grande esperienza collettiva che vive, come organismo, della stessa vita di «un fiore che sboccia» o di un «filo d'erba» e che l'uomo non può creare artificialmente; «[...] e in nome di questa vita condannava da un punto di vista puramente filosofico tutti quelli, da Lutero a Lamennais, che avevano preteso orgogliosamente di sostituire la loro piccola esperienza religiosa personale, alla grande esperienza collettiva «della specie»». <sup>131</sup>

Il riformatore sa che quella contemporanea è una Chiesa 'potenziale'; le sue forme contingenti non sono pienamente cattoliche, ma la 'cattolicità', l'universalità effettiva è un 'dover essere' ideale che si concretizzerà solo quando avrà abbracciato tutte le istituzioni, tutte le idee e l'intero mondo. «Per lui la vera posizione intellettuale del riformatore estragerarchico ma non antigerarchico era quella di chi sa che la Chiesa non è «oggi che una totalità e universalità potenziale», ma deve tendere nell'avvenire a identificarsi «con l'idea di cosmo» e con «l'enciclopedia e civiltà umana», abbracciando il globo per essere «il vincolo dialettico, il principio produttivo e il contenente di tutte le idee e di tutte le istituzioni». Pure riconoscendo, studiando e denunciando errori, vizi e difetti [...] il vero istauratore avrebbe sempre dovuto tener presente che «essi variano, passano e non sono cattolici» ma necessità fatale in un organismo [...] plasmato d'uomini e per gli uomini. E mi pare che riassumesse il suo pensiero in proposito con una immagine: «L'uomo vivo è soggetto a malattie e disastri più di una statua»». <sup>132</sup>

Se però la *Riforma* di Gioberti non ha niente a che fare con quella protestante, non è per questo soltanto – nonostante sia presente anche questo aspetto – una riforma «disciplinare, pratica» ed «esteriore» come poteva esserlo quella auspicata da Rosmini nelle *Cinque piaghe*.

A differenza di Rosmini egli non avrebbe saputo 'numerare' i problemi 'visibili' nell'organizzazione ecclesiastica. La sua era «una riforma di pensiero», perché non nella Chiesa 'materiale' «ma nella mente degli uomini che la pensano e che credono egli scopriva l'origine prima di ogni corruzione del cattolicesimo e la ragione intima del suo decadere nella civiltà moderna». <sup>133</sup>

Restava da dimostrare come soddisfare le diverse aspirazioni religiose, recuperando la perduta flessibilità, in accordo con le formule della Chiesa. «Perché la vera ragione del silenzioso e continuo esodo di anime, allora – come oggi – era l'effetto logico di quella intransigenza teologica che non sapeva concepire che una unità uniforme, rigida, assoluta e irreducibile.» <sup>134</sup>

Per Gioberti l'ideale precedeva il reale e da questa prospettiva idealistica concepiva il cattolicesimo come in continuo progresso intellettuale attraverso l'evoluzione – dall'idolatria alle forme più

---

<sup>130</sup> Ivi, pp. 170-171.

<sup>131</sup> Ivi, p. 171.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

<sup>133</sup> Ivi, p. 172.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

«comprehensive» e armoniche di fede - delle diverse forma mentis individuali che, però, tutte costituivano il medesimo «poligono».

«[...] il Gioberti aveva fede in una Chiesa «abbracciante non solo tutti i cervelli reali ma i possibili» come un poligono dal numero dei lati virtualmente infinito a ciascuno dei quali dovesse corrispondere una *forma mentis* individuale: da quella del carbonaio a quella del filosofo, dal gesuita al liberale, sicché ciascuno avesse potuto essere soddisfatto dalla sua particolare partecipazione all'idea, pur sentendo che sebbene nessuno abbraccia l'intero poligono, salvo Iddio, «a mano a mano però che i gradi si alzano, chi si colloca in essi abbraccia un maggior numero di lati»»<sup>135</sup>

Per fare intendere la sua 'poligonia' Gioberti doveva individuare l'essenza del cattolicesimo e, quindi, spiegare la natura del dogma - liberandolo da una «falsa interpretazione di immutabilità» - e la sua funzione nel rapporto tra le singole coscienze e le istituzioni ecclesiastiche.

E qui Gallarati Scotti sembra cogliere un'assonanza tra la posizione di Gioberti e quella 'scomoda' che stavano vivendo gli intellettuali cattolici riformatori del suo tempo, presi tra i due fuochi della gerarchia cattolica da un lato e gli intellettuali 'laici' - agnostici o 'razionalisti' - scettici sulla reale possibilità di trasformazione della Chiesa.

«Si trattava per lui di liberare, con lo studio della essenza del dogma, il dogma stesso, da una falsa interpretazione di immutabilità, la quale se è baluardo di una ortodossia ignorante è anche arma di nemici che, oggi ancora, condannano ogni movimento intellettuale e scientifico che tenti svolgersi nel cattolicesimo, in base a una comoda applicazione di quel concetto restrittivo che li assimila ai pensatori reazionari nella guerra al progresso religioso. Il Gioberti sentiva la necessità di costringere gli uni e gli altri a trovare una armonia dove essi volevano a ogni costo l'antitesi. E ciò fa di lui un precursore.»<sup>136</sup>

Nel cattolicesimo, secondo Gioberti, i dogmi sono principi virtuali e intuitivi - e per questo aspetto, in quanto principi intuitivi immutabili perché, «come in ogni ordine cose», l'elemento immutabile è intuitivo e il mutabile riflessivo -; ma per crederli, concretizzarli e determinarli, per renderli insomma anche solo pensabili, bisogna 'tradurli' in parole, e questo «non si può fare senza l'aggiunta di qualche elemento opinabile».<sup>137</sup>

Per appropriarsi dei dogmi ogni individuo deve dunque, coglierne il significato attraverso le parole, e ciò può avvenire solo con un atto di 'libera' volontà, con un esame individuale.

La tradizione e la Chiesa forniscono le 'parole' ma ogni coscienza, - siccome «per intendere il significato della parola non si può ricorrere ad altre parole in infinito; bisogna dunque giungere a

---

<sup>135</sup> Ivi, p. 173.

<sup>136</sup> Ivi, p. 173-174.

<sup>137</sup> Ivi, p. 174.

un punto in cui lo spirito traduce da sé stesso la parola»<sup>138</sup> - per mezzo di un atto volontario 'creativo' finisce (fichtianamente) per costituire la propria fede e la Chiesa stessa.

«[...] Questa traduzione della parola è un vero esame individuale che è inevitabile anco nel cattolicesimo. La rivelazione e la Chiesa danno la parola, ma l'ingegno individuale deve tradurla per appropriarsela.» [...] Così secondo Gioberti dogma e scienza si completano, autorità della Chiesa e libertà dell'individuo diventano indispensabili l'una all'altra correlativamente [...] Dunque la libertà cattolica non potrebbe essere maggiore di quella che è... L'atto libero concreativo dell'individuo fonda con un *fiat* la fede e con essa fede il suo oggetto. È un fichtismo applicato alla rivelazione. L'uomo a rigore crea a sé stesso la sua Chiesa, il suo Dio, il suo culto, il suo dogma [...] perché è metafisicamente impossibile che un atto di volontà non si radicalmente autonomo. [...] Non basta che [il credente] accetti il vero senza discussione. Bisogna che lo rielabori in sé per viverne, che trasformi la formula in coscienza, l'idea cattolica astratta in fede concreta e progressiva, la dottrina della Chiesa in esperienza religiosa.<sup>139</sup>

In questo senso le indicazioni dottrinarie della Chiesa, i dogmi, hanno solo un valore 'negativo',<sup>140</sup> perché toccherà al singolo credente di determinarlo in concreto.

Così, ad esempio, nel caso del dogma della personalità divina, la Chiesa non definisce l'idea di persona ma lascia che, in questa indeterminazione, ogni fedele se ne costruisca l'idea.

Scrive Gallarati Scotti

L'opera sua [*scil.* del credente] nella Chiesa non è quindi una semplice trasmissione passiva di parole incomprensibili nelle quali crede per ossequio, ma una vera e propria generazione secondo lo spirito, per cui la verità accolta in noi si arricchisce di elementi nuovi assimilando e assimilata, e pur restando immutabile nell'essenza, muta nella espressione, nelle forme, nel linguaggio, per comunicarsi ad altri uomini [...] ma dandole una impronta nostra, o quasi una fisionomia che è il segno che essa ha vissuto attivamente in noi. Il valore della tradizione cattolica, sta in questo passaggio ininterrotto attraverso a degli esseri coscienti, amanti, sofferenti. [...] « E siccome lo spirito umano è in progressione secondo la linea successiva del tempo [...] l'uditore essendo giovane di una generazione riceve l'idea più ampliata. Dunque la tradizione, che è il mezzo della conservazione, è eziando quello del progresso.»<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> *Ibidem.*

<sup>139</sup> *Ivi*, pp. 174-175.

<sup>140</sup> Lo stesso concetto verrà sviluppato da Tyrrell e da Le Roy in *Dogme et critique*. Quest'ultimo testo uscito in quello stesso 1907 e recensito da Antonio di Soragna sul fascicolo 5, 1907, del *Rinnovamento*.

<sup>141</sup> T. Gallarati Scotti, «La riforma cattolica di Vincenzo Gioberti», cit., p. 176.

Compito dell'autorità è quello di indicare i limiti di questa elaborazione individuale del dogma. Quando è liberamente accettata essa diventa la «monade regolatrice» affinché questa libera assimilazione non diventi «errore o eresia per una colpevole esagerazione del vero parziale».<sup>142</sup>

Ma Gioberti constatava come da tre secoli la vita della Chiesa si andava spegnendo «nei cuori e negli spiriti» e come nella realtà la Chiesa reale fosse intorpidita per «mancanza di pensiero».

Fondamentale risultava, allora, il ruolo del laicato, che avrebbe dovuto «risvegliare Roma dal sonno», che ripristinasse quell'elaborazione scientifica e teologica profonda e «progressiva», come lo era stata nei primi secoli del cristianesimo, sotto la spinta 'ideale' dell'ingegno dei Padri: Clemente d'Alessandria, Origene, Ambrogio, Agostino ecc. Tanto meglio se questi uomini di ingegno si trovano ai vertici della gerarchia ecclesiastica.

Per Gallarati Scotti è infine questo l'auspicio di Gioberti, ed è a questi «sacerdoti straordinari» della Chiesa che sembra rivolta la *Riforma*, scritta «[...] solo per una aristocrazia di pensatori cattolici che possono preparare l'opinione pubblica. [...] Si rivolge un poco anche a noi, forse, per quella comune fede che possiamo avere nei metodi di progresso cattolico e per una necessaria preponderanza data dalla scuola alla quale apparteniamo allo sviluppo scientifico della religione, come dovere che si impone ai pochi per i molti.»<sup>143</sup>

Per alcuni aspetti vi sono altri punti di contatto, tanto che «assai meglio dei suoi contemporanei noi possiamo penetrare il significato di quella apologia della Chiesa cattolica a base critica [...] e a quella coscienza che «fuori dalla Chiesa non c'è salute» in senso filosofico, congiunta al disagio intellettuale che prova chi vuole oggi rimanervi a ogni costo senza rinunciare ai suoi diritti di pensiero; che sono ancora gli elementi del dramma interiore di ogni coscienza d'uomo che crede ragionando.»<sup>144</sup>

Che la separazione di fatto del «laicato colto» dalla Chiesa sia il risultato di una sostanziale «inerzia speculativa» è un'altra fondamentale analisi che avvicina i giovani del *Rinnovamento* a Gioberti. Anche perché in cinquant'anni non sono mutate certe posizioni intellettuali all'interno della Chiesa. Ma profondo era anche il distacco rispetto alla concezione di riforma di Gioberti, dovuto soprattutto agli elementi metafisici e intellettualistici presenti nel suo scritto.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> Ivi, p. 177.

<sup>143</sup> Ivi, p. 179.

<sup>144</sup> Ivi, p. 180.

<sup>145</sup> Secondo Scoppola la presa di distanza nei confronti dell'intellettualismo giobertiano da parte di Gallarati Scotti si spiega per il diverso 'clima' intellettuale nel quale era calato Gioberti - egemonizzato dalla cultura idealistica caratterizzata da «primato del razionale» e dalla tendenza al «sistema compiuto» - rispetto a quello tra otto e novecento nel quale «[...] l'ambiente culturale è profondamente mutato, appare ai giovani della nuova generazione caratterizzato da una vigorosa reazione allo scetticismo positivistico, dalla rivendicazione dei valori extra razionali della vita umana». P. Scoppola, *Crisi modernista...*, cit., p.194.

Scriva Gallarati Scotti: «È una diversità di esperienza religiosa [...] Il suo cattolicesimo è troppo metafisico per essere veramente *cattolico* [...] una città di filosofi, più che la «madre dei santi». Manca alla base della *Riforma cattolica* una profonda esperienza cristiana, manca anzi il concetto di quella che è l'essenza del cristianesimo: l'imitazione di Cristo [...] egli sente troppo esclusivamente il Cristo come *Logos* perché il suo cristianesimo non sia una esperienza metafisica, più che una esperienza veramente religiosa [...] Si direbbe che il suo pensiero si sia nutrito quasi esclusivamente del vangelo di Giovanni e poco abbia capito i sinottici [...] Le fonti del suo sentimento sono neoplatoniche non evangeliche e il Cristo che lo commuove [...] È un'idea [...] senza sangue e senza lacrime.»<sup>146</sup>

La sua poligonizzazione finiva per ridursi a essere una «chiesuola per teologi raffinati». Gli era preclusa così anche la conoscenza della mistica dell'amore, senza la quale nessuna riforma cristiana era possibile. E così concludeva: «Pure non sapremmo, come critici, esagerare la severità del nostro giudizio, perché il libro che abbiamo esaminato è il libro di un uomo che cercava continuamente, e la ricerca non era finita. Alcune frasi sono rivelatrici: e la morte lo trovò ancora meditando sui libri. Egli aveva per ultimi compagni, nel momento supremo, sul suo letto: i *Promessi Sposi* e l'*Imitazione di Cristo*, due esperienze religiose profondamente diverse, due lati del poligono eterno che non sapeva ancora in quale punto potessero coincidere.»<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> T. Gallarati Scotti, «La riforma cattolica di Vincenzo Gioberti», cit., p. 180-181.

<sup>147</sup> Ivi, p. 182.

## 1.4 Dalla nascita alla cessazione

Il primato del modernismo in Italia è, come del resto ammette anche l'opinione pubblica, tenuto dal gruppo milanese del *Rinnovamento* [...] Tre diversi caratteri hanno i direttori – dopo la scomunica ridotti a due. Il Casati è lo spirito più solido e più coltivato, ed anche il più ritirato e solitario del gruppo; severo col pubblico quanto aperto con gli amici; poco operoso materialmente nella rivista quanto preparatore segreto di sapere; egli è un grande lettore ma di digestione difficile; perde troppo tempo a preparare quello che non riesce mai a fare. La sua calma e il suo riserbo fanno più effetto vicino alle esplosioni del vivace Alfieri, pieno di fuoco come un neofita, e facilmente intervistabile quanto difficilmente lo è il Casati. L'Alfieri è anche l'uomo pratico del gruppo e galoppa fra Lodi e Milano per via degli scioperi tipografici o d'altre noie, e tiene la corrispondenza della rivista e i conti dei librai, che troppo spesso non pagano. Tommaso Fulco Gallarti Scotti non ha perduto (come il Casati [...]) il tipo del giovane di famiglia aristocratica, ed è, esternamente, il più adatto a rappresentare la parte del riformatore religioso per la sua aria di santo; peccato che ad essa non corrisponda un'energia di volontà sufficiente, ed egli rispecchi, con le sue indecisioni, l'abulia del maestro suo Fogazzaro [...] Gli altri collaboratori del Rinnovamento sono modernisti? Credo che a molti manchi una condizione essenziale per dirsi tali: l'essere cioè cattolici. Cattolico però è certo Uberto Pestalozza, che tiene molto a una fama di studioso serio, e si limita [...] a studiare il sincretismo religioso, senza fare scappate in altri campi. Un mistico appare, e serio conoscitore della Spagna religiosa, il Boine; mentre il Soragna e il Jacini paiono più semplicemente dediti a studi molto severi di antichità orientali e particolarmente ebraiche.<sup>148</sup>

A parte le definizioni pungenti nella rappresentazione dei personaggi e qualche imprecisione nell'attribuzione dei ruoli,<sup>149</sup> le descrizioni di Prezzolini si attagliano bene alle diverse figure, e alle rispettive funzioni, di direttori e redattori della rivista milanese.

Qualche mese prima, anche Papini, nel *Giornale d'Italia*, subito dopo la scomunica, aveva descritto qual'era la suddivisione del lavoro editoriale dei rinnovamentisti.

«Il lavoro è stato diviso fra i silenziosi studiosi: Alessandro Casati si è dato alla metafisica e medita inoltre una storia del pensiero religioso in Italia; A. A. Alfieri si consacrerà ormai alla esegesi del Nuovo Testamento; Soragna ha preso per sé la storia dell'Oriente antico e l'esegesi biblica; Jacini la

---

<sup>148</sup> G. Prezzolini, *Cos'è il Modernismo?*, cit., pp. 89-90.

<sup>149</sup> Soprattutto in riferimento a Jacini che si occupava, invece, di filosofia della religione e di autori di area germanica (era lui a mantenere i contatti con Eucke a tradurne gli scritti pubblicati sul *Rinnovamento*). Gli scritti di Jacini che apparvero sulla rivista, oltre ai primi due del 1907, furono siglati con una X. (cfr. F. Fonzi, «Stefano Jacini Junior e il Rinnovamento», in *Rassegna Storica del Risorgimento*, cit.): S. Jacini, recensione a J. F. Lehman, «Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion», München 1905, in *Il Rinnovamento*, fasc. 6, Anno I 1907, pp. 768-776, e allora conosciutissimo libro di H. G. Keyserling, «Unsterblichkeit», *Il Rinnovamento*, fasc. IV, Anno II 1908, pp. 196-198; Id., «Il pensiero di Hermann Schell», *Il Rinnovamento*, fasc. 7-8, Anno I 1907; Id., «Le correnti del pensiero russo contemporaneo», *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno II 1908, pp. 132-153; Id., «La situazione odierna del Cattolicesimo in Germania», *Il Rinnovamento*, fasc. III, Anno II 1908, pp. 543-561; Id., «Intorno alla personalità di Cristo», *Il Rinnovamento*, fasc. IV, Anno III 1909, pp. 101-112.

filosofia della religione; Pestalozza la cultura greca e il cattolicesimo primitivo e medievale;<sup>150</sup> De Francisci la filosofia del diritto; Boine il misticismo spagnolo e la filosofia araba. Tutti quanti lavorano e studiano, nell'ombra, modesti e pertinaci. Quando si pensa quanti altri, simili a loro, nei seminari, nei conventi o nelle case ignorate, hanno le stesse speranze e lavorano per la stessa causa, si comprende bene come questo moto, per quanto condannato e combattuto fin dal principio, non può finire senza lasciare una traccia profonda nella vita delle nazioni cattoliche.»<sup>151</sup>

Quest'ultima osservazione di Papini ci riporta ad una delle motivazioni originarie che suscitarono, l'idea e poi la realizzazione, del periodico.

Il cenacolo di Sant'Alessandro, come si è detto, era uno dei luoghi dove, forse più che in altri di incontro dei riformatori, veniva percepita l'esigenza di una evangelizzazione espressamente diretta agli intellettuali, che malamente conciliavano una religiosità appiattita sull'autorità della Chiesa, e sulla tradizione di una pratica del rito sbilanciata verso l'esteriorità (spesso confinante con la superstizione), con l'esigenza interiore di armonizzare il sapere con la fede.

Da qui, anche il bisogno urgente di una preparazione culturale adeguata del clero.

Esigenze queste particolarmente sentite da Padre Gazzola, che distingueva coloro per i quali poteva andar bene una pratica religiosa, per così dire, eteronoma, perché legata al bisogno di esortazioni morali e di carità; da coloro (almeno quelli rimasti ancora cattolici praticanti) che, invece, dovevano assecondare nella propria coscienza le istanze che provenivano dalle proprie cognizioni.

[...] Io voglio dire che fra i fedeli praticanti possiamo distinguere quelli pei quali la religione presenta solamente un problema di moralità, nei quali la religione incontra solo difficoltà morali, le passioni umane, l'orgoglio, la sensualità, la cupidigia. Per essi la religione presenta difficoltà perché è legge di giustizia, perché è intimazione di purezza, perché è precetto di carità. E la predicazione non deve essere allora che una esortazione al bene, un invito ai Sacramenti, una minaccia di pene e di castighi da parte di Dio. Essi non chiedono al sacerdote una grande cultura, una scienza estesa; ma basta che egli sappia rammentar loro il dovere, che sappia inculcare le massime del Vangelo, che sia custode della rivelazione e ministro dei Sacramenti.

---

<sup>150</sup> Pestalozza, qualche giorno più tardi, sempre sul medesimo giornale, ci teneva a rettificare. Dal *Giornale d'Italia* del 18 gennaio 1908: «Il prof. Uberto Pestalozza libero docente nella Regia Accademia scientifica letteraria di Milano, ci scrive a proposito del nostro articolo sul *Rinnovamento*: «Io non ho cognizioni così vaste e sicure, da occuparmi ad un tempo di *coltura greca* e di *cattolicesimo medievale* [il riferimento è all'articolo di Papini del 15 gennaio – in poss.], come apparirebbe da informazioni pubblicate dal *Giornale d'Italia*, in merito alla futura attività della Rivista *Il Rinnovamento*: a tutela del mio modestissimo buon nome scientifico sento il dovere di dichiarare che oggetto preciso dei miei studi è il sincretismo religioso greco-orientale.». Uberto Pestalozza, infatti, oltre alle recensioni al *Lo Gnosticismo* di Buonaiuti, (*Il Rinnovamento*, fasc. 3, Anno I 1907, pp. 375-382, e «Philon», dell'abate J. Martin (*Il Rinnovamento*, fasc. 7-8, Anno I 1907, pp. 208-217, e la commemorazione del suo maestro E. Usener (*Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno III 1909, pp. 134-151), scrisse gli importanti saggi: «Miti, culti e religioni», *Il Rinnovamento*, fasc. 4, Anno I 1907, pp. 442-470 e «Il misticismo di Plotino», *Il Rinnovamento*, Anno III 1909, pp. 1-26.

<sup>151</sup> G. Papini, «In casa degli scomunicati. Gli studi e la fede dei cattolici rossi», in *Giornale d'Italia*, mercoledì 15 gennaio 1908.

Ma per moltissimi fedeli, ai giorni nostri, per moltissimi fedeli ancora praticanti, la religione non è solo un problema morale, ma un problema intellettuale; e ciò per il fatto che le credenze ereditate, le credenze tradizionali, stanno a disagio con i loro abiti mentali. – Noi abbiamo avuto una cultura, un'istruzione, un indirizzo mentale che è tutto nuovo, moderno, mentre la tradizione è antica; e noi non sappiamo conciliare la credenza antica con la cultura moderna; la religione, in quanto è una luce intellettuale, non brilla più nella nostra mente se non attraverso una nube. Da ciò deriva uno squilibrio, un disagio intellettuale che produce nelle coscienze un senso doloroso.

Non dico già dei fedeli scienziati, ma di tutti quelli forniti di qualche cultura, che leggono giornali, riviste, e vi trovano una concezione del mondo, della storia, di Dio, dei suoi rapporti con l'uomo, affatto inconciliabili con le credenze tradizionali ricevute dalla Chiesa.<sup>152</sup>

Lo iato tra lo sviluppo scientifico-culturale della società 'secolarizzata' e la carente formazione intellettuale del clero (anche sulle tematiche più specificamente teologiche) nonostante l'impulso dato da Leone XIII sul finire del secolo XIX agli studi filosofici, teologici e storici, sebbene sotto l'egemonia del neo-tomismo,<sup>153</sup> seguitava a costituire un problema non secondario nel contesto più allargato del conflitto fra cattolicesimo e modernità.

Pio X inizialmente proseguì sulla stessa strada di riforma indicata da Leone XIII, forse anche perché incalzato dai modernisti, per stemperare la loro critica rispetto alla generale ristrettezza spesso non solo culturale, ma anche spirituale, dei sacerdoti.<sup>154</sup>

Specialmente in Italia, dunque, e a partire dagli stessi ambienti clericali, si avvertiva la necessità di emanciparsi da una lettura teologica dei testi sacri *ancien régime*.

Sensibili al problema anche i direttori del *Rinnovamento* (con i loro padri spirituali Gazzola e Semeria), attenti al recupero delle istanze della modernità da parte dell'universo cattolico, ma preoccupati anche, come lo era stato Rosmini, della insufficiente formazione spirituale del clero, di quella spiritualità più autenticamente cattolica che solo lo studio e la meditazione diretta dei testi Sacri, dei Padri e della storia delle prime comunità cristiane poteva dare.

Nell'introduzione alla rubrica «Cronaca di vita e pensiero religioso» del primo fascicolo vengono spiegate le motivazioni, relative al rapporto tra cattolicesimo e modernità, che hanno spinto i direttori della rivista a intraprendere l'opera appena cominciata.

---

<sup>152</sup> P. Gazzola, *Natale 1908*, Tipografia V. Strazza & C, Milano, p. 9. Si tratta di una pubblicazione postuma che raccoglie «prediche, o meglio esercizi di meditazione religiosa, che il Padre Pietro Gazzola, barnabita, tenne nella Chiesa di S. Alessandro [...] fino all'autunno del 1907». Ivi.

<sup>153</sup> Si era avviata una riforma del curriculum degli studi nei seminari che porterà all'introduzione di discipline 'laiche' «[...] Fin da quando era arcivescovo di Perugia, Gioacchino Pecci [i. e. il futuro Leone XIII] si era preoccupato della formazione di un clero che egli riteneva «mediocre spiritualmente, impreparato culturalmente, privo di vero zelo apostolico e soprattutto sordo ad ogni esortazione a migliorare la propria condotta». M. Guasco, *La formazione del clero*, Jaca Book, Milano 2002, p. 55.

<sup>154</sup> L'uscita dell'enciclica *Pascendi* decreterà, però, la fine anche di questi tentativi di riforma. Cfr. Ivi, pp. 59-66.

Le *Cronache* vengono presentate come lo spazio destinato a fornire una rappresentazione sintetica, ma il più possibile esaustiva, «del movimento religioso contemporaneo», in modo da consentire «a chi volesse un giorno trovare raccolto il materiale più interessante per studiare il fenomeno religioso in questo grave momento della sua storia, [...] testimonianze pubbliche e private, [...] articoli di giornale o frammenti di lettere, [...] avvenimenti gravi o episodi minori [...] una unità organica e una fisionomia nella sintesi». <sup>155</sup>

Lo sforzo di oggettività, «i fatti e le idee di queste rassegne mensili», viene giudicato auspicabile ma difficile se non impossibile per una materia che tocca così profondamente il «...problema stesso del nostro essere». Non è, dunque, possibile affrontare tutte le problematiche connesse alle diverse espressioni della fede, la messa a fuoco sarà specifica sul «movimento di idee del cattolicesimo, come quelle alle quali per azione e per reazione si ricollega gran parte della nostra psicologia».

Viene, poi specificato che si tratta di stabilire se il cattolicesimo, in questo momento critico della sua storia sarà in grado di far fronte al «rinnovamento universale del pensiero scientifico [e se] avrà la forza di assimilarlo e di tradurre il suo dogma nel linguaggio nostro, come l'ha saputo tradurre in quello del medioevo [...] o se vorrà invece – respingendo i rappresentanti della filosofia e della scienza religiosa – rifiutare ogni adattamento alle esigenze intellettuali dell'umanità presente».

Questo «dramma di anime» molto spesso viene «impicciolito dalla polemica dei giornali [...] Troppa parte ne va dispersa per il giudizio sereno e profondo di chi assiste, perché non ci sia in noi il desiderio di raccogliarlo di volta in volta nel suo sviluppo, con criteri di osservazione positiva, più che di battaglia in difesa di una nostra opinione.»

Svelare il lavoro interno alla Chiesa sotto l'apparente immobilità delle forme esteriori, ed evidenziare le conquiste della critica nelle manifestazioni religiose, sarà in Italia «la rivelazione di un mondo nuovo».

Il processo di evoluzione interna al cattolicesimo non è dunque estraneo alle «idee e sentimenti che precedono e seguono i risultati della scienza».

L'evoluzione interna al cattolicesimo, esiste, e non può essere compresa se non ricollegandola «[...] a tutto il movimento di pensiero odierno. Noi sentiamo che la vita religiosa si compie ma non si esaurisce nel cattolicesimo. I confini della fede sono assai più vasti di quelli della Chiesa [...] Se noi facessimo del dogma un limite alla nostra simpatia e alla nostra ricerca, diventeremmo in qualche modo meno cattolici.»

Perché – concludono i rinnovamentisti - l'universalità implicita nell'essere cattolici impone, appunto, un approccio universalistico e, quindi, uno studio comparativo della evoluzione delle religioni nel

---

<sup>155</sup> «Cronache di vita e pensiero religioso. Introduzione», *Il Rinascimento*, fasc. I, Anno I 1907, p. 67 *passim*.

mondo e di pensatori anche lontani tra loro; «nello studio di cose divine, non ci potrebbe rivelare che un fondo di religiosità comune e crescente che è forse una nuova base di unità spirituale.»<sup>156</sup>

Subito dopo l'introduzione, la prima cronaca, dal titolo *Il Vaticano e il Cattolicesimo intellettuale*, riferisce di un articolo anonimo apparso il 7 settembre 1906, sul *Times*, che tratta della problematica dei rapporti «del cattolicesimo intellettuale col Vaticano», dimostrando «con quanta serietà il pubblico anglo-sassone segue nei suoi particolari la lotta pericolosa contro quello che si è voluto chiamare “modernismo” e che non sarà senza conseguenze profonde nei destini del cattolicesimo in Inghilterra.»<sup>157</sup>

Viceversa in Italia, affermano i direttori nella nota premessa all'articolo, dove con il cambio di rotta nella politica ecclesiastica nei primi anni di pontificato di Pio X «[...] in opposizione all'indirizzo di Leone XIII»,<sup>158</sup> che pure era di dura intransigenza politica rispetto allo Stato italiano, si è passati a un ammorbidimento nei confronti della questione politica – con la nota alleanza, accennata sopra, anche prima dell'abrogazione ufficiale del *non expedit*, tra cattolici e liberali in funzione antisocialista –, ma ad un irrigidimento nei confronti degli studi religiosi, pilotato dai gesuiti della *Civiltà Cattolica*. E molti intellettuali non sembrano neanche rendersi conto di questo sostanziale mutamento della politica ecclesiastica.

Nessuno può ormai dubitare del radicale mutamento, invano velato dalla retorica clericale, nella direzione e negli intendimenti del Vaticano per quanto riguarda gli studi e il progresso scientifico-religioso. La tendenza reazionaria che aveva sperato in un ritorno politico ai regimi antichi, e accarezzato per così dire il sogno guelfo di Papa Leone, accorgendosi della inutilità dei suoi sforzi di fronte alla realtà delle cose e al senso pratico del nuovo Pontefice, al quale la vita episcopale ha suggerito dei temperamenti di forma nei rapporti col governo, ha mutato indirizzo alla sua attività in Vaticano, cercando di ricondurre la Chiesa a una tradizione gesuitica di intolleranza dottrinale. Di questa trasformazione possiamo trovare il migliore degli indici nella *Civiltà Cattolica*, la quale ha saputo con una abile metamorfosi mutare la sua intransigenza politica in intransigenza religiosa, diventando mite come per incanto cogli “usurpatori” e severa cogli “intellettuali”. D'altra parte la cultura nelle cose religiose è così scarsa in Italia, che è ancora possibile una mutazione radicale di indirizzo nella Chiesa senza che la maggior parte degli stessi uomini colti se ne accorga. Solo di fronte a certi atti più evidenti di intolleranza il grosso pubblico si scuote e si rivolta, ma pochi sono quelli che percepiscono i lenti o rapidi passaggi dall'una all'altra forma di pensiero, o che si domandino la ragione del dualismo che si manifesta nella Chiesa in questo momento.<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> Ivi, pp. 67-69 *passim*.

<sup>157</sup> «Il Vaticano e il Cattolicesimo intellettuale», *Il Rinascimento*, fasc. I, Anno I 1907, p. 70.

<sup>158</sup> «[...] la cui figura quanto più si allontana da noi spogliandosi di quei difetti di oggettività politica che lo avevano reso meno simpatico agli italiani e talvolta ingiusto con essi, ci appare grande per la coscienza – retaggio forse delle sue simpatie giobertiane – che la religione dovesse essere informatrice e assimilatrice di civiltà.» Ivi, p. 69.

<sup>159</sup> Ivi, pp. 69-70.

Non meno delicata e di grande importanza la questione, in quel frangente molto dibattuta, dell'insegnamento della religione nelle scuole di ogni ordine e grado.

«[...] nel settembre 1907 la relazione di Giovanni Gentile al congresso degli insegnanti medi aveva denunciato il «carattere negativo» della scuola laica, priva di una visione del mondo. «Questa visione – diceva Gentile – o la dà la religione o la dà la filosofia. Dove non entra la filosofia deve entrare la religione con le sue soluzioni facili ed arbitrarie, altrimenti ne scappa via ogni profonda convinzione morale e ogni verace senso d'umanità»<sup>160</sup>

Come è noto su queste posizioni di Gentile erano in pieno disaccordo i giovani del *Rinnovamento*, e specialmente Gallarati Scotti che, in linea con la politica scolastica della Lega Democratica, aveva sempre espresso la sua contrarietà ad una contaminazione normativa anche nell'ambito scolastico, oltre che nell'attività politica, tra la Chiesa e lo Stato. Libera Chiesa in Libero Stato, dunque.

Diversamente da Gentile per i rinnovamentisti gli studi religiosi avrebbero dovuto essere incentivati ai livelli alti dell'istruzione, all'Università, dove si sarebbe potuta penetrare a fondo la complessità del fenomeno religioso, piuttosto che, nelle forme dell'indrottinamento precoce, nelle scuole elementari.

«In linea con i principi ispiratori del programma scolastico abbozzato dalla Lega Democratica, il patrizio milanese riteneva che, se volevano essere coerenti con una corretta visione separatista, i cattolici dovevano raccogliere la sfida degli stessi anticlericali e avere il coraggio di chiedere l'abolizione dell'insegnamento religioso nelle scuole elementari pubbliche esigendo, per contro, un'effettiva libertà di insegnamento e un più ampio spazio riservato alla cultura religiosa specialmente nella università.»<sup>161</sup>

Le figure di Alfieri e Casati descritte sopra da Prezzolini rispecchiano bene (da quanto si ricava dalla lettura incrociata dei carteggi) anche la realtà dei rispettivi ruoli.

È vero, infatti, che il «vivace Alfieri» è anche «l'uomo pratico del gruppo e galoppa fra Lodi e Milano per via degli scioperi tipografici o d'altre noie, e tiene la corrispondenza della rivista e i conti dei librai che troppo spesso non pagano».<sup>162</sup>

Dal carteggio Alfieri-Sabatier, curato da L. Bedeschi,<sup>163</sup> emerge, inoltre, con più chiarezza il ruolo attivo di Alfieri sin dai momenti della progettazione della rivista, e poi nella redazione della stessa, fino al suo 'allontanamento' negli ultimi mesi del 1909.<sup>164</sup>

---

<sup>160</sup> M. Torrini, «Religione e religiosità nei primi anni del '900», in *Angelo Fortunato Formiggini un Editore del Novecento*, L. Balsamo e R. Cremante, (a cura di), Il Mulino, Bologna 1981, p. 364.

<sup>161</sup> L. Pazzaglia, (a cura di), «Carteggio Gallarati Scotti-Sabatier», in *Fonti e Documenti*, vol. 3, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino 1974, p. 766.

<sup>162</sup> Nonostante i continui rimpinguamenti, soprattutto di Casati, i problemi economici, anche per la non abbastanza oculata amministrazione di Alfieri, costituiranno uno dei motivi, anche se non certamente il principale, che porteranno alla chiusura della rivista.

Anche lui frequentava, da giovane universitario, il Circolo di Sant'Alessandro sin dal 1902,<sup>165</sup> e fu lui uno dei più attivi artefici delle trattative, prima con Da Passano, direttore della fiorentina *Rassegna Nazionale*,<sup>166</sup> poi con Murri per l'assorbimento delle due riviste, coi rispettivi abbonati, che facevano capo al prelado marchigiano, *Athena* e *Pagine Religiose*.

Le trattative con Da Passano non andarono in porto, anche per un mancato accordo economico, ma non è da escludere che il fallimento dell'intesa fosse da attribuire al giudizio sfavorevole del cardinale Bonomelli, vescovo di Cremona, vicino a Galarati Scotti, e soprattutto a Jacini, ma in quel momento preoccupato che la rivista conciliatorista - la *Rassegna Nazionale* appunto - da lui appoggiata e «letta dal Papa», subisse la concorrenza o venisse addirittura assorbita dal periodico dei modernisti milanesi; e ciò spiegherebbe anche «l'improvviso irrigidimento», poi, nei confronti del *Rinnovamento*, del quale, molto probabilmente, immaginava di già la sorte.

[...] si può anche pensare che accanto alle preoccupazioni di carattere spirituale [...] abbia contribuito a determinare il rigido atteggiamento del Bonomelli nei confronti del «Rinnovamento» il timore che la «Rassegna», letta dal papa, come abilmente gli faceva notare [...] la contessa Parravicino, potesse essere danneggiata dal sorgere del nuovo periodico. Da ciò quindi il tentativo del Bonomelli di stroncare immediatamente sul nascere l'iniziativa del gruppo lombardo per salvare la «Rassegna», immediatamente minacciata dalla nuova pubblicazione, verso la quale egli forse temeva che si sarebbero indirizzati, attratti dal tono culturalmente più radicale del nuovo periodico, molti sacerdoti che avevano dato fino a quel momento la loro adesione alla più moderata rivista fiorentina. Di fronte alle «più audaci manifestazioni del riformismo cattolico», il Bonomelli ha scelto decisamente gli «epigoni del cattolicesimo liberale risorgimentale» e a questa scelta egli rimarrà fedele fino alla morte, continuando ad offrire alla «vecchia» rivista appoggio e amicizia. Determinante nell'atteggiamento del Bonomelli mi sembra sia stata la consapevolezza che, aiutando a vivere la «Rassegna», sensibile portavoce delle correnti culturali europee, avrebbe contribuito a far giungere in Vaticano un periodico che, facendosi portavoce del movimento speculativo d'oltr'alpe, sarebbe forse riuscito, senza estremismi pericolosi, ad avvicinare la Chiesa alla vita culturale del suo tempo, favorendo quella conciliazione tra Fede e Scienza, antico sogno delle correnti transigenti conciliatoriste.<sup>167</sup>

---

<sup>163</sup> L. Bedeschi, (a cura di), «Carteggio Alfieri-Sabatier», in *Fonti e documenti*, vol. 2, cit., pp. 82-228. Il saggio introduttivo al carteggio è stato poi riprodotto e integrato nel volume L. Bedeschi, *Modenismo a Milano*, Pan Editrice, Milano 1974.

<sup>164</sup> Prenderanno le redini del lavoro redazionale alla fine del 1909, prima Boine, in qualità di impiegato, Borgese nell'ultimo periodo.

<sup>165</sup> È qui, tra l'altro, che incontrerà per la prima volta Sabatier, in Italia per incontrare vari esponenti del movimento riformatore, e di passaggio a Milano l'11 luglio 1906.

<sup>166</sup> Cfr. *supra*, n. 24.

<sup>167</sup> O. Confessore, «Sulle origini del «Rinnovamento»», in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, fasc. 2, Anno IV 1968, p. 332.

Le trattative dei futuri rinnovamentisti, condotte da Alfieri, con Murri andarono, invece, in porto; e la notizia della rivista che stava per nascere veniva data dai quotidiani verso la metà di agosto del 1906.<sup>168</sup>

Per quanto riguarda il titolo, Casati suggerisce in un primo tempo, nella lettera del 31 luglio 1906 a Gallarati Scotti, *Nova et Vetera* – così si intitolerà, successivamente, la rivista di Buonaiuti, pubblicata soltanto per tutto il 1908 -; Alfieri, invece, *Rivista critica di idee e di fatti*, che resterà poi nel sottotitolo.

Secondo Bedeschi, l'idea del titolo fu ispirata, indirettamente, da Papini che in un articolo sul *Giornale d'Italia* del 19 agosto 1906, scriveva della necessità, per l'Italia, di un Rinnovamento spirituale.<sup>169</sup>

Per suffragare ulteriormente la sua tesi Bedeschi riporta un brano di una lettera di Boine a Gallarati Scotti datata 21 agosto 1906, dove lo stesso riassume alcune affermazioni del Papini: «Una nazione ha bisogno di un ideale per progredire, di una missione. E dice che la missione dell'Italia è il Rinnovamento spirituale del mondo»<sup>170</sup>

Ma, sia dalla stessa lettera di Boine<sup>171</sup> che da quella del 31 luglio 1906 di Casati a Gallarati Scotti, e soprattutto da quanto affermato da Casati nel suo Discorso commemorativo per la morte di Stefano Jacini (pronunciato al Circolo Filologico Milanese il 14 dicembre 1952) sembrerebbe potersi desumere che - al di là della coincidenza con l'articolo di Papini che pure può esserci stata -

---

<sup>168</sup> «Una nuova rivista, in «Corriere della Sera», 12 agosto 1906. Fra l'altro si diceva che l'iniziativa partiva da «alcuni amici di don Romolo Murri e specialmente da un giovane patrizio milanese che si dedica molto agli studi religiosi [...] Promotori saranno: Paul Sabatier, p. Tyrrell che recentemente è uscito dalla Compagnia di Gesù, l'abate Loisy, p. Dimnet, don Romolo Murri e parecchi altri appartenenti a vari ordini religiosi [...] La pubblicazione fu ideata e combinata in occasione del viaggio fatto in Italia dal Paul Sabatier. Per essa un ricco signore inglese ha dato dieci mila lire.» Da qui forse, dopo la nascita della rivista, la pressoché immediata presa di distanza dei direttori da Sabatier, - perché particolarmente in viso alle autorità ecclesiastiche in quanto protestante e in odore di massoneria; veni anche considerato il vero ispiratore della rivista milanese (cfr. L. Bedeschi, *Modernismo a Milano*, cit., p. 52) - che verrà anche escluso dal convegno di Molveno, organizzato dai rinnovamentisti, dove, sul finire del 1907, si riuniranno i maggiori rappresentanti del movimento: von Hügel, Murri, Semeria, Buonaiuti, etc.

<sup>169</sup> «L'idea del titolo definitivo, che compare a metà agosto circa dopo l'accordo con Murri per l'assorbimento di *Athena* e anche di *Pagine Religiose* con i rispettivi abbonati, sembra doversi attribuire ad un casuale motivo letto in un articolo di Papini più che a un diretto richiamo giobertiano, com'è stato scritto. [...] Dopo il citato scritto papiniano [«L'Italia non ha un'idea fissa», in *Giornale d'Italia*, 19 agosto 1906] nel quale lo scrittore fiorentino [...] ha esaltato la necessità di un «Rinnovamento spirituale» con l'erre maiuscola, i giovani del gruppo milanese si fissano su questo vocabolo « con simpatia » tanto che poi diventa il titolo di testata secondo quanto Alfieri comunica al Murri prima che il *leader* marchigiano venga a Milano pel congresso della Lega.» L. Bedeschi, *Modernismo a Milano*, cit., pp. 46-47.

<sup>170</sup> L. Bedeschi, *Modernismo a Milano*, cit., p. 47 n.

<sup>171</sup> Questo l'intero brano della lettera dove Boine commenta l'articolo di Papini: «Hai visto l'articolo di Papini sul *Giornale d'Italia*? Dice molto bene che una nazione ha bisogno di un ideale per progredire, di una missione. E dice che la missione dell'Italia è il Rinnovamento spirituale del mondo. (Fra parentesi questo Papini ora cercherà di vantare come merce sua, ciò che voi avete fabbricato e condotto a buon porto. Ho sentito che vuol far lui il programma del rinnovamento cosiddetto spirituale e pare che di questo s'occuperà il prossimo Leonardo. Ciò che capita in mano del Leonardo acquista subito una cert'aria di scapestrato che certo non giova alla causa vostra. Del resto, come al solito il programma sarà strampalato e passerà come tutte le leonardesche cose).» G. Boine, *Carteggio*, vol. III, cit., pp. 18-19. Ma andrebbe anche rilevata l'opinione di Alfieri nei riguardi di Papini, così come si desume sempre dalla lettera 31 luglio 1906 di Casati a Scotti, non era proprio così positiva, al contrario di quella dello stesso Casati, nella stessa lettera. Scrive Casati: «[...] non mi trovo affatto d'accordo con l'Alfieri – né con te, che metti in un sol fascio il Leonardo e La Nuova Parola. Che differenza d'animo!» A. Casati, Lettera a Gallarati Scotti, da Vezia del 31 luglio 1906.

l'accostamento ideale, sebbene critico, a Gioberti, in particolar modo al Gioberti della *Riforma cattolica*, come si è visto nel saggio di Gallarati Scotti, e al Risorgimento tutto, fosse già fortemente presente nel programma della rivista.

Dopo aver descritto la crisi di inizio secolo nei rapporti tra cattolici liberali e Chiesa, Casati ricorda che «[...] di tale e tanta inquietudine degli spiriti, fu espressione al principio del secolo, un periodico di liberi studi sorto in Milano, nel gennaio del 1907, dal titolo giobertiano di *Rinnovamento* e dalla ispirazione, pure giobertiana, come ne fa fede il saggio di Tommaso Gallarati Scotti sulle opere postume del filosofo subalpino nel secondo fascicolo del primo anno della rivista, ormai rara a trovarsi, saggio che giova rileggere e rimeditare anche oggi. Al quale movimento storicamente giustificato e assai meno temerario di quello che allora non apparisse, aderì il giovane Jacini con quel fervore d'animo che era proprio di lui».<sup>172</sup>

D'altro canto, l'aspirazione ad un 'rinnovamento spirituale' che agevolasse la costruzione dell'identità di un Paese a quarant'anni dalla sua unificazione, era ampiamente diffusa in quel periodo di inizio secolo, e si esprimeva soprattutto attraverso periodici e riviste culturali, specialmente sulla *Critica* e il *Leonardo*.<sup>173</sup>

Forte era dunque il bisogno di 'radici spirituali' comuni. E una delle motivazioni che hanno avuto più peso, per Casati e gli altri, nella decisione di dar vita ad una rivista per lo studio della religione, era che quest'ultima costituiva per essi la sorgente dell'azione morale, oltre che politica, necessaria a comporre le diverse anime della nazione.

Anche se, secondo Casati, si trattava di 'assorbire' le istanze culturali già proprie di altri Paesi, assenti in Italia, piuttosto che adempiere alla «missione [...] del Rinnovamento spirituale del mondo».<sup>174</sup>

È attendibile anche la descrizione di Casati fatta da Prezolini: «lo spirito più solido e più coltivato», ma «il più ritirato e solitario del gruppo».

A lui si deve infatti, molto probabilmente, non solo la prima ideazione organica della rivista, che, come egli stesso afferma, risale all'Aprile 1906; ma anche, forse, dopo l'uscita di Gallarati Scotti, l'indirizzo intellettuale di mantenersi distante dalle posizioni immanentiste che si andavano delineando, e che si faranno più chiare dopo il convegno di Molveno, nella linea più decisamente ribelle nei confronti delle autorità ecclesiastiche rappresentata da Buonaiuti e Tyrrell, verso la quale nutriva una certa simpatia Alfieri.

---

<sup>172</sup> A. Casati, *Saggi Postille e Discorsi*, cit., p. 278.

<sup>173</sup> C'era, tra l'altro, anche un'altra rivista in quegli anni, con lo stesso titolo, alla quale collaborava anche Ugo Janni, i cui rapporti con il modernismo sono ben noti. Si trattava de *Il Rinnovamento*, giornale "politico, religioso e sociale", pubblicata a Roma dal 1902 al 1907 dal Comitato di evangelizzazione della Chiesa valdese, è diretta da Enrico Meynier. Nel 1908 cesserà le pubblicazioni e confluirà, come *L'Italia evangelica* (1881-1907), ne *La luce*. Tra le tematiche affrontate, la questione sociale e il socialismo, per lo più da posizioni di cristianesimo sociale.

<sup>174</sup> Sempre Papini citato da G. Boine, *Carteggio*, vol. III, *Gli amici del Rinnovamento*, cit., p. 18.

Un approfondimento ed una «emendatio» delle nostre credenze ed intuizioni – un senso nuovo della vita e dell’azione religiosa – un valore più verace e concreto dato alla tradizione – un accostamento ed integrazione parziale della verità filosofiche nelle religiose – la concezione mobile e dinamica di questa – il dogma inteso nel suo storico sviluppo – la visione sintetica della storia del cattolicesimo, non discompagnata dalla ricerca particolare e dall’indagine minuta – un ritorno alle fonti spirituali della patristica e della mistica – una conoscenza più genuina e viva delle dottrine scolastiche – l’acquisto di tutta la somma di lavoro di esegesi biblica compiuto nel secolo scorso, l’esumazione delle dottrine dei precursori [...] l’esame comparativo della storia delle religioni, l’affinamento dei metodi canonici critici, l’esposizione delle varie filosofie religiose. Questo ed altro ancora paremi rappresentare il complesso di bisogni intellettuali e più ancora di vita alla cui esplicazione entrambi possiamo collaborare. Sì è a questa esplorazione storico-filosofica del cristianesimo e del cattolicesimo, a questo moto di rinnovamento, a questa fusione dell’antico e il nuovo, che debbono tendere i nostri sforzi. E accanto a questo programma teorico si accompagna un programma pratico, di critica degli eventi e dei fatti dell’oggi in quanto abbiano connessione e dipendenza dall’insieme di idee e di principi che ci guidano. Riconoscerai in questa schematica esposizione il programma iniziale della piccola rivista, di cui t’avevo fatto parola una sera dello scorso aprile. Rivista che vagheggiavo un tempo e di cui sentivo l’utilità in Italia, dove gli studi religiosi non hanno mai avuto un vero e proprio sviluppo, ridotti ad essere anche negli ultimi trent’anni del secolo scorso mero svago i dilettanti di scrittori di riviste o a fossilizzarsi nei fascicoli dei periodici ortodossi [...] o nei manuali dei teologi dei seminari diocesani.<sup>175</sup>

Solo da qualche anno, prosegue Casati nella sua lettera, si sono notati segnali di cambiamento nel «giovine clero» che, sulla scia del cambiamento prodotto da Leone XIII, alimenta il «fermento di studi» fino, almeno, ai primi anni del nuovo secolo, quando si assiste, invece, ad una regressione e ad un isolamento di singoli studiosi.<sup>176</sup>

Spetta ai laici proseguire nel programma di quegli studi; da qui l’esigenza di una rivista «prettamente religiosa», quasi «a completamento dell’opera delle pubblicazioni e quasi a dare un significato ed un legame a queste».<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> A. Casati, Lettera a Gallarati Scotti del 31 luglio 1906.

<sup>176</sup> «Solo da sette o otto anni in qua si notavano dei segni notevoli di risveglio. L’affiatamento con la coltura tedesca: La frequenza da parte dei chierici delle università, l’esempio della giovane scuola francese cominciavano a dare buoni frutti. Il moto democratico nel produceva di riflesso anche un fermento di studi: Il Minocchi fondava i suoi ‘Studi’ religiosi, il Murri dava larga parte della sua rivista all’esame e critica dei nuovi lavori esegetici, il Semeria imprende la sua opera di storico e di apologeta, il Fogazzaro, partendo dalla sua fede rosminiana, - attraverso una serie di tentativi e di esperienze, alcuni di dubbio risultato (il combinare i dogmi del cattolicesimo con le nuove vedute di una filosofia naturalistica) giungeva a rifarsi un’anima nuova, assorbendo la parte migliore delle nuove dottrine dell’azione (Blondel, Laberthonnière). Questo moto, favorito dapprima dall’autorità, venuto a morire Leone XIII, perdurerà per qualche poco; poi, mal tollerato anzi invisato, s’illanguidisce, riducendosi all’attività dei singoli studiosi. È storia d’oggi.» Ivi.

<sup>177</sup> «[...] Ecco giunto il momento che ai laici compete il proseguimento di quegli studi la realizzazione di quei programmi - e con spirito più libero e più giovine ardimento. Per questo è necessario raccogliere le forze entro l’ambito di una rivista prettamente religiosa, a completamento dell’opera delle pubblicazioni e quasi a dare un significato ed un

Nella lettera si legge anche che Casati avrebbe voluto un tipo di rivista diverso da quella immaginata da Alfieri; e, anche, che egli non era d'accordo di rilevare né la *Rassegna Nazionale*, né la rivista di Murri.<sup>178</sup>

Benché non si nasconda la difficoltà dell'impresa,<sup>179</sup> Casati suggerisce un programma dettagliato per le «prime annate», con l'assegnazione precisa di compiti e argomenti per ciascun possibile collaboratore, che verrà, per larga parte, rispettato.

Il mio sogno era di creare accanto a questi focolai di coltura [come si dirà più avanti si tratta della *Critica* e del *Leonardo*] – un terzo che accogliesse tutti coloro che si sentono attratti dalla vita e dallo spirito religioso – che ne coltivano l'interiore sviluppo - che l'intendono non come mero esercizio erudito ma come un bisogno che avvolge l'anima tutta. Oh, no; l'aspirazione mistica non è solo una velleità oziosa, un profumo da boudoir; ma un rapimento dello spirito, un ardore di bene, un'elevazione di tutto il nostro 'io', una crescita di energia e di operosità! Dimostrare che tale stato superiore dello spirito può essere accompagnato dalla visione sicura della realtà storica, dal possesso dei metodi critici, dall'elaborazione dei concetti dottrinali e filosofici – ecco la mia e la tua ambizione, quella di tutti noi. Rivelare tale ritmo, tale mobilità di spirito, esercitare tutte le nostre facoltà ad un tempo, operare al divenir religioso – tale, con vocabolo tedesco, la nostra Lebensaufgabe.

Ma mi dirai: e il pensiero politico, il desiderio di pratica riforma che ci stanno tanto a cuore, la responsabilità d'azione nel corso degli avvenimenti attuali? Non temere. Essi sono come impliciti nel mio programma; nessuna delle finalità pratiche andrà perduta, tutte troveranno la loro esplicazione. Parlando nel tuo articolo sulla Riforma Cattolica del Gioberti, che cosa farai se non fosse chiaro il problema dell'avvenire del cattolicesimo in Italia? Discorrendo fosse un altro, l'Alfieri ad esempio, [...] dell'insegnamento teologico nei seminari”, come non toccare della necessità di un grande rivolgimento in quegli studi e nei metodi pedagogici in onore presso quegli istituti? E l'utilità del riconoscimento da parte dello Stato non del mero potere gerarchico ed ufficiale del cattolicesimo, ma della gran forza ideale del cattolicesimo stesso – e non da parte dello stato soltanto con l'istituire un insegnamento di storia del cattolicesimo e di storia comparata delle religioni nelle università, - ma riconoscimento da parte della coscienza pubblica – ciò non troverà forse posto nella nostra rivista? Quanti

---

legame a queste. Il lettore futuro del Caird, dell'Eucken, dell'Hügel, del Turmel sentirà il bisogno di essere sorretto e guidato, di essere messo al corrente degli studi e dei risultati ottenuti negli ultimi vent'anni di operosità scientifica, di tener dietro alle pubblicazioni ed alle riviste estere.» Ivi.

<sup>178</sup> «Una rivista mensile, di modeste proporzioni (magari di soli cinque fogli a stampa), che offra al suddetto lettore accanto a due o tre articoli originali tutta una serie di rassegne, note, contributi, recensioni, bibliografie – ecco, quel che fa per il caso suo [scil. il lettore]. Egli vi troverebbe le dilucidazioni necessarie al retto intendimento dei testi, le giustificazioni difese di questi di fronte agli attacchi degli avversari. La rivista, col suo periodico apparire, terrebbe sempre vivo in lui l'interesse, lo stimolerebbe a seguire da presso il movimento. È il tipo di rivista che sta tra la 'Revue di hist. et lett. Relig.' e 'Les annales de philos. Chret.', quella ch'io vagheggio, ad esclusione di ogni altro – specie del tipo 'quinzaine' o 'Quarterly review' a cui mi pareva mirasse l'Alfieri. Non mi riuscirebbe di poter oggi accettare l'eredità della *Rassegna Nazionale* e neppure quella dell'Athena. Lasciamo quest'ultima il cui scopo è fallito interamente di creare cioè una scuola letteraria cattolica - di far da ostetrica al nuovo poeta cristiano di là da venire, per esaminare un po' quale dovrebbe essere il programma d'una grande rivista. Non ne vedo che uno solo: riflettere ed accentuare in sé la vita fantastica (artistica, cioè) e intellettuale (scientifica) di una nazione, propugnare cioè e diffondere un vasto moto di coltura.» Ivi.

<sup>179</sup> «Vi sono fattori sufficienti per tale opera in Italia: o meglio li possediamo forse noi? No. Questa è la mia persuasione; e qui forse non ci troviamo d'accordo». Ivi.

problemi di economia, sociologia, politica e morale si troveranno come connessi a quelli più propriamente religiosi che tratteremo ex professo.

Ecco i temi e gli argomenti che dovrebbero essere svolti nelle prime annate:

1. Delle condizioni del cattolicesimo in Italia e della possibilità di una riforma e di un rinnovamento. Dei rapporti morali, politici e giuridici del papato con lo stato. Della probabilità di una separazione completa e delle conseguenze che ne deriverebbero (qui ci potrà tornare utile l'aiuto di Luzzatti).
2. Delle dottrine dei pensatori e scrittori italiani riguardo alla Chiesa e al Papato. Dal Mazzini e dal Gioberti al Minghetti e al Bonghi (parte che tu segnatamente devi svolgere rispetto ai due primi – il Barzellotti per gli altri).
3. Stato degli studi biblici e di storia religiosa in Italia – ragione della poca diffusione, e scarso interesse – (Alfieri).
4. Storia dei moti religiosi e delle eresie in Italia – [...] Vi dovrebbero trovar posto i tuoi lavori intorno a Fra Jacopone e ai mistici del duecento e del trecento [...]
5. Studi sul pensiero neo-platonico in rapporto al gnosticismo e cristianesimo (questo il campo di Pestalozza e di qualche altro anche non italiano).
6. Studi propriamente biblici – di carattere tuttavia sintetico – a differenza di quelli che appaiono sulla rivista del Minocchi - (è inutile far nomi).
7. Storia dei primordi del cristianesimo, della genesi delle istituzioni, dei riti, della gerarchia (articoli anonimi magari di P. Semeria e di altri).
8. Storia del cattolicesimo e del Papato – della formazione dei dogmi – storia dell'Inquisizione (si potrebbe volgarizzare e sviluppare in qualche parte che più ci toccano particolarmente le ricerche del Turmel e del Lea [?]). Il Soragna sarebbe atto a tal lavoro.
9. Esplorazione della miniera patristica – studi particolareggiati sulla dottrina dei maggiori padri – San Giustino, San Clemente...una rubrica 'augustiniano'-
10. Esatta conoscenza e valutazione della Scolastica<sup>180</sup>

Purtroppo le «prime annate» previste da Casati sono diventate le *uniche* tre.

Nell'aprile 1907 il cardinale gesuita Steinhuber, prefetto della congregazione dell'Indice, comunicò – in una lettera pubblicata anche dall'*Osservatore Romano* il 4 maggio 1907 - al cardinal Ferrari la decisione della congregazione il consiglio di far sospendere del *Rinnovamento*, non «[...] essendo soliti, se non per motivi straordinari di mettere all'indice fascicoli staccati».<sup>181</sup>

L'intimazione della Congregazione dell'Indice costituiva il preambolo di un susseguirsi rapido di eventi che porteranno all'enciclica *Pascendi*.<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> Ivi.

<sup>181</sup> «La S. Congregazione dell'Indice e i direttori del «Rinnovamento»», in *Il Rinnovamento*, fasc. 5, Anno I 1907, p. 610.

<sup>182</sup> «[...] un mese dopo, il cardinale Vicario di Roma mise al bando *Dogme et critique*, del laico parigino e discepolo di Bergson, Edouard Le Roy, che accentuava l'aspetto morale del dogma più che quello speculativo [...] A giugno, papa Pio volse l'attenzione alla Germania, congratulandosi con il teologo austriaco Ernst Commer per il suo attacco veramente negativo al «cattolicesimo progressista» del teologo di Würzburg, recentemente scomparso, Hermann Schell, che aveva combattuto l'approccio razionalista cattolico secondo il quale [su Schell cfr. l'articolo di S. Jacini, «Il pensiero di Hermann Schell», *Il Rinnovamento*, fasc. 7-8, Anno I 1907, pp. 166-182] la fede scaturiva come una conclusione dal sillogismo. [...] Numerosi teologi tedeschi ebbero le loro opere messe all'Indice, in quel torno di tempo. Tutto questo fu il preambolo dell'assalto maggiore ai modernisti, che arrivò nei due documenti più importanti, il sillabo

Le motivazioni addotte riguardavano lo spazio che il periodico riservava a personaggi come Fogazzaro, Tyrrell, von Hügel e Murri che avevano l'arroganza di «[...] parlare con tanta albagia delle questioni teologiche più difficili e degli affari più importanti della Chiesa».<sup>183</sup>

Nel contempo gli autori della rivista, secondo il cardinale Steinhuber, si dichiarano laici e non confessionali, mentre «[...] vanno facendo distinzioni tra cattolicesimo ufficiale, e non ufficiale; tra i dogmi definiti dalla Chiesa quali verità da credere e l'immanenza della religione negli individui [...] non si può dubitare che la rivista sia fondata on lo scopo di coltivare uno spirito pericolosissimo di indipendenza dal magistero della Chiesa».<sup>184</sup>

I direttori del *Rinnovamento* risposero - con una loro lettera, firmata da ognuno di loro, che seguiva quella di Steinhuber sul fascicolo di Maggio - in modo deciso: «[...] non crediamo di dover desistere dalla iniziata pubblicazione, perché questo nostro atto implicherebbe il riconoscimento di un diritto della Congregazione dell'Indice a imporre ai laici l'interruzione di studi scientifico-religiosi, politici e sociali, i quali debbono essere e apparire indipendenti, per non giustificare l'accusa che solo fuori dalla Chiesa possa svolgersi con libertà di metodi e con tranquilla continuità di ricerca una serena e severa attività di pensiero.»<sup>185</sup>

Seguì il decreto *Lamentabili* del 4 luglio nel quale venivano condannate 65 proposizioni di Loisy e di altri modernisti, e, prima della *Pascendi* e della scomunica, un convegno (che avrebbe dovuto tenersi in Svizzera, ma che poi si fece a Molveno, in Trentino) concepito, in un primo momento, da Fracassini già alla fine del 1906, e che trova subito d'accordo Murri e Sabatier, per fare il punto sullo stato del movimento e delle diverse prospettive teoriche che lo attraversavano.

In un secondo momento l'organizzazione dell'incontro farà capo ai rinnovamentisti che decideranno di escludere Sabatier - come si è già detto - e di spostare la riunione a Molveno dal 26 al 29 agosto, per facilitare la presenza di von Hügel, in quel momento in vacanza in Trentino.

Scriveva Gallarati Scotti a Sabatier l'8 di agosto: «Noi del «Rinnovamento ci siamo opposti che fosse sul Lago di Ginevra, sembrandoci inopportuno che in un momento come questo Ella, mio caro amico, intervenisse. Bisogna che si persuada che difficilmente, in questi tempi, noi potremo evitare le spie e gli spionaggi [...] Noti poi che dall'altra parte von Hügel è sceso fino alla Mendola sperando di vederci, e mi sembra assai utile tenerci a contatto con il movimento inglese, attraverso

---

degli errori, *Lamentabili Sane Exitu*, emesso dal S. Offizio in data 4 luglio 1907, ma pubblicato solo il 17, e l'enciclica *Pascendi dominici gregis*, dell'8 settembre 1907.» G. Alberigo, A. Riccardi, (a cura di), *Chiesa e Papato nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari 1990, p. 143.

<sup>183</sup> Il *Rinnovamento*, come si dirà più avanti, pubblicava uno stralcio della corrispondenza von Hügel - Briggs dove si discuteva sulla derivazione mosaica del Pentateuco, che la commissione incaricata dalla curia romana dava, ancora, per certa.

<sup>184</sup> «La S. Congregazione dell'Indice e i direttori del «Rinnovamento»», cit., p. 611.

<sup>185</sup> Ivi, p. 612.

lui, che non avviciniamo da parecchi anni. [...] C'è poi Fogazzaro che potrebbe facilmente incontrarci per qualche ora.»<sup>186</sup>

L'incontro doveva rimanere segreto, ma già verso la metà di settembre della riunione se ne parlò nei giornali.<sup>187</sup>

Vi parteciparono, fra probabili altri, oltre ad Alfieri, Gallarati Scotti e Casati, Piastrelli, Fracassini, Murri, von Hügel, Don Brizio Casciola, Buonaiuti, Mari e Fogazzaro.

La riunione fu un fallimento, almeno rispetto alle aspettative che erano quelle di dare una linea unitaria al movimento; le posizioni, invece, rimasero distanti.

Semplificando, se ne possono individuare tre fondamentali: quella murriana legata a una rivalutazione della neoscolastica, sebbene più vicina al tomismo originario di quanto non lo fosse quella ufficiale sostenuta dall'autorità romana; quella rappresentata da Buonaiuti che rimandava a un pragmatismo religioso con un accentuato immanentismo, ancorché escatologico; e, infine, quella dei rinnovamentisti più sensibili alle istanze della trascendenza.

Si produsse a Molveno una rottura che si aggraverà nei mesi a venire, soprattutto con Buonaiuti.<sup>188</sup>

L'uscita della *Pascendi*, l'8 settembre, poi, fece precipitare decisamente le cose.

Nella lettera di Gallarati Scotti a Sabatier, di cui sopra, il direttore del *Rinnovamento* fa riferimento ad una nota da lui mandata al *Giornale d'Italia*, in forma anonima, che dava l'annuncio della ripresa delle pubblicazioni da parte del *Demain* di Lione.

Nella quale nota «[...] scriveva che né «Demain» né «Il Rinnovamento» sarebbero stati messi all'indice poichè in Vaticano non si era così malaccorti da non capire che l'eventuale condanna di riviste laiche scritte da cattolici rischiava di provocare più danni che vantaggi [...] «È perciò probabile che per il *Demain* come per il *Rinnovamento* si adottino altri metodi di indiretta opposizione e di condanne parziali e si raccomandino specialmente agli organi clericali la congiura del silenzio» («Il Giornale d'Italia», 12 agosto 1907)».<sup>189</sup>

Così non avvenne e il 24 dicembre i direttori del *Rinnovamento* ricevevano il decreto del cardinal Ferrari che ingiungeva di sospendere le pubblicazioni, pena la scomunica, mettendo così in atto le indicazioni della Congregazione dell'Indice di aprile.

Gallarati Scotti si sarebbe dimesso, ma gli altri due direttori erano decisi a continuare le pubblicazioni, sebbene nei successivi fascicoli, dei restanti due anni di vita della rivista, verranno evitati gli scontri diretti con l'autorità ecclesiastica soprattutto in materie teologiche, e si darà più spazio al dibattito filosofico ed a saggi di carattere scientifico.

---

<sup>186</sup> L. Pazzaglia, (a cura di), «Carteggio Gallarati Scotti-Sabatier», in *Fonti e Documenti*, cit., pp. 831-833.

<sup>187</sup> Il primo quotidiano a darne notizia fu *La Difesa* di Venezia, pochi giorni dopo l'uscita dell'enciclica *Pascendi*.

<sup>188</sup> Non compariranno più suoi articoli, sotto lo pseudonimo di Baldini, sul *Rinnovamento*; e Buonaiuti fonderà, nel 1908, la sua nuova rivista *Nova et Vetera*.

<sup>189</sup> L. Pazzaglia, (a cura di), «Carteggio Gallarati Scotti-Sabatier», cit., p. 834 e n.

Le dimissioni di Gallarati Scotti, che coincidevano con l'allontanamento di Padre Gazzola da Milano, hanno inferto sicuramente un duro colpo alla rivista che, però, continuerà le sue pubblicazioni, con il rammarico del cardinal Ferrari, così come risulta dalle lettere: una concomitante al decreto, l'altra successiva alla risposta dei direttori del *Rinnovamento*, lettere delle quali si dà comunicazione nel *Giornale d'Italia* del 2 gennaio 1908:

Ci telefonano da Milano, 1 gennaio:

Ecco il testo della lettera con cui il cardinale arcivescovo ha comunicato agli interessati le pene canoniche relative al *Rinnovamento*.

«Ai riveriti Signori della direzione del *Rinnovamento*. Mi sanguina il cuore nel dovere compiere verso questa spettabile Direzione un atto che avrei voluto evitare. È stata lunga ed ansiosa la mia attesa, ma purtroppo riesce ad una incresciosa delusione. Però vi è ancora tempo: l'atto che per dovere del mio ufficio comunico alle Signorie Loro è legato alla continuazione del periodico. Oh quanto avrei cara una loro parola che mi desse affidamento d'obbedienza e di sommissione alla autorità della Chiesa. Finalmente null'altro si farebbe che mostrare la coerenza di coloro che della medesima Chiesa vogliono chiamarsi figli ossequiosi. Finché v'è tempo voglio sperare ancora, perché lo sperare è sì dolce cosa, ed intanto auguro alle Signorie Loro lumi e grazie da Dio e con ciò ogni loro bene. Milano 23 dicembre 1907».

Nella *Nota ufficiale*, ieri l'arcivescovo pubblica poi una nota in cui dice:

«Purtroppo anche questa favilla di speranza si è spenta. Uno scritto pervenutomi dalla Direzione del *Rinnovamento* mi comunica che il periodico continuerà. Così la ribellione all'autorità della Chiesa è consumata, e lo scandalo è grave.»<sup>190</sup>

Nella lettera con la quale i due direttori rimasti comunicavano al cardinale la loro volontà di continuare nella loro opera, informavano altresì l'arcivescovo di Milano che, a causa di un ennesimo sciopero dei tipografi, non era stato possibile, per gli autori che l'avessero voluto - per non incorrere nella scomunica - ritirare gli scritti dell'ultimo fascicolo del 1907.

Fascicolo nel quale apparvero sia la risposta dei direttori, che la lettera di dimissioni inviata loro da Gallarati Scotti.

Nel primo scritto Casati e Alfieri ribadivano le loro ragioni sottolineando il loro diritto a essere cattolici, ma nello stesso tempo, ritenere necessari necessario lo studio *positivo* del fenomeno religioso escludendo «qualsiasi *apriorismo confessionale*».

Anche quando si affronta il tema delicato della storicità del cristianesimo

---

<sup>190</sup> « Il card. Ferrari e il "Rinnovamento" », in *Giornale d'Italia* di giovedì 2 gennaio 1908.

[...] quell'opera di studio e di ricerca necessaria a che i dati positivi del cattolicesimo siano, come devono essere, fondamento efficace e adeguato della apologia, va totalmente ripresa, e non già da apologeti e da teologi, ma da storici e critici. Ma questa non può sembrare una strana pretesa, che sarebbe anzi meraviglioso il contrario. Per il Cattolicesimo, che è religione poggiata essenzialmente su dati storici [...] è di importanza fondamentale che questi conservino il loro valore di persuasione: e poiché, secondo tutta la tradizione come secondo la logica, tali preliminari della fede devono valere per chi ancora nulla conceda del loro valore religioso, trascendente, ma solo li consideri nell'ordine dei fenomeni, appare evidentemente stolto il pretendere che essi siano ammessi, anche come puri fatti storici, se non si vogliono cimentare agli stessi criteri di analisi e di esame di tutti i fati umani. Gli apologeti e i teologi *devono* assumerli pel loro scopo allo stato in cui li concede la critica storica più accurata, e non già da essi previamente accomodati.<sup>191</sup>

Concludevano di non voler mantenere per il futuro «atteggiamenti di ribelli in lotta», ma «[...] le disposizioni di uomini che servono la verità e con essa la Chiesa. Può esserci imputato a colpa il fatto che noi amiamo il Cattolicesimo soprattutto come centro e nucleo della Chiesa universale della anime che vivono del Vangelo? e che la fede in questo avvenire sia per noi così viva che *in quello che è* sentiamo di dover lavorare *per quello che deve essere?*».<sup>192</sup>

Nella sua lettera di dimissioni Gallarati Scotti fa riferimento ad una lettera precedente, dei «primi di dicembre scorso per essere pubblicata nel presente fascicolo», nella quale consigliava già di interrompere «in silenzio» le pubblicazioni «per riprenderle con immutato animo a suo tempo»

[...] Ma la dichiarazione con la quale rinunciavo allora alla responsabilità di direttore, potrebbe sembrare un abile modo per sfuggire al dovere di prendere una posizione precisa di fronte all'ultimo decreto di condanna; onde mi pare più schietto di affermare che, poiché come cattolici dobbiamo dare agli atti dell'autorità religiosa quel valore che per ciascuno è conciliabile con la più perfetta e virile sincerità, mentre apprezzo la resistenza in difesa dei diritti di libertà di studio nel cattolicesimo, in quanto è in voi obbedienza leale e generosa alla coscienza, non saprei per le stesse ragioni e con la stessa certezza affrontare, oggi, la scomunica per il *Rinnovamento*, sentendomi ancora in piena armonia con me stesso. Rimane intatta la solidarietà profonda nel comune ideale di rinnovamento [...] Ma credo che non saprei lavorare efficacemente e logicamente, secondo quelle intenzioni che ci unirono nell'opera comune, se non rimanendo nella società religiosa con quei pieni diritti che solo con qualche sacrificio – senza menzogna – possono essere conservati. È perciò necessario separare le nostre responsabilità di fronte al pubblico, senza che ciò significhi un mio diverso orientamento di volontà o una esitazione di convincimenti. Mi è anzi di conforto il pensiero del lavoro compiuto, e non saprei avere rimorsi. In un'ora spiritualmente grigia, tra i morti nell'amore delle idee, tra i sonnolenti in una quiete egoistica o scettica, *Il Rinnovamento* è riuscito, mi sembra a scuotere in alcune coscienze i grandi problemi dell'anima, a dar loro l'esperienza di una vita nuova che ribolle nel grembo del cattolicesimo

---

<sup>191</sup> «Dopo un anno», in *Il Rinnovamento*, fasc. 11-12, Anno I 1907, p. 607.

<sup>192</sup> Ivi, p. 617.

[...] Per questo le condanne che ci colpiscono non riescono a disturbare la pace profonda di chi sente di aver lavorato e sofferto, secondo le sue deboli forze, per la Verità. Con immutata amicizia<sup>193</sup>

La rivista, dunque, prosegue le sue pubblicazioni, con una certa tranquillità, secondo Papini, che scriverà sul *Giornale d'Italia* un minuzioso resoconto del clima e delle attività che continuavano a svolgersi in via Bigli 15, residenza di Alfieri.

Milano, 13 gennaio. Son tornato oggi in casa degli scomunicati, vale a dire, nel tranquillo palazzo di via Bigli, 15, dove il rumoroso ing. Aiace Alfieri ospita gli uffici del «Rinnovamento» e scrive al cardinale Ferrari quelle famose lettere che hanno tanto addolorato, si dice, l'animo del Principe della Chiesa. Gli scomunicati – mi affretto a rassicurare la possibile pietà degli «antichisti» romani – stanno benissimo: parlano, discutono, fanno progetti e, soprattutto, studiano. In una saletta ben riscaldata uno dei direttori scrive delle lettere, un altro corregge delle bozze; in una stanza accanto una signorina irlandese, con un cappello piumato in testa, batte coscienziosamente sulla tastiera di una «Underwood» nuova e fiammante; ad un tratto un giovinotto un po' triste entra portando un fascio di corrispondenza. Tutto è calmo, tutto è tranquillo. Questi bravi giovani che hanno turbato la pace dei cardinali, che hanno addolorato S. S. Pio X, che mettono in un certo pericolo l'unità e la solidità del cattolicesimo in Italia non mostrano di essere troppo spaventati dalla scomunica maggiore ch'è stata loro inflitta dal cardinale arcivescovo di Milano con una bella epistola latina scritta in foglio protocollo con tanto di stemma cardinalizio, sormontato da un cappellino vermiglio.<sup>194</sup>

Ma in quei due anni, e in conseguenza della crisi ideologica provocata dalla condanna ecclesiastica - che comunque aveva comportato un rinnovamento degli abbonati, con un calo sensibile dei lettori appartenenti al clero filo murriano -, e, inoltre, della cattiva gestione Alfieri, subentrò prima una crisi amministrativa.

Secondo Bedeschi la rivista, in conseguenza del «nuovo orientamento ideologico» (come si è detto, più interessata a tematiche di carattere filosofico, anche se lo sfondo religioso non è mai, comunque, mancato), subì un'emorragia di abbonati, per arrivare al numero di 600 al momento della cessazione; ricalcolando, così, un computo che erroneamente era stato fatto da altri autori, sommando però gli abbonamenti delle due annate: «[...] nel giro di tre anni si rinnova quasi

---

<sup>193</sup> «T. Gallarati Scotti alla direzione del «Rinnovamento»», in *Il Rinnovamento*, fasc. 11-12, Anno I 1907, pp. 617-618.

<sup>194</sup> G. Papini, «In casa degli scomunicati. Gli studi e la fede dei cattolici rossi», in *Giornale d'Italia*, giovedì 15 gennaio 1908.

completamente il pubblico dei lettori. Agli iniziali del primo anno, provenireti in gran parte da ecclesiastici murriani (circa 400) [...] ne subentrano altri con interessi ed esigenze diverse. Costoro provengono da *élites* universitarie- italiane e straniere – più interessate al problema culturale di carattere filosofico che all'esperienza di fede di carattere mistico [...] le disdette avutesi in tre anni si aggirano globalmente attorno al migliaio.»<sup>195</sup>

Il deficit annuale va incrementandosi, però, anche per la cattiva gestione di Alfieri, «fino a raggiungere 50 mila lire che Casati si accolla».<sup>196</sup>

Nel giugno del 1909 la crisi diventa, dunque, anche redazionale. Si vengono così a formare tre sottogruppi «[...] quello di Casati con Soragna e Jacini, quello di Alfieri con Pestalozza, quello di Boine con Borgese, da poco entrato nella redazione».<sup>197</sup>

La mancata intesa, tra i gruppi, su come gestire la crisi e sui compiti reciproci porta - nonostante il suggerimento di von Hügel di separare le responsabilità amministrative (da delegare ad Alfieri) da quelle redazionali (Casati o uno di sua fiducia) – alla decisione di Casati di accollarsi tutte e due le funzioni.<sup>198</sup>

Ma, subito dopo, improvvisamente, Casati – colto da un «tracollo psicologico» che preoccupò molto la madre, la quale insistette per chiudere il periodico - annuncia la fine della rivista per «certe misteriose ragioni» e va a Losanna a curarsi.

A nulla valsero le insistenti pressioni di pressoché tutti i redattori - particolarmente di Amendola che in quel periodo collaborava assiduamente ed aveva una fitta corrispondenza con Casati, al quale comunicava anche la sua disponibilità a proseguire sulla scia dei contenuti del *Rinnovamento*, con altra rivista dal nome meno compromesso – di Semeria e di von Hügel, disposto, quest'ultimo, ad offrire la somma di 5 mila lire annue per evitare la chiusura, perché Casati non aveva nessuna intenzione di dare alla *sua* rivista un seguito.

---

<sup>195</sup> L. Bedeschi, *Modernismo a Milano*, cit., pp. 57-58.

<sup>196</sup> Ivi, p. 58.

<sup>197</sup> Ivi, p. 59.

<sup>198</sup> «[...] Casati prende in mano entrambe e Alfieri che si sente esautorato dimostra subito propositi dimissionari. Al suo posto subentra Boine che poco dopo trasferisce la redazione nella sua abitazione di Viale Magenta 17» *Ibidem*.

## Tra positivismo e pragmatismo

### 2.1 Will to believe

In un saggio sul pragmatismo apparso nel 1910 sulla rivista *Scientia*<sup>199</sup>, il ‘positivista critico’ Enriques attribuì al *Will to believe* di James la colpa di aver prodotto danni soprattutto nell’ambito della cultura europea, spianando la strada al convenzionalismo di Le Roy e alle varie tendenze irrazionalistiche: il ‘messianesimo’ di Tolstoj, la «campagna» del Brunetière nella quale si piegava il sentimento religioso ad uno scopo politico, la ‘manipolazione’ delle teorie darwiniana e marxiste per il mito del superuomo e la distruzione della scienza borghese.

Forse, però, alle opere di James sulla ‘volontà di credere’, nelle sua forma attiva e passiva,<sup>200</sup> nonostante il considerevole peso che hanno avuto nell’influenzare il clima culturale dell’epoca, non è possibile oggi imputare una tale responsabilità nella determinazione di quel clima.

Le tendenze irrazionalistiche menzionate da Enriques erano, comunque, espressione di una generale crisi di certezze e valori che, tra la fine dell’ottocento e i primi del novecento, si caratterizzava per una diffusa idiosincrasia, più o meno consapevole, nei confronti del ‘grossolano’ determinismo (ed il conseguente agnosticismo) dei positivisti.

Il positivismo rilevava tutti i suoi limiti nello ‘spiegare’ la complessità dell’esperienza - e, in modo particolare, nel dare ragione di quegli aspetti legati all’intervento della volontà umana nell’esperienza concreta stessa che non era possibile ridurre nei termini del paradigma meccanicistico - poiché anch’esso nascondeva, malcelata, la metafisica - sebbene materialista - che avrebbe preteso di rimuovere dalle ricerche positive e che si mostrava, invece, con tutte le sue contraddizioni.<sup>201</sup>

Constatata la *bancarotta della scienza*, in Francia come in Italia, molti intellettuali auspicavano una *rinascita dell’idealismo*. Brunetière ne aveva parlato nella conferenza su *La Renaissance de*

<sup>199</sup> Cfr. A. Santucci, «La filosofia della scienza nel positivismo e nel pragmatismo», in E. Agazzi, *La filosofia della scienza in Italia*, Angeli, Milano 1986, pp. 90-91. Cfr. anche Id., *Eredi del positivismo*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 119 sgg. La *Rivista di scienza*, nata nel 1907, e diretta dallo stesso Enriques insieme ad E. Rignano, G. Bruni, A. Giardina e A. Dionisi, diventerà più nota con il nome *Scientia*, subentrato poco dopo.

<sup>200</sup> Se nei saggi su *The Will to Believe and Other Essays on Popular Philosophy*, Longmans Green, New York-London 1897, James aveva inteso esplorare le potenzialità di una fede ‘attiva’ che richiede sforzo per essere mantenuta, il suo interesse si è spostato successivamente, con la pubblicazione di *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans Green & Co., New York-London 1902, su una fede ‘passiva’, dalla quale l’individuo si sente sorretto anche quando le sue aspirazioni siano frustrate. Cfr. P. Guarnirei, *Introduzione a James*, pp. 62-65.

<sup>201</sup> Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana. 1900-1960*, cit., pp. 21-43.

*l'idéalisme* tenuta a Besançon il 2 febbraio 1896, conferenza alla quale si richiamava *Il Marzocco* con un editoriale dal titolo, *Il rinascimento dell'idealismo*.<sup>202</sup>

Il seguente brano estratto da una lettera scritta da Giovanni Vailati ad Erminio Troilo, nella quale il filosofo cremasco tracciava un breve resoconto dei lavori del congresso di filosofia di Ginevra al quale aveva partecipato nell'estate 1904, è un'efficace sintesi che descrive l'atmosfera culturale dell'epoca: «[...] Non si può negare tuttavia che tra le tendenze che si manifestarono più energicamente e persistentemente, è da mettere quella che si potrebbe chiamare antideterministica (contingentismo, pragmatismo, etc.) e quelle che chiamerei *antiagnostiche* (contro la dottrina dell'«inconoscibile», del «noumeno», della «cosa in sé», etc.); ambedue le quali concordano nel fatto di reagire contro delle limitazioni (al pensiero e all'azione) che contraddistinguono le forme più popolari del «positivismo». Scambiare queste «reazioni» per un ritorno all'indietro, è cadere in un errore molto comune nella storia della cultura e che trova esempi caratteristici anche nella storia delle scienze, come quando i cartesiani (e perfino Leibniz e Huygens) rimproveravano a Newton di *ritornare*, colle sue ipotesi della gravitazione universale, alle *qualità occulte* degli scolastici!»<sup>203</sup>

In Italia, le riviste più rappresentative delle correnti antipositivistiche furono, com'è noto, *La Critica* e il *Leonardo*, nate entrambe nel 1903, espressione rispettivamente dell'idealismo di Croce e Gentile, l'una, e del pragmatismo 'italiano', l'altra, nelle sue due versioni con le quali si usa solitamente classificarlo, quella 'logica' e quella 'magica'.

Tra gli intellettuali delle due riviste si svilupperà un dibattito, spesso aspro nei toni, che coinvolgerà nella polemica anche i diversi rappresentanti del movimento modernista, tra i quali, direttori e collaboratori del *Rinnovamento*.

Sullo spessore culturale delle riviste di cui sopra scriveva Alessandro Casati, nella lettera del luglio 1906, a Gallarati Scotti nella quale elencava - con il tipico suo entusiasmo mitigato, però, da una riflessione meticolosa che palesava il suo approccio erudito alle problematiche culturali del tempo - le linee programmatiche, teoriche e operative, della rivista.

Egli riteneva il periodico pragmatista - diversamente dell'Alfieri e dallo stesso Gallarati Scotti - insieme a la *Critica* di Croce, come tra i pochi 'focolai' di cultura in Italia: le due riviste rappresentavano due, opposte ma rispettabili, impostazioni teoriche tra le quali avrebbe dovuto collocarsi il *Rinnovamento*:

---

<sup>202</sup> Cfr. L. Magoni, *Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia fra Otto e Novecento*, Einaudi, Torino 1985, p. 6 e p. 216. Ma la stessa 'speranza' coinvolgeva i neo-hegeliani della *Critica* - B. Croce, «Per la rinascita dell'idealismo», in *La Cultura*, vol. XXVII, 1904; cfr. anche la prolusione di G. Gentile al corso libero di Filosofia teoretica tenuta nella Regia Università di Napoli già il 28 febbraio 1903, *La rinascita dell'idealismo*, ora in G. Gentile, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991 - che, nelle loro ricostruzioni storiografiche, avocheranno a sé, e alla loro speculazione autenticamente idealistica, il merito di essere stata l'unica alternativa 'razionale' all'astrattezza delle scienze empiriche, ma finiranno per generalizzare e non distinguere le diverse 'correnti' del positivismo una dall'altra. Cfr. M. Torrini, *op. cit.*, pp. 363-378.

<sup>203</sup> G. Vailati, *Epistolario 1891-1909*, a cura di G. Lanaro, Einaudi, Torino 1971, p. 539.

[...] Per ridare sangue e calore a questa già decrepita coltura di un paese nato da quarant'anni, è necessario infondergli sangue d'altri. Il migliore nazionalismo (inteso nel senso non sciovinista) sta nel non essere nazionalista – nell'impostare cioè e italianizzare, quasi senza avvedersene, i prodotti degli altri paesi. Questi innesti ripetuti potranno far rifluire la linfa nel vecchio tronco. Bisogna incanalare l'acqua perché il getto sia più violento.

Lo prova il Croce con la sua *Critica*, la quale mi sembra oggi uno dei pochissimi strumenti vitali che abbiamo in Italia. La sua opera di esplorazione e di critica filosofica, in solo tre anni, ha fruttato più che non i dieci anni di vita della *Rivista d'Italia*. Lo stesso Leonardo, vario e mutevole com'è, paradossale e fantastico, iconoclasta e arrogante, ha prodotto un fermento, un'effervescenza d'idee, ha dato modo a molti giovani di rivelarsi; tre o quattro studi del Prezzolini quali 'Il linguaggio come causa d'errore', gli articoli del Vailati e del Calderoni, alcune leggende filosofiche e simboliche del Papini – sono di valore indubbio (anche qui non mi trovo affatto d'accordo con l'Alfieri - né con te, che metti in un sol fascio il Leonardo e *La Nuova Parola*. Che differenza d'animo!)

Il mio sogno era di creare accanto a questi focolai di coltura – un terzo che accogliesse tutti coloro che si sentono attratti dalla vita e dallo spirito religioso – che ne coltivano l'interiore sviluppo - che l'intendono non come mero esercizio erudito ma come un bisogno che avvolge l'anima tutta.<sup>204</sup>

Quanto fossero attenti i futuri direttori del *Rinnovamento* alle vicende ed ai protagonisti della rivista fiorentina si ha testimonianza indiretta anche in una lettera da Basilea dell'aprile 1906 di Vailati a Papini nella quale il filosofo cremasco sottolineava, tra l'altro, l'ottima impressione avuta soprattutto dalla figura di Casati, presumibilmente conosciuto in quella stessa occasione: «[...] ti mando dalla Svizzera notizie di Milano. Ieri vi ho visto Gallarati Scotti, Alfieri, Casati (quest'ultimo specialmente mi piacque molto); non facevano che domandarmi di te e Prezzolini. Seppi che Fogazzaro sta leggendo da capo a fondo le annate del «Leonardo» [...] a causa di una conferenza che dovrebbe fare prossimamente su soggetto semi-pragmatistico.»<sup>205</sup>

Ed il ruolo di Alessandro Casati in quel 'burrascoso', ancorchè culturalmente fecondo, periodo storico-culturale dei primi anni del XX secolo, non è stato forse ancora adeguatamente messo in evidenza.

[...] Fino alla almeno parziale adesione della «Voce» e di Prezzolini alle idee di Croce, il successo sul piano culturale e per così dire mondano della filosofia crociana non poteva dirsi del tutto scontato e oggi siamo in grado di aggiungere che l'opposizione a Croce da

---

<sup>204</sup> Lettera da Vezia del 31 luglio 1906 di Casati a Gallarati Scotti, cit.

<sup>205</sup> G. Vailati, *Epistolario...*, cit., p. 453

parte di un pensatore robusto come Amendola e dei suoi amici avrebbe avuto forse un esito diverso se i mille condizionamenti anche della vita pratica e preoccupazioni materiali, concrete, non avessero posto molti di costoro, a cominciare da Amendola e da Boine, in una delicatissima situazione con quello che era al tempo stesso il sostenitore, il finanziatore, delle riviste e delle iniziative culturali di quei giovani, e nel contempo un amico e ammiratore di Croce, sicché la sua funzione di moderatore degli scontri e delle polemiche finì per giovare più al Croce che ai suoi critici: mi riferisco ovviamente ad Alessandro Casati. [...] Il successo dell'idealismo crociano si rivela assai più contrastato, più lento, meno sicuro – si potrebbe dire – di quanto sia poi apparso.»<sup>206</sup>

La distinzione netta tra le due 'anime' del pragmatismo italiano, che rifletterebbero le due forme del pragmatismo d'oltre oceano: una «logica», quella di Vailati e dello stesso Calderoni, in sintonia con la metodica «pragmaticista» del Peirce<sup>207</sup>; l'altra, «magica», che, prendendo spunto dalla filosofia del *The Will to Believe* di James, si esplica negli scritti di Prezzolini<sup>208</sup> e Papini nel periodo

<sup>206</sup> N. Raponi «Correnti spiritualistiche e problemi religiosi nella cultura e nella società italiana del primo Novecento», in *Cultura e società in Italia nel primo Novecento. 1900-1915*, Vita e Pensiero, Milano 1984, pp. 124-125.

<sup>207</sup> Del suo *pragmaticism* - che si differenzia dalle 'correnti nominaliste', risalenti ad alcuni aspetti dall'empirismo inglese di Berkeley e Hume, per poi confluire nel pragmatismo schilleriano e jamesiano, soprattutto dopo il 'successo' delle versioni semplificate e volgarizzate di quest'ultimo - lo stesso Peirce scrive in una lettera al Calderoni che si trova nei *Collected Papers* (8.205- 8.213). Cfr. A. Santucci, *Il Pragmatismo in Italia*, Il Mulino, Bologna 1963, p. 230 n. È stato notato come il diverso atteggiamento nei confronti dell'empirismo - soprattutto rispetto alla lettura humeiana di Berkeley, che avrebbe radicalizzato le premesse nominalistiche di quest'ultimo -, evidenzia l'inopportunità di ricondurre in modo semplicistico e incondizionato l'opera di Vailati e Calderoni a quella del Peirce: per un verso, l'empirismo inglese del XVII secolo costituisce per i nostri autori, specialmente per il Calderoni che finirà con il ricondurre le analisi del Peirce agli empiristi, la «sottostruttura» più propria del *positivismo* - Calderoni stesso, in polemica con Prezzolini, aveva sentito la necessità di individuare con chiarezza *Le varietà del pragmatismo*: articolo comparso sul *Leonardo* nel novembre 1904; alla risposta del Prezzolini, Calderoni replicava, il febbraio dell'anno successivo con *Variazioni sul pragmatismo*. In quest'ultimo articolo segnalava decisamente, tra l'altro, la netta differenza tra il pragmatismo di James e Schiller, dal quale il Papini e il Prezzolini prendevano spunto per il loro 'generico' richiamo alla pratica ed a valorizzare la volontà e i temperamenti individuali, da quello di Peirce che niente aveva a che vedere con il *will to believe* e che, invece, intendeva dare alle credenze una base razionale e sperimentale, come era il caso del Peirce chiamato in causa con il compito di discriminare, a mezzo dell'analisi semantica del linguaggio, l'essenza più propria e valida del positivismo dalle sue 'volgarizzazioni'. Dopo aver delineato le diverse tre forme di pragmatismo, Calderoni accomuna - nella prima forma - l'analisi del significato del Peirce a quella dei concetti di 'causa', 'sostanza', 'realtà', 'materia', ecc. dei «pensatori della cosiddetta «scuola inglese», il Locke, Hume, Berkeley, ecc. [...] Non è difficile scorgere l'identità fondamentale di questo modo di vedere con quello che ha formato la sottostruttura del positivismo. [...] Solo che nel positivismo comtiano, ed in genere in ogni positivismo, si mescolarono, o non furono completamente eliminate, quelle implicazioni agnostiche e restrittive che furono sempre (a torto) desunte dalle teorie critiche della conoscenza. [...] Ciò non toglie che il positivismo nella sua più pura espressione, non sia altro che un invito a eliminare le questioni nascenti esclusivamente da diversità ed equivocità delle parole, e che ciò che il positivismo chiama (impropriamente) «metafisica» sia precisamente la stessa cosa con quelle questioni futili ed inconcludenti alle quali si rivolgono le critiche del Peirce.» (M. Calderoni, «Variazioni sul pragmatismo» in *Scritti di Mario Calderoni*, (a cura di O. Campa) con prefazione di G. Papini, La Voce, Firenze 1924, Vol. I, pp. 249-252) - ; per altro verso, il pragmatismo di Vailati e Calderoni finiva con il risultare distante dalle speculazioni metafisiche del Peirce e più vicino invece alle ricerche dell'epistemologia di Mach o Poincaré. Cfr. G. Lanaro, «Pragmatismo e positivismo nel pensiero di Calderoni», nel numero monografico sul pensiero di Calderoni *Rivista critica di storia della filosofia*, anno XXXIV fasc. III, luglio-settembre 1979, pp. 283-285.

<sup>208</sup> Prezzolini abbandonerà, com'è noto, le posizioni pragmatiste, e il suo avvicinamento al neo-hegelismo crociano sarà uno dei motivi, insieme a quello del contrasto con i "logici" Calderoni e Vailati, che porterà alla fine del *Leonardo*. Ecco quanto, con riferimento all'evoluzione delle posizioni di "Giuliano il sofista" nei confronti del pragmatismo, Alessandro Casati scriveva a Boine durante il periodo della comune collaborazione alla *Voce* diretta da Prezzolini,

del *Leonardo* non rende forse pienamente giustizia delle reali posizioni dei protagonisti, e dell'originalità del pragmatismo italiano, soprattutto quello di Vailati.<sup>209</sup>

Il pragmatismo italiano, soprattutto quello del filosofo cremasco, andrebbe dunque considerato, in quest'ottica, come un fenomeno originale della cultura italiana.<sup>210</sup>

Sarà d'altronde lo stesso Calderoni, mentre si accingeva, dopo la morte di Vailati, a riordinarne gli scritti, ad insistere sull'originalità soprattutto del contributo vailatiano al pragmatismo.<sup>211</sup>

Ed anche riguardo a James non si può affermare che il suo pensiero, nonostante le ripetute testimonianze reciproche di stima<sup>212</sup> tra i protagonisti, possa essere così agevolmente ed univocamente considerato come fonte esclusiva di una sola delle 'anime' del pragmatismo italiano, in contrapposizione alle altre.

Parecchi anni dopo, nel 1948, lo stesso Papini, nel raccontare il suo primo incontro con il filosofo americano, a Roma nel 1905 durante il congresso mondiale di Psicologia, ricordava quanto la sua fosse stata un'interpretazione, perlomeno, 'romantica' del pensiero di James.<sup>213</sup>

---

nell'ottobre 1910: «[...] Prezzolini mi ha mandato un suo articolo su James in bozze che è una violenta distruzione della sua vecchia ammirazione; si direbbe Sant'Agostino che parli di un gentile, meglio San Paolo. Ma il principio è bellissimo, dove parla degli americani: pieno di verve ironica e di passione. E dire che Prezzolini nel 1905 studiava con foga l'inglese per recarsi in America a suscitarmi un nuovo *revival* religioso!» G. Boine, *Carteggio...*, cit., lettera n. 352 del 15 ottobre 1910, pp. 514-515.

<sup>209</sup> E' questa l'opinione di Santucci, secondo il quale questa rigida distinzione di 'correnti' pragmatiste ha facilitato, per un verso, l'attribuzione dell'etichetta di *irrazionalista* al pensiero del James e ai suoi seguaci, mentre, per un altro, non ha consentito che fosse rilevato sufficientemente l'interesse di Vailati e Calderoni per le tematiche morali e religiose. «Ci chiediamo, cioè, se l'opportuna distinzione tra pragmatismo «magico» e pragmatismo «logico» non abbia provocato un certo schematismo nella genealogia e nelle direzioni del movimento. Così s'è finito, nell'antefatto, con il collocare James tra gli irrazionalisti; così da noi Vailati rischia di apparire lo scienziato del tutto indifferente ai problemi d'ordine morale e religioso.» A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 161.

Ma è anche l'opinione di Milanese, per il quale è proprio il convincimento, presente in Vailati, di una sorta di 'primato della volontà' che emergerebbe da una lettura 'in filigrana' delle sue riflessioni, ed è sulla base della sua 'teoria dell'azione' che si svilupperà, sempre nella stessa prospettiva, l'opera di Calderoni. Cfr. V. Milanese, «Sul «pragmatismo» di Giovanni Vailati» in *Prassi e Psiche, Etica e scienze dell'uomo nella cultura filosofica italiana del primo Novecento*, Pubblicazioni di Verifiche 7, Trento 1983.

<sup>210</sup> Cfr. Ivi, p. 12. Sull'originalità del pragmatismo italiano, affermava anche Papini: «Non bisogna credere che i pragmatisti italiani non facessero altro che riesporre e propagare le idee che venivano dall'America e dall'Inghilterra. Chi studiasse i diversi scritti nostri e stranieri badando alle date vedrebbe che il nostro piccolo gruppo ha portato non pochi contributi suoi propri sia sotto forma di chiarimento e svolgimento che sotto forma di aggiunta e di proposta.» G. Papini, introduzione a *Sul pragmatismo. Saggi e ricerche 1903-1911*, Milano 1913, raccolta di suoi saggi sul pragmatismo, qui citato da G. Papini, *Opere. Dal «Leonardo» al Futurismo*, Mondadori, Milano 1977, p. 7. L'originalità del pragmatismo di Vailati e Calderoni che, «quantunque dipendente da quello del Peirce, presenta una sua originalità ed indipendenza, sia come sviluppo ed applicazione del metodo indicato dal Peirce stesso, sia soprattutto rispetto alle altre forme più fortunate di pragmatismo del James, del Dewey e dello Schiller», sarà riconosciuta anche d'attualista M. F. Sciacca, - nella sua introduzione del 1943 al volume che raccoglieva alcuni saggi di metodologia e analisi del linguaggio di Vailati (G. Vailati, *Scritti di metodologia scientifica e di analisi del linguaggio*, introduzione e note di M. F. Sciacca, Principato, Milano-Messina 1959, p. 11 e n.) - che riteneva così esatto lo stesso giudizio formulato dal Papini nel suo *Il Pragmatismo* del 1913, raccolta di articoli dal *Leonardo* e altre riviste, sull'argomento.

<sup>211</sup> Cfr. A. Santucci, *op. cit.*, p. 219. Ma anche la prefazione di Calderoni alla prima raccolta dei saggi più importanti del filosofo cremasco in G. Vailati, *Gli strumenti della conoscenza*, R. Carabba, Lanciano 1916.

<sup>212</sup> Cfr., ad esempio, la diverse lettera di James ad Amendola su Papini e il *Leonardo*, in E. Amendola Kühn, *Vita con Giovanni Amendola*, Parenti editore, Firenze 1961<sup>2</sup>.

<sup>213</sup> «[...] Si continuò a parlare delle sue idee e specialmente della *Will to believe*, che incoraggiava singolarmente la mia speranza di attuare il sogno novalisiano di una filosofia magica, che avrebbe dovuto trasformare il mondo per meglio conoscerlo [...] Noi possediamo - diceva - una delle forme più potenti dell'energia, l'energia spirituale, e appena ora

È da tener presente, dunque, l'interesse di Vailati e Calderoni verso le ricerche dello James e non solo nel campo della psicologia e della vita emozionale.

La lettura che Vailati dava di James sottolineava anche il valore epistemologico degli studi del professore di Harvard.

Le diverse recensioni del Vailati al *Will to Believe*<sup>214</sup>, infatti, interpretavano alcune affermazioni del James, che venivano in quel periodo ampiamente 'volgarizzate' - riguardo al fatto che l'influenza dei desideri o delle speranze, per alcune categorie di credenze, poteva essere giustificata e utile - in modo da cogliere le vere intenzioni dell'autore: «a ben guardare [*scil.* per Vailati] nelle riposte intenzioni del pragmatista americano, si poteva cogliere un invito a emanciparci da una specie di *idola tribus* e cioè che il desiderio di per sé legittimo di scoprire leggi e uniformità nei fenomeni si cangiasse nella tendenza a semplificarli eccessivamente».<sup>215</sup>

Insomma un invito a riconoscere e rendere manifesti gli elementi, per così dire, 'pulsionali', che sempre accompagnano le credenze, presenti in qualunque 'attività' umana, non ultimo nella costruzione di teorie scientifiche.

In una nota ad una delle recensioni,<sup>216</sup> Vailati, poi, riconnetteva il pensiero del James ad alcuni indirizzi di 'logica delle scienze'<sup>217</sup> riconducibili alle vedute del Bernard<sup>218</sup> in Francia e dello Jevons<sup>219</sup> in Inghilterra.

---

cominciamo a conoscerla. Quando sapremo usarla con esperta e illuminata coscienza il mondo sarà trasformato, dominato, sublimato. [...] La fede crea la propria verità mentre la rete dei concetti astratti non è capace che di classificare, senza riuscire neanche a racchiudere tutto il reale. Io gli davo la replica, rincarando la dose, affermando la totale deificazione dell'uomo e William James ascoltava paternamente quelle baldanzose utopie, sorridendo tra la barba bionda e bianca.» G. Papini, *Passato remoto 1885-1914*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994<sup>3</sup>.

<sup>214</sup> Vailati, come era sua abitudine, scrisse più recensioni anche dell'opera di James, su più riviste: *Rivista sperimentale di fienatria*, vol. XXV, 3°-4°, 1899; *Rivista italiana di sociologia*, III, 6°, novembre-dicembre 1899.

<sup>215</sup> A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 201.

<sup>216</sup> Apparsa sulla *Rivista filosofica*, II, vol. III, gennaio-febbraio 1900.

<sup>217</sup> Cfr. A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 201.

<sup>218</sup> Claude Bernard (1813-1878), fisiologo francese. Si è occupato di metodologia della ricerca scientifica e scrisse uno dei più importanti testi dell'ottocento sull'argomento, *Introduction a l'étude de la médecine expérimentale* (1865), concentrando il suo interesse sul rapporto filosofia-scienza. Contro il riduzionismo materialista - ma anche le metafisiche spiritualistiche refrattarie nei confronti dei risultati delle ricerche empiriche - distingueva il determinismo necessario nella ricerca sperimentale dal *fatalismo* come dottrina filosofica. La scienza deve essere lasciata libera di procedere secondo il suo metodo 'deterministico', senza però pretendere di ridurre a questo le stesse leggi; e la filosofia, nella sua incessante ricerca delle cause ultime e dell'origine delle cose, deve 'ancorare' le sue speculazioni ai risultati della ricerca scientifica nello studio dei fenomeni. Cfr. Nicola Abbagnano, *Storia della Filosofia*, TEA, Milano 1995, pp. 353-355.

<sup>219</sup> William Stanley Jevons (1835-1882), logico ed economista, tra i fondatori della scuola economica marginalista, allievo di A. De Morgan. In polemica con l'eccessivo 'matematismo' di Boole, era dell'opinione che la logica fosse superiore a tutte le altre scienze e fondamento anche della matematica stessa. Dunque, anche per le 'scienze morali', tra le quali veniva annoverata nelle università inglesi del tempo anche l'economia politica, la logica costituiva una base generale. Cfr. C. Mangione S. Bozzi, *Storia della Logica. Da Boole ai nostri giorni*, Garzanti, Milano 1993, pp. 155-164. L'autore era conosciuto anche da Casati che invierà a Boine, un testo dello stesso in suo possesso, *La moneta e il meccanismo dello scambio*, per la biblioteca comunale di Portomaurizio, che Boine stesso aveva l'incarico di dirigere e organizzare. Risulta tra altri titoli di libri elencati e *destinati* alla biblioteca, nella lettera del 6 settembre 1910. Cfr. G. Boine, *Carteggio III*, cit., p. 473.

Quest'ultimo autore de *The theory of political economy* (1871), una delle opere che, unitamente a quelle di C. Menger e L. Walras, segneranno la fondazione della teoria marginalista del valore che Calderoni applicherà nei suoi studi su etica e diritto penale.

Lo stesso Calderoni, prima di definire i termini della presa di distanza di cui sopra, nel 1904 e nel 1905, dal *will to believe* e dalle posizioni jamesiane di Gian Falco e Giuliano il Sofista, si richiamava direttamente ai *Principles of Psychology* – nonché alla *Psychologie* di Brentano – nel constatare che la vita istintiva e il sentimento costituiscono la materia della volontà ed anche i 'fini' in direzione dei quali essa si attiva; mentre la *previsione*, che costituisce l'aspetto razionale, «[...] può indicare soltanto i mezzi per raggiungere quei fini che non pone.»<sup>220</sup>

Non solo il modo in cui James concepiva la volontà in rapporto alle credenze e alle operazioni intellettive interessava Vailati, ma anche la sua concezione della Coscienza: *the stream of thought* con il quale James si poneva in alternativa allo spiritualismo e all'associazionismo in psicologia.<sup>221</sup>

Per James la coscienza è, infatti, un flusso continuo, un processo unico, per quanto sfuggente, non una 'sostanza' e neanche il risultato della somma di processi psico-fisici elementari.

Al «parallelismo monistico»<sup>222</sup> di W. Wundt - che aveva operato una sintesi tra l'approccio fisiologico, in particolare di J. Müller, e le istanze psicologiche di origine herbartiana<sup>223</sup> - e all'associazionismo di matrice empiristica, James contestava - nonostante apprezzasse l'impostazione sperimentale e psico-fisiologica della ricerca, soprattutto da parte di Wundt - di aver, comunque, frantumato la realtà psichica per poi cercare, inutilmente, di ricomporla attraverso

---

<sup>220</sup> M. V. Predaval Magrini, «Il tema della previsione nel pensiero di Calderoni», in *Rivista critica di storia della filosofia*, fasc. III, Anno XXXIV, luglio-settembre 1979, pp. 302-303.

<sup>221</sup> Già a partire dai suoi *The Principles of Psychology*, Holt, New York 1890; ma anche nel *Psychology (Briefer Course)*, Holt, New York 1892, e in numerosi saggi ed articoli successivi, nonché nella comunicazione fatta al V congresso internazionale di Psicologia, a Roma nel 1905. Cfr. *La notion de conscience*, in «Archives de Psychologie», V, 1905; il testo francese della comunicazione fu tradotto in «Leonardo», III, 1905. La recensione di Vailati alla comunicazione del James, *La «concezione della Coscienza» di W. James*, appare in «Rivista di psicologia applicata alla pedagogia e alla psicopatologia», I, 4°, luglio-agosto 1905.

<sup>222</sup> Così definisce il parallelismo psico-fisico di Wundt, R. Egidi, - che, tra l'altro, fa risalire la controversia, di fine ottocento e primo novecento, tra 'psicologismo' e 'antipsicologismo' a due diverse tradizioni di pensiero: quella «cartesiana», dominata dal programma teorico di Wundt e dei suoi predecessori: W. von Humboldt, M. Lazarus, etc.; l'altra «aristotelica», rappresentata da F. Brentano e dai suoi seguaci come C. Stumpf, A. Meinong, E. Husserl, etc. a questa suddivisione corrisponde una diversa concezione dell'anima: «principio di coscienza» per i 'cartesiani', «principio di vita» per gli 'aristotelici': «Nella tradizione riflessa nei *Grundzüge* di Wundt, se risulta rielaborata l'idea cartesiana di una dicotomia tra due sostanze, vige nondimeno la concezione di un parallelismo psico-fisico – diremmo oggi di un «parallelismo monistico» - secondo il principio che l'evento psichico è accompagnato regolarmente da determinati fenomeni fisici e che tra questi processi interni ed esterni sussistono relazioni aventi forma di leggi.» R. Egidi, «Filosofia e psicologia del pensiero tra Frege e Külpe», in *Rivista di filosofia*, vol. XCI, n. 2, agosto 2000, p. 292. Andrebbe tenuta presente, in quest'ottica, - ammesso si possa, senza riserve, comprendere Vailati nella categoria dei logici *antipsicologisti* - la contemporanea analisi *pragmatista* del Vailati nei riguardi della psicologia di Brentano –per l'influenza del Brentano, che si trasferì a Firenze, sui filosofi italiani e specialmente sul Vailati, oltre al Garin (cfr. E. Garin, *op. cit.*, p. 158), Santucci - a partire dalla comunicazione fatta al III Congresso Internazionale di Psicologia, *Sulla portata logica della classificazione dei fatti mentali proposta dal prof. Franz Brentano*, nella quale si affermava la singolare corrispondenza tra la classificazione dei fatti mentali del Brentano con le diverse proposizioni stabilite dai logici.

<sup>223</sup> Cfr. S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 514 sgg.

un metodo introspettivo che, per errore nel linguaggio<sup>224</sup>, «della vita mentale sopravvalutava le parti sostanziali e non vedeva quelle transitive o relazionali [...] addetto a indicare le parti definite, esso non rappresentava affatto l'indeterminato che la scienza empirica e i suoi teorici, come già Hume e Berkeley, cercavano di esorcizzare»<sup>225</sup>.

Come chi dicesse che un fiume consiste in bicchieri e botti, senza tener conto, anche volendoli immergere, che l'acqua continuerebbe a scorrere tra di loro.

Questo voler ostinatamente separare ciò che in natura si presentava unito – lo scriveva James nella prefazione all'edizione italiana dei *Principles*, tradotti da G. C. Ferrari – contraddiceva la stessa esperienza.<sup>226</sup> «Il metodo introspettivo veramente empirico smentiva, chiunque avrebbe potuto verificarlo, la disastrosa idea che il dato iniziale dell'attività psichica fosse la *sensazione* [...] *The stream of thought*: ecco qual era il dato primario [...] corrente unitaria di pensiero, emozioni e sentimenti».<sup>227</sup>

Nonostante James non abbia reso espliciti, all'interno stesso dei *Principles*, i collegamenti tra la sua teoria delle emozioni e quella generale della mente, è forse inevitabile cogliere un nesso tra le due rappresentazioni concettuali.<sup>228</sup>

La sua teoria organica delle emozioni costituiva, molto probabilmente, il presupposto concettuale di matrice evoluzionistica sul quale si fondava la sua concezione della coscienza – ed anche il suo 'empirismo radicale' con la definizione di 'esperienza pura' -, e se per un verso ribaltava la prospettiva con la quale venivano spiegate le emozioni<sup>229</sup>, per altro verso, contribuiva – essendo le reazioni vegetative legate alle emozioni di per sé stesse 'aspecifiche' fintantoché non vengono 'investite' dal pensiero<sup>230</sup> –, insieme alla teoria del flusso di coscienza, a scoraggiare interpretazioni semplicisticamente materialistiche.<sup>231</sup>

---

<sup>224</sup> L'attenzione critica alla semantica del linguaggio scientifico e filosofico costituisce forse la cifra dell'atteggiamento metodologico del pragmatismo vailatiano. Sull'argomento cfr. i saggi raccolti a cura di Sciacca, G. Vailati, *Scritti di metodologia scientifica e di analisi del linguaggio*, cit., tra i quali «Il linguaggio come ostacolo all'eliminazione di contrasti illusori», pubblicato nel *Rinnovamento*, fasc. V-VI, Anno II, pp. 266-272, del quale si dirà più avanti.

<sup>225</sup> P. Guarnieri, *Introduzione a James*, cit., pp. 19-20.

<sup>226</sup> Al V Congresso di Psicologia di Roma, James propose di ricorrere al concetto di «esperienza pura», che utilizzerà per i suoi successivi saggi sull'empirismo radicale.

<sup>227</sup> P. Guarnieri, *op. cit.*, p. 21.

<sup>228</sup> È quanto fa A. Civita, in *La teoria delle emozioni di William James*, in «Dicipline filosofiche», n. 2, Anno X 2000, pp. 257-270, specialmente pp. 267-270.

<sup>229</sup> Non considerando più – almeno per le emozioni di una certa intensità -, come avveniva nella psicologia tradizionale di stampo spiritualistico, lo stato somatico (alterazioni vaso motorie, pianto, tremito ecc.) come conseguenza delle stesse considerate come fenomeni prettamente psichici, ma le emozioni come conseguenza di un certo stato somatico diventato cosciente: si tratta della cosiddetta teoria periferica delle emozioni – qui schematizzata in breve - o dell'«arco riflesso». Ivi, pp. 258-261.

<sup>230</sup> «[...] il termine *pensiero (thought)* è impiegato da James per riferirsi a ogni tipo di stato mentale: sensazione, percezione, ricordo, immaginazione, concezione.» Ivi, p. 268 n.

<sup>231</sup> Come, ad esempio, quelle di Ribot o di Sergi, entrambi propensi ad adottare una teoria somatica delle emozioni. Per James, però, il fatto che una teoria ammetta la dipendenza delle sensazioni dai processi nervosi non è sufficiente per definirla materialistica.

James offriva dunque l'opportunità, gli strumenti concettuali, per poter interpretare i fatti della coscienza, e soprattutto la 'libertà' dei suoi atti, senza ricorrere più o meno tacitamente al 'metafisico' determinismo meccanicistico dei positivisti, né alla metafisica di stampo spiritualistico.

Nella recensione alla comunicazione fatta da James al V Congresso Internazionale di Psicologia tenutosi a Roma<sup>232</sup>, Vailati rilevava, inoltre, che non fosse più possibile ormai considerare gli eventi psichici e quelli fisici come fenomeni di diversa specie.

I limiti tra i fenomeni psichici e gli altri - e questa era anche la convinzione di Mach - erano puramente convenzionali.

Il valore della concezione jamesiana stava dunque, per Vailati, nell'aver, per un verso, «tagliato i viveri» ad ogni sorta di speculazione metafisica e ontologica, che si ripresentava ancora nelle varie interpretazioni del «monismo spinoziano»;<sup>233</sup> e, per l'altro, con la proposizione del concetto di esperienza pura, l'aver evidenziato la mancanza di significato dei problemi non riconducibili alle nostre esperienze effettive o possibili. «L'empirismo radicale di James aveva avviato una critica paragonabile a quella, intrapresa dalle scienze fisiche, dei concetti di «causa» o «materia»: diverse le convenzioni per quanto concernevano altri tipi di relazione, uguale ne era l'intento epistemologico».<sup>234</sup>

La reazione al materialismo scienziato ed al suo agnosticismo, aveva altresì spianato la strada a movimenti come quelli legati allo spiritismo e alla teosofia, molto diffusi nella cultura del tempo, anche in quella italiana.

E per quanto Vailati non vi fosse coinvolto come poteva esserlo, ad esempio, Amendola per un certo periodo<sup>235</sup>, il suo interesse per queste ricerche è noto.<sup>236</sup>

Ricerche che - come, d'altronde, quelle che coinvolgevano con interesse lo stesso James<sup>237</sup> - si situavano al *confine* tra gli studi di psicologia scientifica e degli aspetti fisiologici, psicologici e

---

<sup>232</sup> G. Vailati, *La «concezione della Coscienza» di W. James*, cit.

<sup>233</sup> L'espressione «monismo spinozista» è dello stesso James. Cfr. S. Marhaba, *Lineamenti della Psicologia italiana: 1870-1945*, Giunti, Firenze 1981, p. 181.

<sup>234</sup> A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p.202. Un ulteriore conferma del 'valore epistemologico' che Vailati attribuiva al pensiero del 'primo' James - quello dei *Principi* e del *Will to believe*; siamo ancora alla fine del XIX secolo - si evince dal seguente brano di una lettera a G. C. Ferrari, psichiatra vicino ai redattori del *Leonardo*, nella quale, tra l'altro, sollecitava la traduzione da parte di quest'ultimo, dei *Principi di psicologia*. «Il James sa servirsi a proposito di ciascuna teoria che gli sembri utile come «*working hypothesis*», salvo a licenziarla quando essa diventi troppo prepotente e voglia tutto per sé; a lui non manca quel substrato di cultura filosofica che, secondo il noto detto di Pascal, è necessario *pour se moquer de la philosophie*, senza che questa gli faccia il solito brutto scherzo di rientrare, travestita, dalla finestra dopo essere stata cacciata dalla porta.» G. Vailati, *Epistolario...*, cit., p. 73.

<sup>235</sup> Amendola terrà una rubrica fissa, *Il problema dell'anima nella vita moderna* sulla «Nuova Parola» a partire dal 1903 con l'intento di far da eco in Italia alle ricerche in tema di spiritismo e occultismo. Cfr. M. Torrini, «Religione e religiosità nei primi anni del '900», cit., p. 370. Si allontanerà dai circoli *teosofici* in quegli stessi anni di inizio secolo. Cfr. E. Amendola Kühn, *Vita con Giovanni Amendola*, cit., p. 46.

<sup>236</sup> Cfr. L. Parinetto, *Vailati e Fogazzaro alla luce dell'epistolario inedito*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVIII, 1963, pp. 499-523.

gnoseologici dei fenomeni ‘paranormali’, affrontati con atteggiamento *sperimentale* più che fideistico: «è nettissimo l’atteggiamento scientifico con cui egli [*scil. Vailati*] studiò questi argomenti, inserendovi la metodologia antimetafisica machiana, [...] preferendo l’ipotesi telepatica a quella spiritica per la sua maggiore «pulizia» teorica [...] e proponendo di utilizzare della fisica non alcuni risultati ma il metodo: un’ipotesi andava quindi accettata anche nel campo della medianità, solo se riusciva a suggerire esperienze precise che potessero confermarla o respingerla».<sup>238</sup>

Una conferma dell’interesse per la telepatia e lo spiritismo, con riferimento ai «movimenti incoscienti», e delle modalità di indagine su tali argomenti, la si può trovare in una lettera a G. C. Ferrari del giugno 1897:

Mi farai molto piacere se mi terrai informato dei risultati delle tue ricerche sui movimenti incoscienti. Lo studiare direttamente la parte che essi *hanno* nella cosiddetta lettura del pensiero è l’unica via per la quale si possa sperare di arrivare ad accertarsi se esistono o no casi di lettura, nei quali essi *non abbiano* parte. Per ciò che riguarda l’*interpretazione* dei movimenti incoscienti da parte del lettore di pensieri, sarebbe interessante sapere fino a che punto essa pure ha luogo *inconsciamente* e senza essere accompagnata da alcuna percezione *consapevole* dei movimenti stessi o da alcun ragionamento basato sulla loro cognizione.

Un altro studio che mi sembra assai interessante, sempre a proposito dei movimenti incoscienti, è quello della combinazione (con adattamento in vista di uno scopo determinato) dei movimenti incoscienti di *più persone*, in altre parole la *cooperazione* incosciente come si riscontra; nelle classiche esperienze dei tavolini giranti, nelle quali la collaborazione inconsapevole di più persone produce effetti meccanici tali che superano perfino quelli che arriverebbe d’ordinario a produrre la cooperazione deliberatamente applicata allo stesso scopo; si direbbe che la coordinazione dei movimenti collettivi avvenga meglio senza il concorso e l’ingerenza della coscienza e della volontà delle persone i cui muscoli entrano in giuoco. L’effetto della *musica* nel favorire la produzione di fenomeni di questo genere meriterebbe forse di essere studiato. Ma cos’è il ritmo se non uno stimolo alla *cooperazione involontaria*?<sup>239</sup>

Tutti segni dell’esigenza di non dare più nulla per scontato, e che tutto poteva e doveva essere sottoposto all’attenzione e allo studio, e non solo entro i canoni della ricerca sperimentale, ma, - se gli scienziati liquidavano, spesso ridicolizzandoli, questi fenomeni<sup>240</sup> come trucchi per sprovveduti, suggestioni; oppure tentavano di darne riduttive spiegazioni sulla base di ipotesi ai limiti delle

---

<sup>237</sup> Cfr. P. Guarnieri, *op. cit.*, pp. 34-40.

<sup>238</sup> M. Volpato, «Varisco e Vailati», in *Bernardino Varisco e la cultura filosofica del suo tempo* (a cura di M. Ferrari), ed. Fondazione Morcelli-Reposi, Chiari 1985, p. 212.

<sup>239</sup> *Ibidem.*

<sup>240</sup> Spiritismo o psichismo occidentale (di origine americana), Fakiri, Jogi indiani, e teosofia.

conoscenze fisiche e biologiche allora possedute<sup>241</sup> - anche attraverso esperienze, per così dire, extrascientifiche e soggettive, che erano comunque meritevoli di seria considerazione.

Questa varietà di stimoli e interessi del Vailati sono un'ulteriore testimonianza, anche se tra le più rigorose e lucide del suo tempo, del fatto che il concetto stesso di *esperienza* 'scientifica' - e non solo scientifica - si stesse in quel periodo, per così dire, dilatando.

Il semplice metodo empirico-induttivo non bastava, dunque, più a spiegare i fatti né, tanto meno, a fornire ragioni degli 'atti'.

In questo senso Vailati - e questa forse è anche l'idea non espressa di Milanese<sup>242</sup> - non si discosta molto dagli amici del *Leonardo*, e in generale, dalle anime *inquiete* del suo tempo, nel sentire ed esprimere la necessità di un diverso atteggiamento verso le scienze.

O meglio, il rifiuto delle classificazioni statiche ed enciclopediche, alla ricerca (diremmo oggi, con Kuhn) di un nuovo *paradigma* che permettesse di leggere, interpretare e gestire le istanze che emergevano da quei territori di confine che più direttamente coinvolgevano la vita e il fare degli uomini.

In quest'atmosfera, comunque, facilmente i confini tra posizioni intellettuali e pratiche "misteriche" tendevano, più o meno consapevolmente, a dissolversi. Tanto che nella campagna contro il modernismo - soprattutto dopo le condanne papali e la *Pascendi*, riprese a livello capillare dalle 'commissioni di vigilanza' formate da prelati zelanti ma con scarsa competenze scientifiche e culturali - talvolta modernismo e spiritismo venivano accomunati.<sup>243</sup> I modernisti venivano facilmente accusati anche di essere massoni e teosofi.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> L'interesse per lo spiritismo e la curiosità verso fenomeni paranormali erano diffusi, tra la seconda metà dell'Ottocento e l'inizio del nuovo secolo, anche fra gli stessi positivisti. Cfr., ad esempio, la *querelle* tra Morselli e Lombroso sullo spiritismo - dopo la pubblicazione di *Psicologia e spiritismo. Impressioni e note critiche sui fenomeni medianici di Eusapia Paladino*, per la «piccola biblioteca di scienze moderne» dei Fr. Bocca, Torino 1908 del Morselli, il Lombroso pubblicherà un articolo critico nei confronti delle posizioni scettiche dell'ex direttore della *Rivista di filosofia scientifica*, «Psicologia e spiritismo», apparso su *Luce e ombra*, Milano 1908 - che vedrà il Morselli spiegare, nel giugno dello stesso anno, su *Coenobium* le sue ragioni di dissenso con il Lombroso, colpevole di essere passato con disinvoltura dal tentativo di dare una spiegazione in termini fisici dei fenomeni spiritici «[...] che, cioè, dai cadaveri umani uscissero per qualche tempo, fino a putrefazione ultimata, delle particolari *emanazioni*, analoghe al radio o all'elio» all'ipotesi «[...] volgare o classica dello spiritismo» E. Morselli, «Fakiri e case infestate in un conflitto sullo spiritismo», in *Coenobium*, fasc. II, Anno III. Nello stesso articolo il Marchesini, anche in relazione all'argomento dei fakiri, auspicava che la *Metapsichica*, se voleva veramente diventare una disciplina scientifica, si liberasse della «[...] zavorra plurisecolare di «fatti meravigliosi», niuno dei quali è ancora giunto alla necessaria fase di dimostrazione [ perché, quando non erano vere e propri imbrogli, potevano considerarsi superstizioni ataviche, come aveva spiegato Frazer nel *Ramo d'Oro*, riguardo alle case infestate; ecco il motivo per cui] né fakiri, né infestazioni mi sembrano argomenti abbastanza solidi, abbastanza sviluppati nella conoscenza del loro determinismo» Ivi, pp. 75-100.

<sup>242</sup> V. Milanese, *Sul « Pragmatismo » di Giovanni Vailati*, cit.

<sup>243</sup> Cfr. L. Bedeschi, *Il modernismo italiano*, cit., p. 43.

<sup>244</sup> Come dimostra, ad esempio, la vicenda della polemica seguita, nel gennaio del 1908, alla pubblicazione in appendice del *Santo* su di un periodico cattolico austriaco, che per questo motivo aveva subito l'ultimatum e la minaccia di boicottaggio da parte dell'arcivescovo di Salisburgo. Sul *Giornale d'Italia* del 18 gennaio 1908 veniva riportata una dichiarazione alla *Provincia di Vicenza* del Fogazzaro, al quale veniva chiesto se conoscesse le accuse del *Berico*, giornale clericale di Vicenza, che affermava essere il *Salzburger Volksblatt* giornale «massone e teosofista». «Il Fogazzaro ha dichiarato che ignorava affatto, fino a ieri l'esistenza di codesto giornale; che il giornale stesso, se

Tuttavia, proprio sul terreno della critica alle scienze le posizioni di Papini e compagni si differenziavano nettamente da quelle di Vailati e Calderoni, e specialmente da quest'ultimo: mantenere la critica nei giusti limiti, proponendo, cioè, un concetto più adeguato delle scienze e dei loro metodi; oppure metterne in discussione, alla radice, il valore.<sup>245</sup>

Il pragmatismo papiniano, pur movendo dalla medesima esigenza anti-deterministica di Vailati<sup>246</sup> e Calderoni, finirà per collocarsi in quella vasta area di reazione 'ideale' – più che consapevolmente idealistica - al positivismo che, utilizzando anche le risorse 'magiche' del linguaggio letterario, giungerà a negare valore all'intero sapere scientifico e al suo preteso *oggettivismo*, nel tentativo di recuperare le istanze spirituali e religiose dell'esperienza interiore e soggettiva.<sup>247</sup>

Ecco quanto scriveva, invece, Vailati al cugino barnabita Giovanni Premoli nel giugno 1895, prendendo spunto da una conferenza tenuta all'Associazione degli studenti di Torino da Arturo Graf sulla scia dell'articolo del Brunetière.

[...] In questi giorni si va parlando altamente dell'insufficienza della « scienza » ad appagare le aspirazioni umane e della sua incapacità a servir da guida all'uomo nel cammino della vita. Si è persino parlato di bancarotta della scienza (la settimana scorsa il prof. Graf ha tenuto appunto con questo titolo una conferenza all'Associazione degli studenti) e tu avrai forse letto su questo proposito un articolo di F. Brunetière sull'ultimo fascicolo della « Revue des deux mondes ». Ora mi pare che in fondo a tutte queste frasi si nasconda un malinteso. La scienza, la vera scienza o (per parlare in modo più concreto e meno soggetto a equivoci) i veri scienziati del nostro secolo, non meno di quelli del tempo passato, si sono sempre ben guardati dall'attribuire alla scienza maggiore importanza di

---

pubblicò il *Santo*, dev'essere, a suo parere, tutto fuorché framassone. Se lo fosse, il senatore Fogazzaro spererebbe di vedere un giorno o l'altro il suo romanzo nell'appendice della *Tribuna*. Neanche può credere che quel giornale sia teosofista, come potrebbe sospettarsi da una parola del *Berico*. L'autorità ecclesiastica – aggiunte testualmente il senatore Fogazzaro – condannando il mio romanzo con la sentenza da me obbedita, non ha formulato veruna accusa. Fra le infinite che furono rivolte al libro da persone senz'autorità, la più balorda è questa del teosofismo, perché nel *Santo* vi è una pagina scritta proprio per mostrare che fra la teosofia e la santità cristiana nessun legame esiste né è possibile.» Dal *Giornale d'Italia* del 18 gennaio 1908.

<sup>245</sup> Cfr. A. Santucci, «La filosofia della scienza nel positivismo e nel pragmatismo», cit., p. 72.

<sup>246</sup> In «Il pragmatismo e i vari modi di non dire niente», *Rivista di Psicologia*, 1909 Vailati aveva sottoposto alla sua analisi chiarificatrice anche la classica antinomia tra 'determinismo' e 'indeterminismo' venendo alla conclusione che, quando diciamo che le stesse cause producono gli stessi effetti, noi ci riferiamo non a dei fatti che si 'ripetono' nel medesimo modo, ma intendiamo: «[...] che effetti che si somigliano costantemente succedono a cause che si somigliano. Dire che l'effetto di una data causa è determinato può solo voler dire che *alcune* delle sue caratteristiche sono determinate [...] La sola differenza pertanto che possa esservi fra i deterministi e i loro avversari consiste [...] in una differente valutazione delle probabilità o frequenza di tali divergenze nei vari campi della ricerca scientifica, dalla fisica e meccanica alla psicologia e alle scienze sociali.» cit. in S. Marhaba, *op. cit.*, p. 178.

<sup>247</sup> È opinione di S. Marhaba che alcuni aspetti della *psicologia umanistica* di Maslow siano riconducibili ad certi atteggiamenti di Papini e altri scrittori del *Leonardo*: «[...] sfruttando al massimo la libertà pragmatistica nella scelta dell'oggetto d'indagine, ed estremizzando le indicazioni contenute nell'opera *Varieties of Religious Experience* pubblicata da James nel 1902, Papini e altri scrittori del *Leonardo* approdano ad un intuizionismo religioso e ad un esoterismo orientaleggiante i cui risvolti psicologici (nel senso lato del termine) anticipano molti aspetti dell'odierna nordamericana 'psicologia umanistica' di Abraham Maslow, nata come reazione alle istanze positivistiche e deterministiche del comportamentismo e della psicoanalisi freudiana.» S. Marhaba, *op. cit.*, p. 183.

quella che abbia in realtà e maggiori compiti di quelli che essa sia competente ad assumersi.<sup>248</sup>

L'equivoco stava appunto, per un verso, nel non comprendere pienamente la reale portata e l'utilità delle ricerche sperimentali effettuate da scienziati *competenti*, e, per altro verso, nell'attribuire alla scienza, in 'positivo' – come si manifestava nei propositi di Comte e Spencer di comporre una enciclopedia delle scienze<sup>249</sup>, ma anche nel generale atteggiamento imbevuto di ottimismo, per così dire, sentimentale, con il quale molti positivisti, anche italiani, assegnavano al progresso della scienza (percepito, anche se con sfumature diverse, come incessante e necessario accrescimento, sulla scia di una certa interpretazione dell'evoluzionismo darwiniano, senza soluzione di continuità)<sup>250</sup> - un potere taumaturgico nella cura di tutti i mali, compresi quelli di ordine sociale e politico,<sup>251</sup> e in negativo, – come appunto avveniva con le valutazioni di Brunetière – dei compiti e delle colpe che non le spettano.

Indubbiamente, la storia della scienza rivelava l'influenza di teorie e scoperte scientifiche su istituzioni e società, ma, per Vailati, le teorie scientifiche, non andavano viste nel loro aspetto statico e *assoluto*, bensì - e qui veniva in aiuto il metodo storico - nel loro aspetto dinamico, come *organismi* in lotta per la sopravvivenza.<sup>252</sup>

E, in quest'ottica, le linee direttive che la scienza e la tecnica prendono, - e qui è evidente l'orientamento pragmatista - sono sempre modellate non solo dalle aspettative dei singoli ricercatori, dalla loro, si potrebbe dire, fede o "volontà di potenza", ma da aspettative o credenze che si originano da un certo contesto culturale e sociale, del quale, per altro, questi ultimi sono una espressione.

In tal senso l'interpretazione 'magica' del pensiero di James, rispetto a quella 'metodologica' soprattutto del Vailati, costituiva un ulteriore punto di rottura tra i protagonisti del *Leonardo*:

---

<sup>248</sup> Lettera a Orazio Premoli del 30 giugno 1895 in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 36.

<sup>249</sup> Cfr. A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 188.

<sup>250</sup> Cfr. G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 171-257.

<sup>251</sup> Un esempio illuminante di questo modo di concepire il ruolo della scienza è rappresentato dal discorso inaugurale con il quale l'antropologo Giuseppe Sergi, in qualità di presidente, apriva i lavori del V Congresso di Psicologia, nella sala del Campidoglio a Roma. Discorso nel quale veniva sottolineata la facoltà della scienza di superare ogni sorta di barriera culturale o politica, com'era nelle aspirazioni universalistiche della civitas dei romani: «Se le istituzioni umane dovessero essere perenni e non invecchiassero, oggi tutti saremmo ugualmente cittadini dal Tevere alle foci della Senna e dell'Elba: un popolo, uno Stato, una *civitas*, senza odii e senza guerra. Ma se non sarà la politica che ci porterà all'amicizia ed alla pace desiderata, sarà la scienza, la quale, sovrastando alle catene dei monti ed agli oceani, unisce gli uomini più lontani e più diversi...», cit. in S. Marhaba, *op. cit.*, p. 89.

<sup>252</sup> Cfr. A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 189.

[...] James appariva a Vailati come la pratica esemplificazione di quanto egli cercava di affermare, che ogni teoria, cioè, andava utilizzata come ipotesi di lavoro e abbandonata quando sembrava divenire «troppo prepotente» [...] Vailati aveva colto, in realtà, e spesso in anticipo, alcuni dei temi su cui si sarebbe misurata la cultura degli anni a cavallo fra Otto e Novecento [...] Ma sarebbe stato pur sempre un sintomo della crisi di fine secolo che proprio questi suggerimenti venissero accolti, ma in un diverso contesto, che, alterandone il significato originario, avrebbe costretto Vailati stesso a combatterli. Sarebbe stato questo il caso della fortuna in Italia, ai primi del Novecento, dell'opera di James in una lettura in chiave religiosa del pragmatismo, tipica dell'ultimo «Leonardo», di Giovanni Papini e Giovanni Amendola, e contro cui Vailati avrebbe espresso il proprio dissenso, giungendo al limite della rottura.<sup>253</sup>

È vero, inoltre, che mentre l'interesse verso i 'territori di confine' del paranormale era principalmente *teorico* e metodologico - perché consentiva al Vailati di cogliere i limiti del paradigma meccanicistico positivista nell'indagare la complessità dell'esperienza -, l'approccio nei confronti del 'problema' della religione - ed in particolare sul ruolo dei cattolici nella società italiana - assumeva in Vailati una connotazione innanzitutto *pratica*, per il fatto che la religione rappresentava in primo luogo un necessità morale.<sup>254</sup>

Il metodo logico-pragmatista Vailati lo ha utilizzato anche per l'analisi di argomenti e testi di sociologia, storiografia, metafisica o psicologia.

E soprattutto la psicologia rivestiva per lui un interesse primario per il contributo che essa poteva dare allo studio delle 'azioni' umane, come si è visto, e, dunque, anche alle altre *scienze morali*.<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> L. Mangoni, *op. cit.*, p. 215. E sull'idiosincrasia di Papini, nel periodo dell'«ultimo» *Leonardo*, nei confronti delle disquisizioni logiche di Vailati e Calderoni, è possibile riscontrare testimonianza già nelle lettere della seconda metà del 1905 che Papini scriveva a Prezzolini: «...Le sedute al caffè ormai mi disgustano: virtualmente ho date le dimissioni dal Pragmatist Club ed ieri sera ho lasciato Vailati, Calderoni e Itelson a discutere se sia più utile il sole o la luna! Pfu! Non so cosa farò ma certo la prolungazione pura e semplice dei raffinamenti metodologici ch'è al sommo dei pensieri di Vailati e Co. non mi va assolutamente. Volendo restar pure nella teoria c'è sempre meglio da fare. E poi c'è la vita religiosa, ben più grave di quella gnoseologica c'è anche la vera e propria azione che mi sorride in un modo che ti dirò» lettera del 12 maggio 1905 in G. Papini, G. Prezzolini, *Storia di un'amicizia. 1900-1924*, Vallecchi, Firenze 1966, pp. 79-80.

<sup>254</sup> Che si tratta di due ordini di problemi lo sostiene Luisa Mangoni: «L'attenzione di Vailati per la più attiva presenza dei cattolici nella società italiana [...] prendeva le mosse dal riconoscimento della *pratica* insostituibilità della religione nell'orientamento dei comportamenti collettivi; l'interesse, invece, per le ricerche sullo spiritismo si fondava sull'opportunità *teorica* di poter rimettere in tal modo in discussione concetti scientifici storicamente determinati, il cui valore esplicativo non poteva essere presunto come assoluto. [...] Perché la questione non era quella della religione cattolica come «complesso di credenze e di dogmi», «"tavola di valori" per esprimere la felice espressione dell'infelice Nietzsche», in definitiva «bussola morale». Era in questo senso [...] che la religione cattolica, in Italia e in Francia [...] risultava insostituibile nella sua funzione di pratica utilità sociale da parte di qualsivoglia «spiritualismo sperimentale». Altra faccenda era quella delle ricerche metapsichiche, il cui valore era innanzi tutto di sollecitazione metodologica.» L. Mangoni, *Una crisi di fine secolo*, cit., pp. 213-214.

<sup>255</sup> Vailati aveva preso parte al III Congresso di Psicologia che si tenne a Monaco nel 1896 (è in quell'occasione, tra l'altro, che conobbe Calderoni, ma anche Brentano - Cfr. la prefazione di Calderoni a G. Vailati, *Gli strumenti della conoscenza*, R. Carabba Editore, Lanciano 1910, p. 5) e comunicava le impressioni riportatene in una lettera a Ferrari, - datata 17 settembre 1896 - con l'intento, poi, di scriverne in un articolo, *A proposito del Congresso di Psicologia*, che però non risulta pubblicato in nessuna rivista: «In esso intenderei fermarmi soprattutto su quelle che a me sembrano le

Il metodo analitico stesso implicava un continuo riferimento a categorie psicologiche e, in molte occasioni, Vailati e Calderoni applicarono la loro analisi logico-linguistica a tematiche psicologiche.<sup>256</sup>

Anche se i problemi di carattere logico non si possono ridurre ad argomenti di psicologia sperimentale<sup>257</sup>, ma vanno tenuti distinti, tuttavia anti-psicologismo non significa, per essi, anti-psicologia.<sup>258</sup>

La logica, per quanto astratta, non può mai essere completamente disgiunta dall'esperienza<sup>259</sup>

D'altra parte poi, ogni conoscenza di ciò che si dà nell'esperienza è necessariamente *feconda* per noi: poiché dir ch'è nell'esperienza, non significa altro se non che esso può essere oggetto di una nostra *aspettativa*, come conseguenza di date operazioni da noi volontariamente o involontariamente eseguite. [...] Nessuna proposizione, la quale sia suscettibile di essere tradotta in termini sperimentali, può essere priva di importanza pratica

---

*lacune* e le *omissioni*, e tra queste specialmente l'assenza completa di *Vorträge* [ relazioni ] su quelle parti della psicologia che si riattaccano alle scienze sociali, per esempio il *folklore*, la psicologia comparata delle religioni e lo studio dei rapporti tra queste e le idee morali presso i vari popoli, l'influenza dell'arte e della letteratura sulla società e viceversa, la ricerca delle leggi che regolano la trasmissione ereditaria delle attitudini mentali e delle qualità del carattere (Galton), lo studio delle caratteristiche psicologiche delle varie razze umane e del loro modo di manifestarsi nelle corrispondenti costumanze, istituzioni, leggi, ecc. Il qual genere di lacune è tanto più da notare in quanto è appunto in Germania che si fa ora strada l'idea che la «sociologia» non sia e non debba essere in fondo che della *psicologia applicata* (*angewandte Psychologie*: Simmel) e che tra essa e la psicologia passi una relazione analoga a quella che passa, per esempio, tra la geologia e le scienze fisiche e chimiche: la storia non avrebbe altro ufficio che di raccogliere fatti per la psicologia, e quest'ultima restituirebbe ad essa in cambio delle spiegazioni, delle leggi e anche, se occorrono, delle teorie; la statistica, la biografia, l'etnologia farebbero da intermediarie.

Un'altra classe di lacune non meno da deplorare è l'assenza quasi completa di studi che si riferiscano alle applicazioni recenti della psicologia alla critica e alla determinazione dei concetti fondamentali della scienza moderna. L'indirizzo rappresentato in Germania dal Mach, dal Pikler (Budapest), dall'Eucken (Iena), in Inghilterra dal Venn e dal Clifford, in America dal Peirce (Charles), meritava, se non di occupare una sezione a parte, almeno di formare argomento di qualche conferenza o discussione. Non mi sembrano, per esempio, questioni di poca importanza quelle che trattano della *psicologia della ricerca scientifica* (*psychologie der Erfindungen*) o dell'*origine e delle vicende dei concetti di causa, di forza, di materia* (il sapere, per esempio, fino a che punto queste due ultime parole corrispondono a qualche cosa di reale, o fino a che punto sia vero il dire che esse non rappresentano che degli artifici a cui ricorre la mente e il linguaggio umano per facilitarli (schematizzare) la comprensione e il raggruppamento o la descrizione dei fenomeni che vengono a cognizione), o della *funzione (rôle) delle ipotesi nell'investigazione scientifica e dei pericoli o dei vantaggi che presenta il servirsene*, oppure lo studio del *meccanismo psicologico del ragionamento per deduzione* (sillogismo), del suo uso e del suo abuso e del modo di premunirsi contro le illusioni a cui dà luogo, ecc. (Dugas)» G. Vailati, *Epistolario...*, cit, pp. 64-65.

<sup>256</sup> Come è evidente anche nel confronto tra la logica peirciana e la psicologia di Brentano, fatto da Vailati nella relazione presentata al V congresso di Psicologia di Roma del 1905, nella quale si riconosce a Brentano il merito di avere colto la «diversità ed eterogeneità» tra asserzioni *conoscitive* e asserzioni *valutative*. Cfr. S. Marhaba, *op. cit.*, pp. 175-177.

<sup>257</sup> In questo senso la posizione *anti-psicologista* dei pragmatisti logici si contrapporrebbe allo *psicologismo* sperimentale di Wundt e dei suoi seguaci, - cfr. R. Egidi, *art. cit.*, pp. 283-308; e S. Poggi, *op. cit.* 651-660 - nonché ad Ardigò; ma anche alla 'psicologia filosofica' di De Sarlo: nella sua relazione sempre al V Congresso Internazionale di Psicologia di Roma, *La psicologia in rapporto alle scienze filosofiche* «[...] finanche il valore, feudo tradizionale della filosofia "pura", viene fatto rientrare di diritto nel campo di indagine della psicologia filosofica» S. Marhaba, *op. cit.*, p. 161.

<sup>258</sup> Ivi, pp. 175-177.

<sup>259</sup> Come ha fatto notare Sciacca nella sua introduzione ai saggi di metodologia scientifica e analisi del linguaggio, per Vailati e Calderoni «non c'è principio logico, per quanto formulato astrattamente, che non sia connesso all'esperienza» in G. Vailati, *Scritti di metodologia scientifica e di analisi del linguaggio*, cit., p. 11 n.

per noi, poiché essa, indicandoci sempre qualche conseguenza possibile dei nostri atti, è sempre atta a modificare, più o meno profondamente, gli atti stessi, ed a fornirci, in altre parole, nuove regole per la volontà.<sup>260</sup>

Forse non è azzardato, allora, affermare che l'atteggiamento empirico-sperimentale – seppur logico – di Vailati nei confronti della psicologia – ancorché *descrittiva* e non *genetica*<sup>261</sup>; ma anche della psicopatologia e della psicologia collettiva – con il suo metodo *sperimentale*, da estendere ai fenomeni paranormali, ha determinato anche la sua posizione nei confronti della religione.<sup>262</sup>

E proprio questa duplice prospettiva – la religione 'tavola dei valori' guida dell'agire individuale e collettivo; e, per altro verso, oggetto di studio nelle sue diverse forme e manifestazioni storiche, in quanto fatto 'naturale' dell'intera umanità – è possibile riscontrare in molte pagine del *Rinnovamento*, anche se, in più occasioni essa si intreccia e, per così dire, si 'complica', con la prospettiva *mistica* o *fideistica*.

Nel primo decennio dello scorso secolo le interpretazioni, anche in Italia - e sempre sulla scia soprattutto del successo europeo di James - del pragmatismo, non sono, inoltre, completamente riducibili alle due principali di cui sopra; ad esempio, quella dello stesso G. C. Ferrari che, anche se priva di originalità teoretica, non è interamente riconducibile a quella di Vailati-Calderoni, né a quella di Papini-Prezzolini.

Sarà soprattutto, però, l'opera di James, *The varieties of religious experience*,<sup>263</sup> a catalizzare l'attenzione intorno al cosiddetto *pragmatismo religioso*, anche nella sua variante cattolica, e verso la quale, con atteggiamento critico, manifestava il suo speciale interesse – come d'altronde nei riguardi di tutte le correnti culturali e filosofiche a lui contemporanee – Alessandro Casati nella sua lettera a Gallarati Scotti del luglio 1906. Così al punto 25 dello schema sintetico dei temi da trattare: «Il pragmatismo e in ispecial modo il pragmatismo cattolico – Lotta tra hegeliani e pragmatisti in Inghilterra – Limiti posti dal Tyrrell al pragmatismo (v. suo articolo negli Annales d.

---

<sup>260</sup> M. Calderoni, *Le varietà del pragmatismo*, poi in *Scritti di Mario Calderoni*, (a cura di O. Campa), p. 215.

<sup>261</sup> Cfr. R. Egidì, *art. cit.*, pp. 283-308

<sup>262</sup> È quanto sostiene M. Quaranta: «[Vailati] ha manifestato un vivo interesse per la psicologia fino ad intervenire con scritti – ancor oggi di attualità – sui fenomeni medianici, telepatici che allora avevano una vastissima risonanza, dando vita a una imponente letteratura. Egli era convinto che la psicologia positivista era tale da impedire che fosse utilmente usata per indagare fenomeni nuovi; e, d'altro lato, essa veniva utilizzata in ambiti del sapere, come la logica, dove invece andava nettamente separata. In sintesi, Vailati e Calderoni tendono a precisare il campo di giurisdizione della psicologia non partendo, come faceva il positivismo, da una aprioristica definizione di tale scienza, ma esaminando con spregiudicatezza gli apporti scientifici che provenivano dalle più diverse esperienze. Da ciò l'interesse dei due pragmatisti per l'attività di Ferrari e di altri psicologi e psichiatri. Quanto questa posizione abbia determinato, in Vailati, un atteggiamento verso la religione, possiamo constatarlo in alcune lettere scritte a Orazio Premoli e poi nella lettera a Giovanni Boine.» M. Quaranta, «Psicologia e coscienza religiosa nelle lettere di G. C. Ferrari», in *Fonti e Documenti*, vol. X, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino 1981, pp. 389-390.

<sup>263</sup> W. James, *The Varieties of Religious Experience...*, op. cit.

Ph. Chr. [*scil.* la rivista francese diretta dal Laberthonnière]) carattere dell'opera del James – studio integrale di essa – riferimenti ai suoi articoli sparsi in riviste – l'Humanism dello Schiller – Il carattere logico della teoria del Peirce →». <sup>264</sup>

Tutti i contenuti di cui sopra verranno poi affrontati in più punti nei diversi numeri della rivista: articoli e recensioni di redattori e collaboratori, tra i quali, direttamente coinvolti, i pragmatisti italiani, “logici” e “magici”, con le rispettive posizioni; note e recensioni di direttori e redattori nelle diverse rubriche della rivista nelle quali più direttamente si tenterà di controbattere le critiche e delineare, chiarire e difendere le posizioni. <sup>265</sup>

James, dunque, in particolare con la sua opera sulle varie forme dell'esperienza religiosa, costituirà un punto di riferimento costante intorno al quale - con entusiasmo piuttosto che in maniera strumentale o con intento polemico – si articoleranno molti contributi di redattori e collaboratori; <sup>266</sup> ma non apparirà mai, nei tre anni di pubblicazione della rivista, un articolo su di lui o una recensione di sue opere. <sup>267</sup>

Una traduzione italiana di *The Will to Believe* <sup>268</sup> era stata, in verità, commissionata dai direttori del *Rinnovamento* ad Emilio Cecchi. <sup>269</sup> Ma ancora prima, su indicazione di Casati, Alfieri aveva affidato il medesimo compito ad Alfredo Galletti. <sup>270</sup>

---

<sup>264</sup> Lettera da Vezia, luglio 1906, cit.

<sup>265</sup> Nella terza di copertina dei fascicoli 2, 3 e 4, anno 1907, del *Rinnovamento* appare annunciato da parte della direzione della rivista, come di prossima pubblicazione, un articolo di G. Papini, «Le variazioni dell'esperienza areligiosa». Dal titolo si desume facilmente – anche se da una prospettiva originale, vista la *a* privativa – un diretto riferimento all'opera di James. In una lettera a Gallarati Scotti da Roma del 5 aprile 1907 Papini scriveva di avere apprezzato molto l'articolo di Gallarati Scotti su Carducci che aveva potuto leggere nel terzo numero (fascicolo) del *Rinnovamento* in possesso di Vailati, e prometteva, una volta rientrato a Firenze, di finire l'articolo per la rivista milanese (Cfr. T. Gallarati Scotti, *Interpretazioni e memorie*, Mondadori, Milano 1961<sup>2</sup>). Un articolo con questo titolo non sarà, però, mai pubblicato e i primi contributi di Papini per la rivista milanese – l'articolo su Berkley e la recensione a *Le fonti della ricchezza* di John Ruskin - compariranno solo nel 1908 sul fascicolo 2.

<sup>266</sup> Gallarati Scotti, come risulta da una lettera a Sabatier del settembre 1906, aveva sperato di invitare James alle Letture Fogazzaro, Da pubblicare successivamente nella rivista: «Nous pensons aussi d'initier des Lectures qui seront après publiées sur la revue et nous espérons de pouvoir inviter James.» Pazzagli L., a cura di, «Carteggio Gallarati Scotti – Sabatier», in *Fonti e Documenti*, vol. 3, cit., p. 809. Come si è detto (cfr. cap. 1) le Letture ebbero inizio e furono presto sospese nel 1907 ma riprese poi nel 1913 con la partecipazione, tra gli altri, di E. Boutroux. Cfr. Ivi, p.869.

<sup>267</sup> Il riconoscimento del debito nei confronti di James - soprattutto per il suo *Le varietà della coscienza religiosa* - anche da parte di chi, come i direttori ed i collaboratori del *Rinnovamento*, avevano orientato gli studi e la propria stessa vita intorno al problema religioso, è sinteticamente espresso da Casati su di una cartolina postale che spedirà a Boine tre giorni dopo la morte del filosofo americano, avvenuta il 26 agosto 1910: «Caro Boine, Sono colpito dalla notizia della morte di James. Se non giovanissimo d'anni lo era di spirito. [...] E del resto quanto gli dobbiamo anche noi! La sua *varietà dell'esper. relig.* È un libro capitale per la storia religiosa di questo tempo.» G. Boine, *Carteggio III, Gli amici del Rinnovamento*, cit., p. 467.

<sup>268</sup> Si tratta, presumibilmente, del testo – della conferenza tenuta da James agli Istituti di Filosofia delle Università di Yale e di Brown, pubblicato poi nel giugno 1986 sul *New World* - più importante e che darà il titolo alla raccolta di otto saggi complessivi – articoli, discorsi e relazioni di conferenze, dedicata a Ch. S Peirce - scritti tra il 1879 e il 1896 pubblicata poi nel 1897 con il titolo *The Will to Believe and Other Essays on Popular Philosophy*, Longmans Green, New York-London 1897.

<sup>269</sup> Scrittore che diventerà redattore della *Voce*. In una lettera a Casati del 30 agosto 1909, Prezzolini si fa portavoce del Cecchi nel chiedere a Casati notizie della propria traduzione: «C'è Cecchi, dunque, che vuol sapere il destino della sua traduzione del James: la fece, n'ebbe venti pagine di bozze, poi da un anno silenzio, che invano ha tentato di rompere scrivendo a Alfieri e anche a te. Egli è disposto a correggere bene la sua traduzione in modo che venga perfetta, con

I due direttori non ne erano rimasti punto soddisfatti, perché la traduzione di cui sopra non apparve mai nel *Rinnovamento*, nonostante, probabilmente, lo stesso Alfieri si fosse infine sobbarcato l'onere di tradurre forse l'intera raccolta di saggi pubblicata dal James nel 1897.

Il più famoso di questi scritti – il *Will to Believe* appunto – aspettava ancora, invano, il Boine - da poco assunto per occuparsi delle attività amministrative ed editoriali della rivista<sup>271</sup> – dall'Alfieri per quello che sarebbe stato l'ultimo numero del *Rinnovamento*.<sup>272</sup>

Pochi giorni dopo il Casati, inaspettatamente, come si detto, si sarebbe dimesso dalla direzione facendo cessare le pubblicazioni della rivista nonostante i tentativi – di Alfieri, Boine, Jacini e Soragna, anche se su posizioni diverse e con l'esortazione del barone von Hügel e di Semeria – da più parti attivati per una sua continuazione.

Alcuni passaggi della lettera in risposta a quella nella quale Prezzolini aveva comunicato la sollecitazione del Cecchi, oltre a testimoniare ulteriormente l'interesse (si direbbe eccessivamente 'scrupoloso' - alla luce di questa vicenda) dei direttori del *Rinnovamento* nei confronti di James, sono indicativi del clima che si era venuto a creare all'interno della redazione della rivista, per una serie, certo, di cause concomitanti tra le quali, però, non poco peso avevano avuto alcuni comportamenti autoritari e maldestri – soprattutto nella gestione economica - dell'Alfieri, che hanno infine determinato la rottura con Casati nel 1909.

Quanto alla faccenda Alfieri-Galletti, senti un po'. Io raccomandai due anni fa Galletti come buon traduttore. Alfieri gli affidò la *Volontà di Credere*, ma della traduzione non si mostrò gran fatto contento e, per quel che ne vidi, a ragione. Ma una cosa bisogna che tu sappia e anche Galletti: che nell'impresa editoriale di Alfieri<sup>273</sup> io non c'entro affatto. Il

---

tutta la cura. Ma vorrebbe sapere se la stampate o no; se i diritti di stampa non ti impediscono di darla fuori; ecc. ecc.»  
A. Casati, G. Prezzolini, *Carteggio. Vol. I 1907-1910*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1990, p. 115.

<sup>270</sup> Alfredo Galletti (1872-1962), critico e letterato, professore all'Università di Bologna. Scrisse sempre nel 1909 per i fasc. I e II del *Rinnovamento* « Le idee morali di A. Manzoni e le «Osservazioni sulla morale cattolica»». È autore, poi, insieme a Salvemini di un famoso testo sulla condizione della scuola media in Italia e sulle necessarie riforme – indicazioni che poi saranno largamente riprese, insieme alle altre ministeriali che non si sono mai attuate, dal Gentile per la sua riforma del 1923 (cfr. *Storia d'Italia*, Einaudi, vol. 5\*\*, pp. 1695-1711, in part. 1709.)

Casati ne parla nel *Carteggio* Prezzolini come del traduttore scelto da lui e da Alfieri per *The Will to believe* di James, traduzione poi effettivamente pubblicata dallo stesso presso la Libreria Editrice Milanese nel 1912. cfr. A. Casati, G. Prezzolini, *Carteggio...*, cit. p. 116.

<sup>271</sup> A partire dal VI fascicolo del 1908 la sede della rivista risulta essere Piazza S. Ambrogio 6, e non più la casa di Alfieri in via dei Bigli 15.

<sup>272</sup> Cfr. lettere di Boine a Casati del 23 e 24 settembre 1909, G. Boine, *Carteggio*, cit., pp. 279-282.

<sup>273</sup> Nel giugno del 1906 Alfieri informò il Murri - unitamente ai passi compiuti fin lì per la realizzazione, insieme a Gallarati Scotti, Casati e gli altri, della nuova rivista - della sua intenzione di iniziare, in qualità di editore, la pubblicazione di una 'Biblioteca di scienza delle religioni'. Cfr. L. Bedeschi, *Modernismo a Milano*, cit., pp. 42-43. Ma, molto probabilmente – a parte gli estratti degli articoli pubblicati via via e pubblicizzati spesso sulla terza facciata di copertina dei vari fascicoli della rivista – la pubblicazione di volumi per l'approfondimento dei temi che stavano a cuore ai direttori del *Rinnovamento*, e che soprattutto Alfieri aveva progettato di realizzare, avverrà solo nel 1909 con la pubblicazione presso la Libreria Editrice Milanese de *I massimi problemi* di Bernardino Varisco, e il capitolo conclusivo riportato integralmente nel fascicolo III del 1909; e con il testo di Antonio Garbasso, *Fisica d'oggi filosofia*

*Rinnovamento* ha pubblicato un capitoletto del Varisco<sup>274</sup>, pubblicherà forse alcune pagine del James. Ma è un piacere che faccio ad Alfieri, nient'altro. Del resto ho comunicato ad Alfieri la tua lettera. Tocca a lui rispondere. [...] Io ho proposto la cosa, ma già me ne pento. Alfieri è un *buonissimo* ragazzo, ma ha tante cose per la testa e la testa non è grande.<sup>275</sup>

---

*di domani*, i primi tre capitoli del quale già pubblicati rispettivamente nei fascicoli 1, 3 e 7-8 del 1907. Già nel primo fascicolo del 1907, in una nota introduttiva al testo di Edward Caird – un capitolo del primo volume del suo *The evolution of religion* – appare annunciata la pubblicazione in edizione italiana, a cura del «solerte editore A. A. Alfieri», l'intera «opera classica di filosofia della religione» del 1893 del filosofo inglese. Cfr. *Per una definizione della religione*, «Il Rinnovamento», fasc. I, anno I 1907, p. 19 n. Non comparirà, tuttavia, in nessuno dei fascicoli successivi della rivista, alcuna informazione o pubblicità – al contrario dei volumi sopra citati – che faccia presumere la pubblicazione del libro di Caird. Anche il testo di James - *The Will to Believe and Other Essays on Popular Philosophy*, appunto – avrebbe dovuto, presumibilmente, far parte della medesima impresa editoriale che – nonostante, come si dirà più avanti, le intenzioni programmatiche iniziali - si concretizzò soltanto in parte e non prima del 1909. Si dava notizia di questo progetto - che con l'approfondimento di alcuni specifici temi in volumi separati avrebbe consentito di concentrare ancora di più negli spazi della rivista l'attenzione sugli argomenti concernenti lo studio e la vita religiosa – nella terza facciata di copertina del fascicolo V-VI del 1908, insieme alle comunicazioni che il periodo più difficile della rivista era superato (sic!), tanto da promettere in omaggio agli abbonati per il 1908 il *De vera religione* di S. Agostino: «Ci pare superfluo fare promesse per il nuovo anno. Se l'opera fin qui compiuta è ben lungi dall'appagarci, crediamo di aver provato a sufficienza che faremo sempre quanto potremo per il miglior risultato. Per questo riguardo il periodo più grave è certo superato, poiché più rapido di quel che sperassimo è venuto dai Più il riconoscimento della giustezza della nostra condotta, e sono cadute molte di quelle riserve che erano nate un anno fa. Pertanto speriamo sempre più nell'appoggio di quanti ritengono non inutile la continuazione di questo periodico, che è rimasto solo, non pure in Italia ma anche fuori, su posizioni certo difficili, ma dalle quali non ci ritrarremo per nessuna considerazione, fino a che ci parrà che conservino il significato e l'efficacia attuale in quella lotta per l'informazione del pensiero civile, a cui sempre più strettamente si ridurranno tutti gli sforzi degli uomini e delle società. Il prossimo inizio di una serie di pubblicazioni in volume, con criterii simili ai nostri, che potrà soddisfare a i bisogni di un maggiore approfondimento delle materie che ci interessano, renderà più agevole l'opera della Rivista, che non sarà più divisa fra parecchi obiettivi, ma soprattutto mirerà al chiarimento rapido e preciso dei problemi più gravi che sorgono negli studi e nella vita religiosa, sempre in rapporto specialmente al Cristianesimo: Per l'acquisto dei detti volumi, che debbono essere un compimento dell'opera della Rivista, i nostri abbonati avranno forti facilitazioni.» Il *Rinnovamento*, Anno II, fasc. V-VI. Nella terza di copertina dell'ultimo numero, fascicolo V-VI del 1909, venivano pubblicizzati i testi di cui sopra.

<sup>274</sup> Si tratta, come si è detto, del capitolo conclusivo de *I massimi problemi*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1909, pubblicato sul fascicolo III del 1909, pp. 386-395. È molto probabile che la data della prima edizione sia il 1909 piuttosto che il 1910 - come risulta generalmente in molte indicazioni bibliografiche – perché lo si desume dal fatto, già accennato nella precedente nota, che il testo veniva pubblicizzato nell'ultima di copertine del fascicolo V-VI del 1909; ma veniva data notizia dell'uscita del volume anche nella terza di copertina del fascicolo precedente, il IV del 1909. Ecco, inoltre, come veniva segnalata, nella nota introduttiva al capitolo di cui sopra, l'iniziativa che, forse, - così come si può desumere dalla lettera del Casati a Prezzolini – L'Alfieri aveva intrapreso anche su sollecitazioni di Casati: «Queste pagine sono la «Conclusion» del volume del prof. Bernardino Varisco: *I massimi problemi*, che viene in questi giorni pubblicato dalla Libreria Editrice Milanese, e che inizia la serie di studi di filosofia e di scienza delle religioni curata da A. A. Alfieri. Del volume daremo poi nel *Rinnovamento* un'ampia recensione.» Il *massimo problema*, Il *Rinnovamento*, fasc. III, Anno III 1909, p. 386 n. L'ampia recensione-articolo verrà poi fatta da Giovanni Amendola e pubblicata nel fascicolo successivo (cfr. avanti paragrafo 6).

<sup>275</sup> A. Casati – G. Prezzolini, *Carteggio*, cit., pp. 116-117.

## 2.2 Il credere e il sapere

Sul *Rinnovamento* scriveranno, dunque, sia Vailati e Calderoni che Papini.

Calderoni vi pubblicherà un importante saggio sulla *previsione*.

Il tema della previsione - che, nel saggio del 1907 pubblicato nel *Rinnovamento*<sup>276</sup>, secondo le intenzioni stesse dell'autore, assumerà una connotazione *logica*<sup>277</sup> - risulterà decisivo per discriminare il pragmatismo di Peirce da quello di James.<sup>278</sup> Ma avrebbe potuto costituire addirittura, secondo Vailati, la 'parola d'ordine' (come lo era stata *ciceri* per i siciliani durante la rivoluzione dei Vespri, che, pronunciata dai francesi, li rendeva immediatamente riconoscibili)<sup>279</sup> dei futuri 'rivoltosi', avversari di quella che, sempre secondo Vailati, sarebbe divenuta da lì a breve, la filosofia egemone in Italia: il crocianesimo.<sup>280</sup>

Calderoni si sofferma inizialmente sul concetto di "previsione" precisando che, anche se «[...]tende a diventare un termine di moda nel linguaggio filosofico», va nettamente distinto dalle antiche dottrine metafisiche relative al fato ed alla predestinazione. Egli chiarisce che la nuova accezione del termine è dovuta al pragmatismo che, in una delle sue più importanti concezioni –

---

<sup>276</sup> M. Calderoni, «La previsione nella teoria della conoscenza», *Il Rinnovamento*, fasc. 2, Anno I, febbraio 1907, pp. 190-207. Questo saggio è del solo Calderoni, gli altri che M. V. Predaval Magrini ha segnalato, a partire da questo, come quelli nei quali si sviluppa in modo originale il concetto di *previsione* di Vailati e Calderoni: *Le origini e l'idea fondamentale del Pragmatismo, Il Pragmatismo e i vari modi di non dire niente e L' "arbitrato" nel funzionamento della vita psichica*. Sono appunto quelli scritti insieme, anche se gli ultimi due redatti totalmente o in parte da Calderoni, a Vailati. Cfr. M. V. Predaval Magrini, *Il tema della previsione...*, cit., pp. 294-315.

<sup>277</sup> Piuttosto che rientrare nell'ambito del discorso morale - prospettiva attraverso la quale Calderoni aveva approfondito il tema della previsione nei saggi precedenti e alla quale farà cenno nella premessa alla traduzione francese di questo stesso saggio per la «Revue de Métaphysique et de Morale», pubblicata in quello stesso anno (cfr. M. V. Predaval Magrini, *art. cit.*, p. 309) -, o nell'ambito del Diritto Penale nel quale, com'è noto, si riversavano, in quell'epoca, dal contesto più ampio delle Scienze Morali, le problematiche relative alla volontarietà delle azioni umane. Le ricerche di Calderoni sull'argomento – e quelle di Vailati -, com'è si è detto, cercavano di distanziarsi sia dalle posizioni rigidamente deterministiche dei "materialisti", che da quelle "idealistiche" o "spiritualistiche", che subordinavano le azioni a principi di ordine metafisico o teologico (cfr. Ivi, p. 299).

<sup>278</sup> Alcuni autori – D. Frigessi, a cura di, «La cultura italiana attraverso le riviste» vol. I, *Introduzione*, Einaudi, Torino 1960, p. 42 - attribuiscono l'originalità del tema della previsione a Calderoni ed ai suoi studi nei saggi precedenti sulla condotta, cioè il campo delle azioni volontarie, e sul diritto penale – da tener presente la posizione di Croce rispetto alla previsione, alla quale negava qualsiasi valore conoscitivo -. Altri, come M. V. Predaval Magrini, ritengono invece che in Calderoni le «reminiscenze vailatiane» siano molto numerose, com'è anche dimostrato dai riferimenti a Vailati presenti in questo saggio apparso sul *Rinnovamento*. Cfr. Ivi, p. 296.

<sup>279</sup> Così scriverà a Papini in una lettera del 1 giugno 1908, dopo aver indicato come rimedio al crocianesimo di Prezzolini: «[...] il completo successo della campagna crociana e il diventare di moda dell'indirizzo filosofico propugnato da Croce, presso un gran numero di persone tanto stupide da costringere Prezzolini a domandarsi (a rovescio di quel santo che non so più chi sia): *Si isti et illi, crur ...ego?* Ho l'impressione che per una quantità di ragioni, tra le quali è da contare, oltre all'ingenuità e alla cultura di Croce, anche la mancanza di tali qualità nei difensori che presidiano e costituiscono la guarnigione dei castelli filosofici italiani, il Croce conquisterà l'Italia filosofica ufficiale rapidamente e «senza colpo ferire», come Carlo VIII [...] L'attuale reazione contro il positivismo tra i giovani, sarà un nulla in confronto alla reazione che, allora, non potrà a meno di sorgere contro le prepotenze speculative dei trionfatori. Avremo dei Vespri Siciliani della filosofia (e il «*ciceri*» sarà forse la «*previsione*»)» G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 464.

<sup>280</sup> Croce, com'è noto, negava qualsiasi valore conoscitivo alla *previsione* nel campo delle scienze umane, come anche in quello delle scienze naturali. Se n'era occupato, soprattutto, nei *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, e nella recensione su *La Critica*, V, 1907 all'opera di L. Limentani, «La previsione dei fatti sociali», in *Rivista di scienze*, I, 1907 (Cfr. Predaval Magrini M. V., *Il tema della previsione...*, cit., p. 296 n)

quella riconducibile al Peirce - non si preoccupa di vedere *fino a che punto* si possano prevedere i fatti ma «[...] che il “significato” di una dottrina, di una teoria, di una affermazione qualsiasi sta nelle “conseguenze pratiche” alle quali in essa *implicitamente o esplicitamente* è fatta allusione» e solo quando siano considerate e “svolte” tali conseguenze è possibile fissarne il significato.<sup>281</sup>

Per “conseguenze pratiche” vanno intese le *esperienze particolari* che la dottrina o l’affermazione ci permette di prevedere; sono le esperienze che costituiscono il criterio «non solo della verità o falsità delle dottrine e delle affermazioni stesse, ma anche del loro avere un senso o non averlo».<sup>282</sup>

Un’asserzione o dottrina che non produce previsioni è da considerarsi come irrilevante e vuota di significato.

Il termine previsione diventa, dunque, per il pragmatismo logico un surrogato del termine giudizio (Belief, Urtheil) della logica *ordinaria*.

Le parole “croyance” o “credenza” si presterebbero allo stesso uso delle precedenti, se il loro significato non fosse ormai ristretto a quello religioso, contrapponendosi quasi a “certezza” o “certezza razionale” – mentre il pragmatismo tende ad applicarsi a tutte le nostre asserzioni e «a tutti i casi in cui il verbo credere e gli altri verbi esprimenti la convinzione sono usati nelle loro forme personali.»<sup>283</sup>

Calderoni continua affrontando l’obiezione che non tutte le credenze implicano previsioni e che con la previsione, così concepita, «si restringe troppo e quasi si dissecca ed inaridisce il valore delle dottrine e delle teorie.»<sup>284</sup>

Le sue osservazione tendono a dimostrare il contrario.

Tenendo presente che alla base di ogni dottrina logica vi è la distinzione indicata volgarmente dai termini «realtà» e «apparenza», oppure «verità» ed «errore» o «illusione», è un fatto curioso ma incontestabile che, nel corso della storia del pensiero, «[...] le teorie della conoscenza hanno più spesso contribuito a scuotere la fiducia che l’uomo ordinario pone nella distinzione stessa che a farla applicare in modo più sicuro e illuminato.»<sup>285</sup>

I filosofi che si sono sempre mantenuti distanti dalle posizioni scettiche sono quelli che, però, nello stesso tempo, hanno rifiutato l’analisi dei processi che sottendono il pensiero e che si trovano oggi

---

<sup>281</sup> M. Calderoni, «La previsione nella teoria della conoscenza»..., cit., pp. 190-191 *passim*.

<sup>282</sup> Ivi, p. 191.

<sup>283</sup> *Ibidem*.

<sup>284</sup> *Ibidem*.

<sup>285</sup> «[...] Gli sforzi dei filosofi sono per lo più rimasti vani. Basta pensare a due nomi grandi: Platone e Berkeley. Del primo, la cui opera si può considerare come un solo grande tentativo di reagire contro la concezione del flusso continuo ed inafferrabile di tutte le cose dovuta ad Eraclito, furono ritenuti quasi come discepoli e continuatori quelli Accademici che negavano potersi conoscere alcun che; dal secondo, nonostante le sue proteste di muovere guerra allo scetticismo, derivò tutta una corrente scettica e «subbiettivistica» nella teoria della conoscenza.» Ivi, p. 192.

tra coloro – leggi neohegeliani! - che aborriscono lo psicologismo che pervaderebbe, secondo loro, questa logica.<sup>286</sup>

E questo modo di filosofare è, per Calderoni, una delle cause che hanno portato alla divergenza progressiva dal «senso comune», dagli «uomini pratici» che concretamente vivono gli «urti» e le «resistenze» di una realtà perpetuamente improcrastinabile.<sup>287</sup>

«Invece di valersi dell'esame dei processi ordinari e sicuri del nostro pensiero per poter applicare questi processi più o meno modificati ai casi straordinari e difficili in cui nascono dubbi ed incertezze, ha fatto nascere dubbi ed incertezze laddove la certezza era massima e più fondata; creando infine problemi laddove non ne esistono, e non riuscendo, il più delle volte, di nessun aiuto a risolvere quelli esistenti.»<sup>288</sup>

Già Platone, in alcuni passi del *Teeteto* - che «[...] servono splendidamente a lumeggiare il principio che informa quel tentativo di risanamento generale della filosofia che è, o dovrebbe essere, il pragmatismo»<sup>289</sup> -, ai quali non è stata attribuita dai filosofi posteriori l'importanza che meritavano, tentò di definire la distinzione tra apparenza e realtà «[...] in favore del senso comune o del buon senso»<sup>290</sup> Specialmente il brano<sup>291</sup> dove Socrate osserva che la famosa affermazione protagorea, *l'uomo misura di tutte le cose*, può essere valida per le *sensazioni* presenti o passate, ma non per quelle future, che presuppongono, invece, queste sì, una previsione.<sup>292</sup>

[...] L'interesse che presentano le surriferite considerazioni di Socrate non sta tanto, a nostro parere, nella confutazione della dottrina protagorea quanto nella parte di verità che esse le riconoscono; non tanto nell'aver salvato la distinzione tra apparenza e realtà, quanto nell'aver riconosciuto e distinto i fatti ai quali essa è applicabile da altri fatti a cui essa non è applicabile. Tali fatti esistono: e sono tutti quegli atti di pensiero che non contengono, direttamente né indirettamente, alcun riferimento al futuro, cioè alcuna previsione. Per tutti questi atti di pensiero la dottrina protagorea è vera: le nostre sensazioni, gli attestati immediati della nostra coscienza non possono essere falsi, illusori, irreali, ma sono effettivamente ciò che paiono all'individuo che li prova; il loro *esse* è veramente *percipi*; né contro alla pura e semplice constatazione della loro presenza vi è alcuno appello. La questione della loro *veridicità* o *mendacità* (la questione delle

---

<sup>286</sup> I soli filosofi, si può dire, che riuscirono a sottrarsi alla taccia di scettici furono coloro che più o meno velatamente si rifiutarono ad ogni analisi, ossia, in altre parole, ad ogni filosofia. Essi sono oggi benissimo rappresentati da quelli che ad ogni piè sospinto mostrano il più salutare terrore del cosiddetto «psicologismo», e per cui ogni analisi dei processi del nostro pensiero merita di essere bollata con questo nome.» Ivi, pp. 192-193.

<sup>287</sup> «Invece di chiarire che cosa intendiamo per mondo esteriore, la filosofia ci ha risposto, per bocca di alcuni dei suoi più eminenti cultori, che il mondo esteriore non esiste; invece di insegnarci come distinguere, quando non riusciamo più a farlo con le nostre forze ordinarie, la verità dalla falsità, la realtà dall'illusione, ci ha voluto insegnare che tutto è illusione» Ivi, p. 193.

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> Ivi, p. 194.

<sup>290</sup> Ivi, p. 193.

<sup>291</sup> Cfr. 178 B C D E .

<sup>292</sup> Ivi, pp. 195-196.

illusione dei sensi e della coscienza) non si pone [...] se non in quanto ci suggeriscono e ci fanno prevedere altre sensazioni o stati di coscienza, non presenti ma futuri, non attuali ma possibili.<sup>293</sup>

Non appena, però, alle esperienze immediate «si mescolino» o si aggiungano previsioni di qualsiasi natura nasce la possibilità dell'errore, «[...] ma con essa nasce anche ciò che noi chiamiamo scienza».<sup>294</sup>

Il disaccordo rispetto alle sensazioni immediate è, allora, irriducibile e senza appello. Il disaccordo rispetto alle «previsioni di esperienze» è, invece, suscettibile di «un ricorso in seconda istanza che ci fa dire che una delle previsioni era falsa, l'altra, vera.»<sup>295</sup>

E qui Calderoni introduce, in nota, un esplicito riferimento polemico all'altra espressione del Pragmatismo italiano, di ascendenza jamesiana, quando afferma che l'esperienza «preveduta» non segue, per il solo fatto di essere prevista, alla previsione, «[...] neppure quando si tratti di esperienze che io solo proverò o non proverò [...] Ed anche ove questo avvenga, cioè quando una credenza o previsione possa dirsi la causa della propria verifica (quando p. es. il credersi capaci di una cosa ci rende effettivamente capaci di farla) il crederlo costituisce un'altra previsione, la qual previsione può a sua volta essere smentita. Questo vale contro ai troppo ingenui ed entusiasti seguaci del *Will to Believe*, che fanno della teoria della volontà di credere – e del credere a volontà – una teoria molto più generale e rivoluzionaria di quanto in realtà non sia.»<sup>296</sup>

Quando mi riferisco a sensazioni mie presenti, non posso non aver ragione, mentre, quando si tratta di esperienze che io solo potrò provare o non provare, posso, dunque, anche aver torto. E per spiegare la differenza tra i due atti di pensiero Calderoni riporta un brano di un saggio di Vailati pubblicato sul *Leonardo* due anni prima, nel quale il filosofo cremasco affermava che soltanto per gli atti che implicano previsioni «[...] vale quello che i logici chiamano *principio di contraddizione*, in quanto solo quando due persone sono di diverso parere nel prevedere, l'una che avvenga, l'altra che non avvenga il medesimo fatto, può dirsi che esse non possono aver ragione ambedue».<sup>297</sup>

---

<sup>293</sup> Ivi, pp. 196-197.

<sup>294</sup> Ivi, p. 197.

<sup>295</sup> *Ibidem*.

<sup>296</sup> *Ibidem*. Va ricordato, però, che soltanto con i saggi sul pragmatismo, pubblicati sul *Leonardo* tra il 1904 e il 1905, Calderoni prenderà più decisamente le distanze dal pragmatismo di James, sottolineandone le differenze da quello di Peirce; mentre prima, trattando della previsione, frequenti erano i rimandi alla *Psychologie* di Brentano, ma anche ai *Principles of Psychology* di James. Cfr. M. V. Predaval Magrini, *art. cit.*, pp. 302-303.

<sup>297</sup> *Ibidem*. Saggio nel quale Vailati, tra l'altro, rende merito a Brentano di aver insistito, nella sua *Psychologie*, sulla distinzione tra conoscere e volere, «[...] sull'assoluta diversità ed eterogeneità degli atti coi quali aderiamo o rigettiamo una data opinione o credenza, e quelli coi quali dichiariamo il nostro modo di valutare determinati fini e la loro diversa desiderabilità o importanza.» G. Vailati, «La distinzione fra conoscere e volere», in *Leonardo*, Anno III, giugno-agosto 1905, qui in G. Vailati, *Scritti filosofici* (a cura di G. Lanaro), La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 223.

Per Calderoni, la coscienza di questa verità – la presenza, cioè, più o meno velata, dell'elemento previsivo nei processi conoscitivi - ha percorso «un vasto e complesso movimento del pensiero», del quale è possibile seguire l'evoluzione nella storia della filosofia, fino a giungere al Pragmatismo contemporaneo.

Ma discernere l'elemento previsivo non è sempre semplice come potrebbe sembrare, perché, ad esempio, molte delle nostre credenze, anche se espresse in tempo presente o passato, posseggono anch'esse «elementi previsivi nascosti, larvati, impliciti [...] Ciò che chiamiamo un «giudizio» è spesso un complesso di fatti mentali, gli uni riferentisi ad esperienze possibili e future, gli altri puramente ad esperienze attuali ed immediate; e non è pertanto che *i n p a r t e* suscettibile di controllo e discussione, perché in parte non lo è: districare questi vari elementi è forse il più difficile, ma è anche il più importante compito del teorico della conoscenza».<sup>298</sup>

Per far sì che si possa comprendere pienamente il significato di quanto sinora affermato e delle stesse riflessioni socratiche, Calderoni prosegue chiedendosi «[...] *i n c h e s e n s o* i nostri giudizi sull'esistenza *p r e s e n t e* possono dirsi contenere riferimenti al futuro? In che senso quelli sull'esperienza passata? – Poi: in che senso molti *a t t e s t a t i* immediati della coscienza si dicono talora falsi ed errati? – Finalmente: in che senso fatti mentali che, come le rappresentazioni, le idee, i concetti, gli apprezzamenti, non solo non sono apparentemente previsioni, ma sono ordinariamente distinti anche dai giudizi, sono capaci di *v e r i t à e f a l s i t à*?»<sup>299</sup>

E, - prosegue Calderoni - come la distinzione tra giudizi *analitici* e *sintetici* si può intendere solo cercando di stabilire il *sensò* che essi esprimono e non *quale* di essi si possa propriamente considerare analitico piuttosto che sintetico,<sup>300</sup> così è per le proposizioni che esprimono «uno stato di coscienza attuale e immediato», rispetto a quelle che intendono «asserire i fatti medesimi e quindi, secondo la nostra interpretazione, *p r e v e d e r e* qualche cosa».<sup>301</sup>

Determinare il *sensò* di un'affermazione risulta essere, dunque, preliminare a qualsiasi disamina circa la sua verità o falsità: sarebbe, infatti, perlomeno inutile chiedersi se sia vera o falsa una

---

<sup>298</sup> M. Calderoni, «La previsione nella teoria della conoscenza»..., cit., p. 198 e *passim*. Non soltanto del teorico – prosegue in nota Calderoni – ma «[...] anche del *pratico*. Non meno dei filosofi gli scienziati e gli uomini pratici hanno bisogno di tener distinto ciò che è pura constatazione da ciò che è giudizio, previsione. Si pensi all'importanza di tale distinzione nell'esame di qualunque forma di testimonianza (nelle ricerche processuali, storiche, relative ai fenomeni spiritici, ecc.)» *Ibidem*, n.

<sup>299</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>300</sup> Ed il *sensò* di una proposizione è possibile attribuirlo soltanto con «[...] l'esame del contesto e delle relazioni nelle quali è posta.» *Ibidem*.

<sup>301</sup> *Ibidem* e *passim*. Il problema del *sensò* da dare ad una proposizione, nei termini di cui sopra, e strettamente connesso a quello dei limiti del linguaggio: «[...] manca, nel linguaggio ordinario, un segno esterno che ci indichi se [...] con una data proposizione una persona voglia semplicemente esprimere il suo stato di coscienza attuale ed immediato – una fantasia, una rappresentazione [...] – oppure intenda *a s s e r i r e* i fatti medesimi e quindi [...] *p r e v e d e r e* qualche cosa» *Ibidem*. Sugli *errori* logici sottesi al linguaggio sia ordinario che scientifico, cfr. anche il saggio-relazione di Vailati per il III Congresso internazionale di Filosofia di Heidelberg, poi riprodotto nel *Rinnovamento* nel Fasc. V-VI del 1908.

proposizione priva di senso. L'esperienza – o l'esperienza 'preveduta' -, dunque, non tanto come criterio per determinare la verità ovvero la falsità di un'affermazione, quanto l'avere o non avere quest'ultima un significato.<sup>302</sup>

Ad esempio, una proposizione può indicare, per qualcuno, «[...] uno stato di coscienza, sottratto ad ogni controllo e sanzione, ed essere da altri intesa come p r e v i s i o n e capace quindi di essere verificata o smentita»;<sup>303</sup> ma spesso, alla medesima proposizione, lo stesso soggetto potrebbe attribuire, in momenti diversi, ed anche senza accorgersene, due differenti significati.<sup>304</sup>

Per poter stabilire quali delle nostre affermazioni possano contenere delle credenze, è necessario, dunque, analizzare quali di esse si riferiscano ad esperienze «attuali e immediate» e quali, invece, contengano, anche implicitamente, come spesso accade, riferimenti ad esperienze «possibili e future».

Una categoria di proposizioni che, pur suscettibili di conferma o smentita, non sembra contengano, almeno ad una prima analisi superficiale, alcun riferimento al futuro è quella costituita dai «[...] giudizi sulla esistenza o non esistenza di o g g e t t i o c o s e e sulle loro p r o p r i e t à».<sup>305</sup>

È merito della filosofia moderna, secondo Calderoni, aver intrapreso l'analisi di questa categoria di proposizioni in termini di previsione. Soprattutto di Berkeley che riprende il filo della ricerca intrapresa da Platone nel *Teeteto*.

Questo filosofo, che pur vittima di tanti travisamenti,<sup>306</sup> può considerarsi come il prosecutore della ricerca platonica da noi riferita, al punto stesso in cui questa nel *Teeteto* era stata

---

<sup>302</sup> Soprattutto in Vailati – secondo F. Rossi-Landi – questa concezione dell'esperienza costituiva la cifra della critica all'agnosticismo dei positivisti: «Vailati non si riferiva [...] all'esperienza come a un mezzo per dimostrare la verità di asserzioni o teorie; vi scorgeva un criterio per stabilirne e per chiarirne il significato, senza pregiudizio del tipo di esperienza da prendere in considerazione [...] Quando nessun significato preciso può venir attribuito alle parole nelle quali si enuncia un certo problema, questo è in realtà uno pseudo-problema; altrimenti è un problema reale. Un problema reale è sempre solubile. L'agnosticismo dei positivisti deriva secondo Vailati proprio dalla loro incapacità di distinguere fra problemi reali e pseudo-problemi; ed è questa una delle principali direttive dei suoi ripetuti attacchi contro di essi.» v. nota introduttiva di F. Rossi-Landi, in G. Vailati, *Il metodo della filosofia*, Laterza, Bari 1957, p. 11.

<sup>303</sup> «La previsione nella teoria della conoscenza»..., cit., p. 200.

<sup>304</sup> *Ibidem*

<sup>305</sup> «[...] Queste proposizioni, sebbene si esprimano al presente, meglio potrebbero qualificarsi come proposizioni senza determinazione di tempo, in quanto l'esistenza che indicano non è limitata ad alcun particolare momento: «la tal cosa esiste» non vuol dire solo che essa esiste ora, ma che ha esistito o esisterà per un certo tempo almeno.» *Ibidem*

<sup>306</sup> Papini stava - presumibilmente in questo stesso periodo - lavorando alla traduzione dei *Principles of Human Knowledge*, che sarebbe stato pubblicato, per le edizioni Laterza, nel 1909. E l'anno successivo all'uscita del saggio di Calderoni, nel fascicolo II del 1908 del *Rinnovamento*, avrebbe pubblicato un saggio monografico su vita e opere di Berkeley, nel quale la "lettura" del filosofo irlandese risultava essere alquanto diversa da questa (come precursore del pragmatismo) di Calderoni, e sarebbe stata improntata quasi esclusivamente nei termini "spiritualistici" dell'*immaterialismo*: [...] il nome di Berkeley è legato con una delle più grandi scoperte filosofiche del settecento: *la definitiva riduzione della materia allo spirito*. Il dualismo cartesiano della materia e dello spirito s'era già trasformato in Melebranche in una specie di monismo spiritualista in cui la materia a poco a poco andava svaporando; Locke aveva già ridotto le qualità seconde a sensazioni e i concetti di causa e di sostanza a semplici rapporti tra le idee; ma Berkeley ebbe il merito di spingere agli estremi lo spiritualismo implicito di Descartes, e di estendere le dimostrazioni di Locke alle qualità primarie. Gli elementi del suo immaterialismo erano dunque già pronti, ma resta a Berkeley la gloria di

interrotta. Nella sua *Teoria della visione* infatti, che è una vera e propria teoria della *previsione* nonostante che la parola *previsione* vi sia appena adoperata, il Berkeley faceva la critica della opinione, fino allora accettata secondo la quale noi v e d i a m o la g r a n d e z z a, la p o s i z i o n e e la d i s t a n z a degli oggetti allo stesso modo come ne vediamo il colore. Egli mostrava come le singole sensazioni della vista separatamente prese siano incapaci di darci queste nozioni; o meglio – che i nostri g i u d i z i sulla distanza, le dimensioni e la posizione degli oggetti sono riferimenti ad altre sensazioni, ad altre esperienze – tattili, muscolari e anche visive – che non abbiamo, ma che potremo avere in determinate circostanze, e di cui le sensazioni visive presenti non sono per noi che gli indizi e per così dire i s i n t o m i. [...] Tale indagine lo condusse per un procedimento quasi naturale alle sue classiche ricerche intorno ai «concetti» di *realtà*, di *sostanza*, di *materia*<sup>307</sup>

Quando allora diciamo che «la tal cosa esiste» intendiamo soltanto esprimere la nostra convinzione che «se noi od altri ci trovassimo in determinate circostanze proveremmo determinate sensazioni». La *realtà* – come la *materia* - altro non è, quindi, che un complesso di «esperienze p o s s i b i l i», vale a dire sensazioni che ci aspettiamo di provare al verificarsi di determinate circostanze. Andrebbe riformulata in termini previsivi, allora, anche la famosa espressione di Berkeley: *esse este percipi. esse est percipi posse* è la frase che, secondo Calderoni, esprimerebbe meglio il suo pensiero; tenendo però conto del fatto che «il *posse* si presta esso stesso ad equivoci, giacché le circostanze o condizioni nelle quali crediamo che potremo avere determinate esperienze, non sono sempre circostanze nelle quali ci è dato di trovarci; onde le esperienze possibili che l'universo rappresenta per noi sono spesso, in realtà esperienze i m p o s s i b i l i.»<sup>308</sup>

È importante allora insistere sulla distinzione tra previsioni condizionate e incondizionate: «Una buona parte dei giudizi che affermano la semplice esistenza (quelli individuali per esempio, e *tutti* i giudizi universali o generali) non sono traducibili che in aspettative condizionate. Altri invece (che

---

avere esagerato ed esteso le teorie dei suoi genitori filosofici, e di aver messo avanti, dominante, chiaro, centrale e ben in luce, il grande principio che il mondo non è fatto d'altro che di spiriti e di atti spirituali.» G. Papini «Giorgio Berkeley», in *Il Rinascimento*, fasc. II, Anno II 1908, pp. 245-246. Così, in una lettera del 5 maggio 1908 all'autore, Vailati si esprimeva giudicandolo carente rispetto all'individuazione della cifra del pensiero berkeleiano: «Lo trovo interessante nella parte di tipo «*Crepuscolo*»; manchevole invece per quanto riguarda la segnalazione e formulazione della dottrina che ha reso tanto celebre e tanto malcapito quel gran patriarca del pragmatismo.» G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 462.

<sup>307</sup> La *previsione* nella teoria della conoscenza... cit., pp. 200-201.

<sup>308</sup> V. Brofferio, *Manuale di psicologia*, Milano, 1889, p. 137 (N.d.T.). M. Calderoni, «La *previsione* nella teoria della conoscenza», cit., p. 201, *passim*.

corrispondono a quelli che in logica si chiamano giudizi *particolari*)<sup>309</sup> esprimono vere e proprie aspettative.»<sup>310</sup>

Ed a confermare e completare insieme l'analisi di Berkeley, sugli aspetti previsivi presenti nei giudizi sull'esistenza, riesce benissimo, a parere di Calderoni, il contemporaneo – ma non troppo noto - G. Pikler che, in una sua opera del 1890,<sup>311</sup> sostiene che il concetto di esistenza è *sempre* subordinato alla possibilità di ottenere volontariamente certe esperienze: «[...] la condizione da cui crediamo dipendere le esperienze (o «presentazioni» come egli le chiama) cui ci riferiamo quando enunciamo giudizi sulla *esistenza* è sempre, direttamente o indirettamente, l'a d e m p i m e n t o di una o più o p e r a z i o n i v o l o n t a r i e da parte nostra [...] Dire che una cosa esiste vuol dire che certe presentazioni (e non altre) sono ottenibili a volontà.»<sup>312</sup>

Elementi previsivi – nella forma delle previsioni condizionali<sup>313</sup> -, prosegue Calderoni, sono rintracciabili anche su alcuni giudizi sulle proprietà delle cose,<sup>314</sup> e persino in quelli sul passato o su esperienze altrui, suscettibili soltanto di verifica indiretta.<sup>315</sup>

Vi è dunque, per Calderoni, un senso per cui anche i giudizi sul passato contengono riferimenti al futuro.

«Dai giudizi intorno al passato sono deducibili numerose previsioni di esperienze future [...] Se la vita passata non lasciasse traccia nel mondo attuale, cioè nella possibilità di esperienze ripetibili, essa rimarrebbe per noi nella condizione in cui si trovano molti dei nostri ricordi di infanzia o di vita intima, che sono incontrollabili perché non hanno, per quanto sappiamo, lasciata altra conseguenza che un dato stato della nostra memoria. Una scienza storica [...] esiste invece, nella misura in cui giudizi rispetto ad una qualche esperienza futura sono deducibili dai nostri giudizi sulle esperienze

---

<sup>309</sup> «Un giudizio individuale infatti, (come, p. es. *la mia* tavola esiste), ha questo in comune coi giudizi universali, che non esprime aspettative che ho attualmente, ma aspettative che *avrei se* certe condizioni ci fossero, o meglio – secondo la correzione del Pikler [...] – *se le provocassi volontariamente* (allungando la mano, mutando posizione [...] etc.). Un giudizio particolare invece (p. es. esistono delle tavole) non dice se non che fra le cose che mi aspetto con maggiore o minor certezza vi è anche quel gruppo di esperienze che il nome designa.» M. Calderoni, «La previsione nella teoria della conoscenza»..., cit., pp. 201-202 n.

<sup>310</sup> Ivi, p. 201.

<sup>311</sup> G. Pikler, *The Psychology of the Belief in Objective Existence*, London 1890. L'interesse verso questo psicologo inglese fu propiziato qualche anno prima da Vailati, così come risulta da una lettera di Calderoni allo stesso dell'ottobre 1902 (Cfr. G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 643).

<sup>312</sup> «La previsione nella teoria della conoscenza»..., cit., p. 202.

<sup>313</sup> O doppiamente condizionate – che il Pinkler non aveva considerato in modo specifico -: «la previsione cioè che se fossimo in circostanze diverse dalle attuali, e v o l e s s i m o, proveremmo esperienze determinate.» Ivi, pp.202-203.

<sup>314</sup> Per cui: «[...] Esiste [...] il futuro dei nomi non meno che il futuro dei verbi. «Fragile» significa «che si romperà o romperebbe in determinate circostanze», «mortale» significa «che morrà»; così tutte le parole che indicano disposizioni, attitudini ecc.» Ivi, p. 203.

<sup>315</sup> «[...] In questi ultimi due casi risulta evidente come Calderoni, e con lui Vailati, attraverso l'estensione del significato previsivo anche a proposizioni che non hanno la forma né logica né grammaticale di previsioni, indichi nella verifica empirica effettiva o possibile, diretta o indiretta, il solo strumento di controllo delle nostre asserzioni sulla realtà, escludendo il ricorso a metodi introspettivi – pure contemporaneamente sostenuto, a proposito delle scienze storico-sociali, dagli storici tedeschi – che non garantirebbero la validità intersoggettiva dei nostri giudizi.» M. V. Predaval Magrini, *art. cit.*, p. 311.

passate [...] Queste esperienze future sono per noi le prove, i sintomi delle esperienze passate che non possiamo provare».<sup>316</sup>

Rimarrebbero come fatti inconfutabili soltanto «gli attestati immediati della coscienza»,<sup>317</sup> eventualmente riferibili anche ad esperienze altrui. Ma anche in questo caso bisogna portare alla luce gli aspetti previsivi impliciti che, peraltro, già il senso comune è portato ad ammettere quando valuta che anche gli «attestati immediati della coscienza» possono risultare falsi.<sup>318</sup> Le previsioni insite in questa tipologia di giudizi sono spesso inconsapevoli, ma possono riemergere chiaramente «quando l'individuo è stimolato a convalidare le proprie asserzioni».<sup>319</sup>

Le ricadute di questo ragionamento in ambito morale, acquistano per Calderoni, com'è noto, particolare interesse,<sup>320</sup> nel momento in cui si consideri che i «nostri apprezzamenti, i nostri giudizi di valore» sono sì espressione di stati d'animo e, in quanto tali, non suscettibili di essere sottoposti - come invece lo sono le «credenze» - ad una verifica sulla loro verità o falsità: «Esistono [infatti] numerose divergenze di apprezzamento morale che sono ultime ed irriducibili ed al riguardo delle quali è vano parlare di torto o ragione. Ma il parlare di «giudizi morali falsi» non è sempre soltanto una metafora [...] molti apparenti divergenze d'apprezzamento sono divergenze di previsioni intorno ad effetti di cose e di azioni nell'apprezzare i quali vi sarebbe accordo. Tali sono tutti i giudizi di utilità [...] come abbiamo visto anche dal passo citato di Platone.»<sup>321</sup> Molti apprezzamenti potrebbero essere modificati, infatti, se chi li esprime cambiasse, sulla base dell'acquisizione di nuove conoscenze, lo stato delle sue previsioni.<sup>322</sup>

Per completare l'individuazione delle varie possibilità di errore «che si annidano nelle apparenti attestazioni immediate», Calderoni, infine, rileva che ogni «giudizio» su di esse implica una classificazione di tali attestazioni con altre, in modo tale da definire, attraverso le somiglianze e le differenze, il significato preciso delle stesse «per cui applichiamo loro un dato nome». Ma

---

<sup>316</sup> M. Calderoni, «La previsione nella teoria della conoscenza», cit., pp. 203-204.

<sup>317</sup> «Questo [aggiunge Calderoni] equivale a dire che le sole cose alle quali la distinzione fra apparenza e realtà non si applichi sono le stesse apparenze» Ivi, p. 204.

<sup>318</sup> «Quando io dico: «ho freddo», oppure «vedo rosso» oppure «mi sento stanco o contento od eccitato» sembra alludere a sensazioni mie momentanee. Il più delle volte tale non è il caso. Tali atti di pensiero sono già dei giudizi e come tali implicano già delle previsioni. Essi non contengono sole presentazioni, ma presentazioni accompagnate da un certo numero di previsioni sulla loro durata, costanza, ripetibilità» *Ibidem*.

<sup>319</sup> «Quando diciamo che forse la nostra contentezza o felicità è illusoria, che la nostra stanchezza è apparente più che reale, che crediamo di sentire ma non sentiamo, intendiamo dire che questi stati d'animo saranno di breve durata, che le azioni o reazioni nostre (conseguenze prevedute dei medesimi) li smentiranno ecc. ecc.» *Ibidem e passim*.

<sup>320</sup> Per un'analisi dell'etica «marginalista» di Calderoni cfr. anche M. Mori, «La filosofia morale e l'etica marginalista di Calderoni», in *Rivista critica di storia della filosofia*, fasc. III, Anno XXXIV, luglio-settembre 1979, pp. 367-386.

<sup>321</sup> M. Calderoni, «La previsione nella teoria della conoscenza», cit., p. 205.

<sup>322</sup> «[...] ed è in questo senso che si è sempre parlato di «falsi piaceri» di «falsi beni» ecc. Inoltre l'apprezzamento di un individuo può dirsi soltanto apparente, se le sue scelte non vi si conformano [...] Così parliamo di compassione, di entusiasmo fittizio; diciamo che il tale «crede di amare e non ama» «crede di preferire e non preferisce implicando che con tali apparenti asserzioni di stati interni noi in realtà asseriamo piuttosto dei programmi di azione esterna ad essi coordinati. Dimmi che cosa fai e ti dirò che cosa senti.» *Ibidem*

classificare vuol dire comparare, e la comparazione, reiterabile, costituisce una sorta di ‘processo di verifica’ che è ‘comparabile’, in quanto a valore di ‘oggettività’, alle «verità matematiche»:

«[...] classificare significa riconoscere somiglianze e differenze, ossia comparare. E la comparazione è un’operazione che possiamo ripetere; essa può smentire come può confermare un precedente giudizio di somiglianza.<sup>323</sup> Abbiamo quindi un mezzo per poter dire se ci siamo sbagliati o no dicendo di provare una sensazione d e t e r m i n a t a [...] e questo mezzo non è più personale, più s u b i e t t i v o, di qualunque altro, dal momento che tali giudizi di somiglianza e differenza sono implicati in ogni processo di verifica.»<sup>324</sup>

È chiaro, prosegue Calderoni, che tutti gli uomini enunciano giudizi non rendendosi conto di fare con essi continue previsioni, ma questo non vuol dire che le previsioni non vi siano: «Molte delle previsioni di cui parliamo sono in p o t e n z a nelle nostre credenze, nei nostri giudizi; abbiamo visto come esse riappaiono quando siamo punti e stimolati, quando le nostre credenze sono scosse [...] Esse sono «degli alleati o dei nemici di cui ci ricordiamo solo in caso di bisogno»»<sup>325</sup>

Non si tratta di un processo che si svolge prioritariamente nella sfera psicologica – perché altrimenti troverebbero spazio elementi soggettivi che Calderoni ha sempre dimostrato di voler evitare – ma in quella della *teoria della conoscenza* che, evidenziando gli elementi previsivi «non insiti sempre, ma sempre impliciti nelle nostre asserzioni se sono veramente tali, si dimostra perfettamente coerente al suo scopo, che è logico ancor più che psicologico».<sup>326</sup>

E all’obiezione che la teoria della conoscenza, come quella del sillogismo, non riesca a descrivere esattamente le modalità di funzionamento del nostro pensiero, Calderoni risponde con Mill che essa, come il sillogismo, mira «a darci un criterio per la validità dei ragionamenti»<sup>327</sup>, piuttosto che fornirci un’analisi del processo cosciente del nostro pensiero.

Così è dell’analisi riguardo alla *previsione* – e dunque del criterio metodologico pragmatistico - che rende possibile discriminare l’utilità ovvero l’inutilità di teorie e terminologie ad esse connesse, di concetti, problemi e termini ‘inesistenti’ perché non ‘voglio dire nulla’. La dottrina logica del pragmatismo, conclude Calderoni, «[...] vede nelle c o n s e g u e n z e p r a t i c h e, che le teorie e le credenze ci permettono e ci costringono a prevedere, la miglior garanzia del senso e della verità delle credenze stesse, - e nella traduzione delle proposizioni nelle previsioni d’esperienze che

---

<sup>323</sup> «È ad un processo di verifica di questo genere che si fa allusione, per lo più, nelle matematiche. L’evidenza maggiore che attribuiamo alle verità matematiche non dipende se non da ciò: che si presuppone questo processo già compiuto prima di dichiarare che una data figura od entità matematica è di una data specie, e che se esso desse un risultato negativo daremmo semplicemente un altro nome alla figura piuttosto che riconoscere e r r a t a la v e r i t à.» N.d.T. *Ibidem*.

<sup>324</sup> Ivi, pp. 205-206.

<sup>325</sup> Ivi, p. 206.

<sup>326</sup> Ivi, pp. 206-207.

<sup>327</sup> Ivi, p. 207.

possiamo e siamo disposti a dedurne vede il miglior mezzo per evitare il sorgere di una folla di problemi non tanto insolubili quanto inesistenti.»<sup>328</sup>

Di Vailati il *Rinnovamento* pubblicherà soltanto una recensione, nel secondo fascicolo del 1907, al libro *Les antagonismes économiques* dell'economista Otto Effertz,<sup>329</sup> e il testo della relazione presentata al III Congresso internazionale di filosofia, svoltosi ad Heidelberg: *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione dei contrasti illusori*.

L'analisi del linguaggio – soprattutto rispetto al 'controllo' del reale significato che viene attribuito a termini scientifici, o del linguaggio comune, e che è determinato spesso dal contesto storico e sociale – costituisce, secondo gli studiosi che più tardi si sono interessati alla sua opera, la cifra del metodo vailatiano.<sup>330</sup>

Nell'ultima di copertina dei primi tre fascicoli del *Rinnovamento* veniva annunciata l'imminente pubblicazione di un articolo di Vailati dal titolo *Amici e nemici della scuola classica*, poi, però, mai più pubblicato,<sup>331</sup> probabilmente perché mai pervenuto in redazione.<sup>332</sup>

---

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> *Il Rinnovamento*, fasc. 2, Anno I, febbraio 1907, pp. 225-229. Altre recensioni sul testo di Effertz appariranno nello stesso periodo gennaio-febbraio 1907 su *Scientia* e sul *Leonardo*, quest'ultima dal titolo «Un nuovo evangelista del socialismo» (*Leonardo*, V, Anno I, febbraio 1907). E poi, nello stesso anno, sulla *Rivista di psicologia applicata alla pedagogia e alla patologia* (Anno III, 3°, maggio-giugno 1907); e, sulla *Rivista italiana di sociologia* (Anno XI, 6°, novembre-dicembre 1907). La manifesta ammirazione di Vailati nei confronti dell'opera di Effertz costituì, inoltre, l'occasione per la rottura con Pareto che aveva stroncato l'analisi economica nella critica all'approccio socialista da parte dell'economista e sociologo tedesco. Cfr. G. Vailati, *Epistolario...*, cit., pp.85-86.

<sup>330</sup> È quanto sosteneva già lo stesso Calderoni nella prefazione-necrologio del 1910 agli scritti di Vailati sul Pragmatismo: «Nell'opera di Vailati, sebbene essa tocchi delle materie e delle scienze più disparate, si riscontra una intima sostanziale unità.[...] Ciò è anche dovuto ad una direttiva costante di pensiero e di metodo, la quale rispondeva ad una sua convinzione profonda nonché ad alcune particolarità del suo carattere morale e del suo temperamento. L'opera che meglio rispecchia tale direttiva e tale convinzione sono le sue «Osservazioni sulle questioni di parola». Come psicologo, come storico e metodologo delle scienze, atto più di chiunque altro a scorgere le identità e le divergenze reali del pensiero [...] il Vailati si era convinto che uno degli ostacoli maggiori al progresso del pensiero sta nella insidia che continuamente ci tende il linguaggio, in quanto il significato delle parole e delle frasi che adoperiamo sfugge in parte alla nostra conoscenza e in gran parte al nostro controllo, e in quanto spesso ripetiamo tali parole o frasi per semplice effetto di tradizione e di imitazione, indipendentemente da una nozione qualsiasi delle circostanze e dei fatti che hanno dato loro origine.» G. Vailati, *Gli strumenti della conoscenza*, Carabba, Lanciano 1910, p. 9.

<sup>331</sup> Non risulta pubblicato neanche in altre riviste dell'epoca.

<sup>332</sup> Piuttosto che rimandato indietro dai direttori, come avvenne con la recensione, «A proposito d'una recente pubblicazione sulla storia della statica», restituitegli tramite Casati da Alfieri che la riteneva non idonea per il *Rinnovamento*, e pubblicata poi in *Nuovo cimento*, gennaio 1908 (cfr. G. Vailati, *Epistolario*, cit. p. 696). È facile, però, desumere dal titolo che l'articolo atteso dai Direttori sarebbe stato considerato certamente più confacente al profilo culturale della rivista. Da una lettera di Alfieri a Vailati del 23 ottobre 1906 è possibile inferire, inoltre, che Alfieri era in attesa dell'articolo, la pubblicazione dello stesso prevista per il primo numero ed il suo contenuto già abbozzato in una precedente discussione; ma anche che più di una erano state le recensioni inviate alla redazione del *Rinnovamento* dal filosofo cremasco: «[...] ti ringrazio tanto della cartolina e della recensione, che mi ha già portato via l'amico Casati. Sta però sicuro che non va perduta; e per questa, come per le altre inviatemi, quando ti occorra non hai che dirmelo. [...] Come va il tuo lavoro? e l'articolo ti verrà fatto? Il nostro primo numero uscirà nella seconda metà di dicembre e per esso c'è tempo fino al 30 novembre come termine ultimo. Ritengo che in questo mese non ti sarà difficile fissare le tue vedute e i concetti che, più o meno espliciti, sono usciti dalla discussione; [...] Se ti viene in mente qualche suggerimento di libri da prendere in considerazione o di studi da preparare, scrivimene; e se hai da consigliare qualche lavoro molto serio di amici, pure. Grazie di tutto e soprattutto dell'articolo che vorrai farci.» Ivi, p. 694.

Il *Rinnovamento* pubblicherà, come si è detto, e soltanto nell'ultimo fascicolo del 1908, in forma di articolo, il testo della relazione che Vailati presentò al III Congresso internazionale di Filosofia di Heidelberg nel settembre dello stesso anno.

In un passo di una lettera a Papini del giugno 1908 - dove, tra l'altro, il filosofo cremasco rende palese il suo modo di operare non sistematico e 'a tutto tondo' - Vailati lo informa degli argomenti che in quel periodo richiamavano il suo interesse:

[...] È difficile rispondere alla tua domanda, a cosa sto lavorando. Come una talpa che sta scavando contemporaneamente parecchie gallerie, corro da una all'altra, prolungando in varie direzioni gli scavi di qualche decimetro. [...] Nella direzione logica o *conoscenza-teoretica* sto attendendo a due diversi lavori: uno già avanzato, che farà capo a un articolo dal titolo terrificante: *I caratteri morfologici e sintattici del linguaggio algebrico*.<sup>333</sup> L'altro sull'argomento che, come credo averti già detto, vorrei trattare ad Heidelberg, cioè: *I contrasti apparenti in filosofia*, meglio: *Le antitesi illusorie*, oppure: *Le distinzioni fittizie*. Sotto quest'ultima forma risulta meglio la relazione tra questo soggetto e l'altro delle *distinzioni indistruttibili* già trattato nell'articolo del «Leonardo» e tradotto nel «Journal of Philosophy», etc.<sup>334</sup>

Il fatto che *Il linguaggio come ostacolo all'eliminazione di contrasti illusori*<sup>335</sup> sia apparso sulla rivista milanese nel fascicolo successivo a quello sul quale venne pubblicato l'articolo fortemente polemico di B. Varisco in risposta alle pungenti critiche di Gentile sulla *Critica*,<sup>336</sup> può voler dire che i direttori del *Rinnovamento* intendessero servirsi dello stesso come di un'ulteriore argomentazione, in difesa del 'sentimento religioso' e alle esperienze spesso ineffabili ad esso connesse, contro le posizioni 'razionaliste' dei neo-hegeliani.

Questo saggio si inserisce, dunque, di fatto - anche se non fu certo scritto con questo principale scopo<sup>337</sup> - nell'aspro dibattito, sulla valutazione del rapporto credere-sapere, religione-filosofia, tra Croce e Gentile da un lato, e 'modernisti' e 'pragmatisti' dall'altro - se è vero che, come sostengono alcuni autori, i neo-hegeliani hanno approfittato della polemica contro i modernisti per 'liquidare' anche i pragmatisti.

<sup>333</sup> Che sarà, poi, pubblicato con il titolo «La grammatica dell'algebra», in *Rivista di psicologia applicata*, IV, 4°, luglio-agosto 1908.

<sup>334</sup> G. Vailati, *Epsitolario...*, cit., p. 464.

<sup>335</sup> Anno II, fasc. 5-6, 1908.

<sup>336</sup> Cfr. più avanti, nel terzo capitolo.

<sup>337</sup> Come sembra sostenere Volpato: scritto da Vailati appositamente per il *Rinnovamento*, con la volontà di «[...] suggerire una possibile morale sull'intera questione, che se ora vedeva Varisco e gli idealisti su due fronti opposti, appunto per questioni di parole, dopo pochi anni, risolti alcuni fraintendimenti, si sarebbe sviluppata in modo ben diverso e più concorde.» Volpato M., «Varisco e Vailati», in *Bernardino Varisco e la cultura filosofica italiana tra positivismo e idealismo*, Atti del Convegno di Chiari 8-10 dicembre 1983, a cura di M. Ferrari, Edizioni Fondazione Morcelli-Reposi, Chiari 1985, p. 208.

Ma, come si vedrà meglio nel prossimo capitolo, il contrasto con i modernisti - e la filosofia dell'azione dalla quale essi traevano, per così dire, vigore teoretico - risultò forse, almeno per Gentile, meno netto e risolutivo di quanto non lo fosse stato quello con i pragmatisti.

Il titolo definitivo scelto per la breve relazione, *Il linguaggio come ostacolo all'eliminazione di contrasti illusori*, riassume bene l'approccio più ampio ai problemi semantici connessi all'uso improprio del linguaggio – soprattutto a causa delle alterazioni nel significato che assumono alcuni termini nel lungo periodo -, rispetto al precedente articolo apparso sul «Leonardo», cui si fa cenno nel brano riportato sopra e che dovrebbe presumibilmente essere stato: *Per un'analisi pragmatistica della nomenclatura filosofica*. Articolo, quest'ultimo, nel quale Vailati aveva individuato il mutamento di significato di termini attraverso le diverse epoche della storia della filosofia occidentale, ovvero, nonostante le differenti denominazioni, le medesime «distinzioni indistruttibili».<sup>338</sup>

Il significato originario di molti termini – afferma Vailati nell'articolo sul *Rinnovamento* -, anche di uso quotidiano, molto spesso risulta essere per noi, di fatto, sconosciuto, anche se – e proprio perché - «[...] per il solo fatto di parlare una data lingua, ci troviamo indotti, o costretti, ad accettare una quantità di classificazioni e di distinzioni che nessuno di noi ha contribuito a creare, e di cui saremmo bene imbarazzati se ci si chiedesse di indicare la ragione o il «fondamento»».<sup>339</sup>

E l'originario significato di molte di queste «distinzioni e classificazioni» è dovuto a circostanze ed esigenze totalmente differenti da quelle che: «[...] ci guiderebbero al presente, se facendo, per quanto è possibile, astrazione da ogni influenza delle forme abituali di espressione, ci proponessimo di stabilire, quasi da capo, un inventario ordinato delle nostre cognizioni ed esperienze».<sup>340</sup>

La posizione di ogni persona, allora, che intenda, «sia pura in grado minimo», recuperare il senso originario dei termini che usa, per dare appropriatamente «espressione a quello che sente e pensa [...] si potrebbe paragonare a quella di un artista davanti a un blocco di marmo che egli sappia essere solcato internamente da numerose e profonde venature, non aventi alcun rapporto colla forma che egli intende di fare assumere ad esso, e atte anzi a far seguire ai suoi colpi di scalpello degli effetti impreveduti, e non sempre compatibili con quelli che egli ha in vista di ottenere.»<sup>341</sup>

---

<sup>338</sup> Cfr. «Per un'analisi pragmatistica della nomenclatura filosofica», *Leonardo*, IV, aprile-maggio 1906, qui in G. Vailati, *Scritti filosofici*, (a cura di G. Lanaro), La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 249-258.

<sup>339</sup> G. Vailati, «Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori», *fdasc.* V-VI, Anno II 1908, p. 266. Così come: «[...] per il solo fatto di vivere in una data società o in un dato tempo, ci troviamo coinvolti, indipendentemente da ogni nostra espressa accettazione e da qualunque forma di « contratto sociale », in una rete di obblighi, di responsabilità, di impegni reciproci, di cui non siamo ordinariamente in grado di assegnare alcuna speciale giustificazione» *ibidem*.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

<sup>341</sup> *Ivi*, pp. 266-267.

La storia delle scienze - «di ogni ramo della ricerca scientifica» - è in grado di fornirci diversi esempi sulla «tendenza ad accettare passivamente, e quasi inconsapevolmente, le distinzioni tradizionalmente cristallizzate nel linguaggio».<sup>342</sup>

Ma l'importanza fondamentale della discrepanza tra significato originario di distinzioni e classificazioni e «quelle che mano mano vengono a essere riconosciute, dai singoli investigatori, come meglio rispondenti ai fatti, o più conformi alle esigenze della ricerca o delle applicazioni pratiche», risulta di gran lunga più evidente nelle scienze umane.

L'esigenza stessa «di sottoporre a critica le distinzioni e le identificazioni implicitamente accettate dal linguaggio comune» può essere fatta risalire a Socrate ed ai suoi discepoli.

È soprattutto nei «migliori» e «più elaborati» dialoghi di Platone – anche qui, specialmente nel *Teeteto* - che si può cogliere un chiaro tentativo di decontaminazione dalle imprecisioni nell'uso di termini e concetti; una sorta di 'igiene mentale' purificatoria e liberatoria rispetto alle costrizioni implicite nel linguaggio ordinario.<sup>343</sup>

Come anche nel quarto libro della «*Metaphysica*» di Aristotele «[...] dove appunto si tenta di enumerare e precisare i diversi sensi di tali termini, facendo risaltare i legami e le differenze che sussistono tra essi». Anche se poi, per ironia della sorte,<sup>344</sup> questo stesso testo, che nelle intenzioni dell'autore sarebbe dovuto

[...] servire di cura e di rimedio preventivo contro gli effetti di certe ambiguità, o imperfezioni, caratteristiche della lingua greca, finì per diventare alla sua volta, in seguito al predominio della influenza aristotelica sullo svolgimento del pensiero latino medioevale, una sorgente di nuove confusioni e di nuove ambiguità che vennero ad aggiungersi a quelle, tutt'affatto diverse, e naturalmente non contemplate da Aristotele, che presentava già per sé stesso l'impiego della lingua latina per la trattazione di questioni filosofiche. Basta accennare, per esempio, a quelle derivanti dalla mancanza in latino dell'articolo.<sup>345</sup>

---

<sup>342</sup> «Si pensi, per esempio, alla parte che occupa negli scritti di Galileo la polemica contro la distinzione dei movimenti in «naturali» e «violenti», e contro quella tra fenomeni «terrestri» e «celesti». Così pure, come è noto, il concetto di una distinzione irriducibile tra corpi «pesanti» e corpi «leggieri» - i primi tendenti verso il «basso» e gli altri tendenti verso «l'alto», - fu tra i maggiori ostacoli che si opposero alla scoperta e al riconoscimento delle analogie sussistenti tra il comportarsi dei corpi sotto l'azione della pressione atmosferica, e il comportarsi di corpi immersi o galleggianti in un liquido.» Ivi, p. 267.

<sup>343</sup> «L'impressione, che si ha frequentemente alla lettura dei migliori e dei più elaborati tra i dialoghi di Platone (per esempio del *Teeteto*), di trovarsi quasi defraudati di una conclusione o di una risposta definitiva alle questioni sollevate, mentre l'intera esposizione non sembra mirare ad altro che ad eccitare il desiderio di averne una, e a persuadere dell'insufficienza di quelle successivamente prese in considerazione, è dovuta appunto a ciò che l'intento principale dell'autore non è di guidare a definitive soluzioni dei problemi da lui trattati, ma piuttosto di mettere in grado chi legge di ricercare tali soluzioni per proprio conto e «spregiudicatamente», dopo essersi cioè liberato da tutti gli impacci provenienti da un eccessivo rispetto per le formule sancite dal linguaggio ordinario, e dopo avere risolte le difficoltà dovute alla imprecisione dei termini che in tali formule sono adoperati.» Ivi, p. 268.

<sup>344</sup> «[...] È certamente da porre tra gli episodi più curiosi della storia della cultura occidentale, medioevale e moderna»

*Ibidem.*

<sup>345</sup> Ivi, pp. 268-269.

È da segnalare il fatto che il suddetto brano - insieme a quello successivo - rimanda, probabilmente in modo significativamente tempestivo per i direttori del *Rinnovamento*, alla diatriba filosofica, in quel periodo attuale, tra modernisti e neoscolastici; un'eco della quale è possibile cogliere anche nella *Cronaca* di questo stesso fascicolo della rivista dei modernisti milanesi dove appare un articolo in difesa del recente volume di Tyrrell, *Medievalism*, contro le accuse - soprattutto di essere Tyrrell il modernista più rappresentativo del movimento - e le argomentazioni che il Cardinale Mercier - a sua volta il più illustre rappresentante della neoscolastica, direttore della scuola di Lovanio - aveva scritto nella sua ultima Pastorale:<sup>346</sup> «[...] Il filosofo inglese Th. Reid paragona a questo riguardo giustamente gli scolastici a dei malati che, avendo a propria portata dei prodotti farmaceutici destinati alla cura di malattie affatto diverse da quelle da cui essi erano infetti, credettero di potersene ciò nonostante servire, e aggiunsero così alle proprie malattie altri malanni non meno gravi derivanti da tale imprudente applicazione di rimedi non adatti per essi.»<sup>347</sup>

Questa è una delle ragioni, prosegue Vailati, per le quali il pensiero filosofico, che è «frutto di una data civiltà o di un dato stadio di cultura», decontestualizzato, traslato cioè in altra civiltà e/o stadio di cultura, «non può conservare che in parte la capacità di esercitare l'influenza che gli è propria».<sup>348</sup>

Spetta dunque alla filosofia, ma specialmente a quella parte della filosofia «che ha per oggetto l'analisi e la critica dei concetti e dei criteri fondamentali del sapere e dell'agire», rielaborarli e ripensarli «in ogni successiva generazione [per non] riuscire piuttosto di danno che di vantaggio a quelli che ne subiscono passivamente l'influenza».<sup>349</sup>

Tuttavia la resistenza che le «associazioni verbali» oppongono ai suddetti processi, si potrebbe dire, di depurazione concettuale, può assumere diverse forme.

Una di queste è rappresentata, ad esempio, da una tipologia di proposizioni che gli scolastici denominavano *exponibilia*, termine tecnico che si applicava a «[...] tutte quelle domande alle quali, nelle dispute, si aveva il diritto di rifiutarsi di rispondere con un sì o con un no, per la ragione

---

<sup>346</sup> Cfr. «Il Cattolicesimo di fronte al Medioevalismo, al Protestantismo, al Modernismo», in *Il Rinnovamento*, Anno II 1908, fasc. V-VI, pp. 379-402.

<sup>347</sup> G. Vailati, «Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori», cit., p. 269.

<sup>348</sup> *Ibidem e passim*.

<sup>349</sup> «[...] I processi che conducono a eliminare le distinzioni che vengono man mano a essere riconosciute superflue o ingiustificabili, non sono meno necessari al sano sviluppo del pensiero scientifico e filosofico di quanto è, per la vita del corpo, l'attività normale e non interrotta degli organi di secrezione.» *ibidem e passim*.

che tanto il rispondere in un modo come nell'altro, equivaleva a concedere un punto essenziale della questione.»<sup>350</sup>

Una categoria più importante di proposizioni che si potrebbero definire «exponibiles» - che sembrerebbe rientrare in quella dei sofismi che Aristotele ha preso in considerazione negli ultimi capitoli dei «Sophistici Elenchi» è costituita da ««dilemmi insussistenti»: da quelle domande cioè colle quali, presentando come un'alternativa la scelta tra due diverse ammissioni, si viene implicitamente ad asserire, o a farsi concedere, che l'accettare per vera l'una di esse equivalga ad asserire la falsità dell'altra.»<sup>351</sup>

È il caso di quelle affermazioni che vengono fatte apparire contraddittorie, per il modo in cui sono poste, «[...] sembrando così il dilemma ridursi alla domanda se una stessa affermazione sia vera o falsa.»<sup>352</sup>

Ma frequente si presenta, infine, il caso di dilemmi nei quali «[...] una delle due asserzioni poste in contrasto comprende l'altra come un caso particolare». Come, ad esempio, nella contrapposizione che si è soliti fare tra *credere e sapere*<sup>353</sup> «[...] come se ciò che «sappiamo» non costituisse, in ogni modo, una parte di ciò che «crediamo», qualunque siano d'altronde i caratteri che giustificano il classificare le nostre «cognizioni» a parte dalle *altre* nostre «credenze»»<sup>354</sup>

---

<sup>350</sup> «[...] Tra gli esempi di tali proposizioni che essi citavano più spesso figuravano quelle in cui si domanda a qualcuno quando ha cominciato o quando finirà di fare qualche cosa. Se per esempio ci si domanda «se abbiamo intenzione di cominciare presto ad agire onestamente», oppure «se è molto tempo che non ci capita di mentire», noi non possiamo rispondere né affermativamente né negativamente senza ammettere, in ciascuno dei due casi, di essere, o di essere stati, disonesti o bugiardi.» Ivi, p. 270. Analisi questa che sembra molto simile a quella sul *doppio vincolo* di G. Bateson esposta per la prima volta nel 1968. Cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976, pp. 293-301.

<sup>351</sup> G. Vailati, «Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori», cit., p. 270. «Se si domanda, per esempio, se le pene vengono applicate ai delinquenti perché essi hanno trasgredito la legge, oppure perché esse servono a prevenire altre future trasgressioni, si avrebbe torto dando alla risposta la forma di accettazione dell'una o dell'altra delle due asserzioni che figurano contrapposte. Che i delinquenti siano puniti perché hanno trasgredito la legge, non solo non è incompatibile, ma è al contrario una condizione indispensabile a che la loro punizione sia efficace come mezzo per distogliere essi od altri dal trasgredire di nuovo la legge. È appunto perché la pena abbia la massima efficacia a questo scopo, che è necessario infliggerla a quelli, e soltanto a quelli, dai quali la legge è stata volontariamente trasgredita.» Ivi, p. 271.

<sup>352</sup> «[...]Ogni domanda alla quale si possa rispondere con un sì o con un no, può naturalmente sempre essere posta sotto forma di dilemma: ma reciprocamente non è vero che ogni dilemma corrisponda a una *sola* domanda. Perché questo sia, occorre che la persona alla quale il dilemma è rivolto ammetta già che le due proposizioni di cui gli si domanda quale sia la vera, non possono essere vere l'una e l'altra, o non possono essere false tutte e due. Altrimenti l'esigere dall'interpellato la scelta tra le due proposizioni in questione equivale ad esigere che egli dia, nello stesso tempo, e con uno stesso atto di affermazione o di negazione, risposta a *due* domande che potrebbero essere affatto diverse e indipendenti l'una dall'altra.» *ibidem*.

<sup>353</sup> Da notare che con i tali termini è intitolato l'articolo che segue quello di Vailati sul fascicolo del *Rinnovamento*, scritto dal Prof. G. Cuboni, allora direttore della R. Staz. di Patologia vegetale a Roma: «Il credere e il sapere», in *Il Rinnovamento*, Anno II 1908, fasc. V-VI, pp. 273-278; articolo che prende spunto da un libro sull'immortalità, - argomento anche questo, come si avrà modo di vedere, molto dibattuto all'epoca - che in quel periodo fece un certo scalpore - e che determinò molte recensioni sulle riviste di quegli anni, tra le quali quella nel *Rinnovamento* sul fascicolo precedente (Anno II 1908, fasc. IV, pp. ), scritta presumibilmente da Stefano Jacini - di H. G. Keyserling, *Unsterblichkeit*, Lehmann, Monaco 1907; e che è seguito, a sua volta, da una nota dei direttori, di cui si dirà più avanti.

<sup>354</sup> G. Vailati, «Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori», cit., p. 271.

Allo stesso modo - ed è forse questo il brano che è possibile leggere, con Volpato, come tentativo di 'conciliazione', proprio perché trattasi di 'dilemma insussistente' tra le posizioni di Varisco e quelle dei neoidealisti italiani - si contrappone quasi sempre «[...] chi agisce per «istinto» o per «sentimento» a chi è mosso da «ragioni», come se quelle che noi chiamiamo «ragioni» potessero essere qualche cosa di diverso - almeno in quanto ci «muovono» ad agire - da uno speciale insieme di istinti, di desideri, di sentimenti: come, per esempio, il desiderio di non sacrificare al presente il futuro, il timore, di doversi più tardi pentire, il bisogno di sapersi padroni di sé, e delle proprie azioni, il sentimento di una responsabilità da sostenere, di un dovere, di una missione da compiere, ecc.»<sup>355</sup>

Ed in quest'ultimo brano è forse anche possibile cogliere un saggio delle argomentazioni vailatiane di più evidente matrice jamesiana.<sup>356</sup>

Così conclude Vailati

È un fatto abbastanza strano che, mentre la maggior parte delle persone che si interessano a questioni di metodo ammettono che, salvo ragioni di convenienza, e salvo l'obbligo della coerenza, ognuno ha diritto di attribuire il senso che vuole ai termini di cui intende far uso - purché lo dichiari espressamente mediante una definizione - pochi osservano invece che la parte più importante di questo diritto non è quella che consiste nella libertà di far corrispondere, a dati concetti e a date classi di fatti, certi suoni o segni invece di certi altri, ma piuttosto quella che consiste nella libertà di accettare o non accettare le classificazioni o i concetti che, comunque designati, ci sembrano inopportuni e non adeguati agli scopi che possiamo avere in vista in ciascuna determinata circostanza.

Questa indipendenza di fronte agli ordinamenti e aggruppamenti che si trovano già sanzionati dal linguaggio comune, è ben più importante, e preziosa, per gli scopi delle discussioni filosofiche e scientifiche, che non la facoltà di sostituire certe parole a certe altre per designare date classi di fatti, o dati concetti, una volta che questi siano stabiliti, o accettati.

Potrebbero due linguaggi non avere in comune neppure una parola, e nonostante ciò non differire affatto nella loro tendenza a nascondere certi rapporti di somiglianza o di differenza tra i fatti, o a farne apparire altri come più importanti di quanto essi siano effettivamente.<sup>357</sup>

---

<sup>355</sup> Ivi, pp. 271-272.

<sup>356</sup> «[...] Ecco in che senso [ *scil.* per Vailati] *realmente esiste ciò che, e solo ciò che, noi vogliamo che esista*: ma è chiaro che ciò non vuol dire «magia», concessione cioè ad una sorta di idealismo-pragmatismo magico che vede l'uomo creatore *ex nihilo* dell'esistente. Ciò che qui preme chiarire è l'identità tra la struttura dell'atto conoscitivo di ciò che è realmente esistente [...] e la struttura dell'azione che per definizione esprime l'atto della volontà traducendo la mera pulsione in deliberazione cosciente, in volizione. Le due strutture si integrano in modo organico l'una all'altra, fino a formare un'unica teoria, nella quale il ruolo della pulsione che muove il volere [...] e la credenza [...] svolgono un ruolo ben preciso e determinato. La 'riuscita', cioè la conduzione a buon fine, di una nostra *azione volontaria* si traduce dunque in una acquisizione di conoscenza circa l'esistente, nonché circa i predicati (qualità, attributi) di qualcosa. » V. Milanese, «Sul «Pragmatismo» di Giovanni Vailati», qui in *Prassi e Psiche...*, cit., p. 25.

<sup>357</sup> G. Vailati, «Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori», cit., p. 272.

## 2.3 La religione sta da sé

Il *Rinnovamento* accoglierà anche il confronto fra gli altri due più rappresentativi esponenti del pragmatismo italiano, ormai su posizioni nettamente opposte rispetto alla polemica tra modernisti e neohegeliani, e che avevano da poco terminato l'esperienza del *Leonardo*: Papini<sup>358</sup> e Prezzolini. Di quest'ultimo verrà pubblicata soltanto una lettera in risposta all'articolo di Papini *La religione sta da sé*.

Casati recenserà, però, *Il cattolicesimo rosso* di Prezzolini.<sup>359</sup>

In questo testo, che aveva avuto in quel frangente una notevole risonanza, Prezzolini riprende sostanzialmente le argomentazioni di Croce, di cui si dirà nel prossimo capitolo, che accusava i modernisti di essere dei *ritardatari*, in quanto l'unica vera riforma della Chiesa e delle coscienze, che aveva dato l'avvio all'età moderna, si era già consumata con la nascita del protestantesimo.<sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> Sulla presenza di Papini a Milano negli anni 1906-1908 cfr. Giovanni Papini-Giuseppe Prezzolini, *Storia di un'amicizia. 1900-1924*, a cura di G. Prezzolini, Vallecchi, Firenze 1966. E, in particolare, sull'avventura del *Commento*, numero unico di una rivista uscita su iniziativa di Papini, Soffici e soprattutto A. Casati, finanziatore, che dopo non volle più continuare la pubblicazione: «Il numero «unico» di questa rivista è oggi una rarità che si trova soltanto nelle biblioteche pubbliche più importanti d'Italia; e fu «unico» non perché pensato tale, ma perché chi aveva fornito i mezzi di pubblicarlo, il conte Alessandro Casati, se ne pentì subito e non volle continuare. Chi lo sa che cosa sarebbe accaduto se il Casati avesse mantenuto l'impegno di pubblicare quattro numeri, e se il pubblico italiano avesse accolto il nuovo periodico con favore? Sono domande inutili. Ciò non toglie che quel saggio avesse una importanza nelle relazioni fra Papini e Prezzolini e desse una spinta al Prezzolini a concretare più tardi un altro periodico senza i difetti del *Commento*, ossia la soverchia brevità delle note, il tono troppo personale di esse e insomma quel carattere di «arbitrio» che Prezzolini rimproverava a Soffici di portare nella discussione e che gli pareva avesse influenzato il Papini nelle sue tendenze stroncatrici.

*Il soggiorno di Milano fu un felice «insuccesso» nella vita pratica di Papini; se il Corriere fosse stato diretto da una persona di maggior gusto e ardimento, se la Casa Treves fosse stata in mano d'un uomo più generoso e colto, se Milano, insomma, fosse stata quello che erano a quel tempo Parigi o Monaco di Baviera, i massimi giornali e editori non si sarebbero lasciati sfuggire uno scrittore come Papini.» (pp. 157-158)*

In nota Prezzolini (?) scrive: ««Il *Commento*», Milano, 16 febbraio 1908: un nuovo tipo di giornale, rapido, laconico, crudo, sincero – che serve come di *marginie* ai grandi giornali. Principali interessi: risvegliare la coscienza dei buoni italiani dinanzi alle sciocchezze, brutture, indegnità della presente vita italiana, sia civile che intellettuale; interessare i nostri concittadini a tutto ciò che riguarda la vita dello spirito; insegnare loro a pensare invece che a chiacchierare e a dir molte cose in poche parole.

Sommario: L'ozio obbligatorio; Il processo Nasi; il partito economico; Giornalista profeta e giornalisti accattoni; Murri, muti mestiere; La gramigna filosofica; il postumo cavaliere; Papiri egiziani e danari italiani; L'ultima braccionata; Ricotte; Luigi Luzzatti; Gli ultimi sospiri della Rivista [si tratta, molto probabilmente, della *Rivista di cultura* diretta da Romolo Murri]; Onoranze a Sergio Corazzini (*attribuibili a Papini*). La nazione struzzo; Corre voce; Avviso ai critici d'arte; Tiro ai piccioni; Risposta a Walt Whitman (*attribuibili a Soffici*). Romain Rolland (*certamente di Prezzolini*). L'ultima disgrazia di Giovan Battista Vico (*attribuibile a Casati*).

Il «*Commento*» contiene anche: Ironico; Spicilegio; Citazioni di versi del Manzoni; Sciocchezzaio; Libri che dovete comprare; Citazioni di Rabelais, Hebbel, Walt Whitman e S. T. Coleridge.», p. 157 n.

Questo numero unico fu scritto, però, quasi tutto da Papini, in questo periodo particolarmente ispirato nella sua foga 'antifilosofica'. Forse uno dei motivi che indussero il Casati a ritirare la sua partecipazione e il suo appoggio economico alla nuova rivista. Cfr. G. Invitto, «La filosofia "Mediata" e la sua presenza nelle riviste di cultura non filosofica», in *La filosofia italiana attraverso le riviste...*, cit., p. 173.

<sup>359</sup> Prezzolini, come scrive Papini, «[...] fu il primo a far conoscere in Italia la famosa *Lettera a un professore di antropologia*, del Padre Tyrrell», pubblicata in forma di opuscolo anonimo.

<sup>360</sup> In un libro successivo, *Cos'è il modernismo*, dove è riportata in appendice l'enciclica *Pascendi*, Prezzolini prende sostanzialmente, come faranno Croce e Gentile, le difese delle tesi papali; anche se nel capitolo "I Cattolici Rossi" fa una veloce descrizione in positivo di tutte le personalità del movimento rinnovatore, le loro opere e le riviste sulle quali scrivono.

La tesi più specificamente sua propria è quella che la posizione dei modernisti è ambigua perché hanno «i caratteri di tutte le minoranze» e sono, dunque, assimilabili ai «socialisti di dieci anni fa», salvo che per il fatto che loro«[...] Non si trovano di fronte a un semplice nemico, ma di fronte a un nemico, che però riveriscono come superiore [...] Tutto quello che chiedono non lo chiedono in virtù della loro forza [ come è il caso dei socialisti], ma in virtù di un codice superiore (sia poi il «Vangelo» o la «Verità») e precisamente a quel potere di cui combattono le manifestazioni.»<sup>361</sup> cioè la Chiesa di Roma.

Nella recensione, tardiva, a *Il cattolicesimo rosso* Casati sottolinea la forzatura metodologica con la quale Prezzolini costruisce l'intelaiatura argomentativa del suo testo, la differenza tra *Cristianesimo* e *Cattolicesimo* così riassunta da Papini nella sua propria recensione - pubblicata dopo quella di Casati e che riprenderà, come si dirà più avanti, la tesi di quest'ultimo: l'essersi, cioè, Prezzolini, ispirato al modello interpretativo del Weininger di *Geschlecht un Charakter* -:

Per il Prezzolini [...] il Cristianesimo è il nome che si può dare all'affermazione di una vita superiore alla terrena e del suo conseguente *egoismo spirituale*. Cristo, perciò, non è stato sempre cristiano e bisogna tener soprattutto presente che, ammettendo questo concetto, si eliminano dal cristianesimo tutte le pratiche di pietà e di carità che si riferiscono alla vita materiale. Il Cattolicesimo è invece il nome che si può dare a quelle organizzazioni intermedie e protettive che mantengono tutto quello che è possibile mantenere delle concessioni spirituali, ma nello stesso tempèo fanno le concessioni necessarie alla vita pratica e materiale degli uomini e, mentre permettono alla maggioranza utilitaria di fare i propri interesse d'accordo col cielo, permettono ai pochi solitari goditori della vita interna di vivere la piena vita del cielo senza essere disturbati, come essere antisociali, dalla vita di terra. [...] Oggi Cristianesimo e Cattolicesimo sono vicini ad essere esauriti e i loro erede sono il Socialismo e lo Stato laico. L'idea che rappresentano è in fondo la stessa, ma la rappresentano oggi con maggiore efficacia. Questa concezione è veramente il nocciolo del *Cattolicesimo Rosso*. [...] La filiazione che il Prezzolini stabilisce tra Cristianesimo e Socialismo da una parte e tra« Cattolicesimo e Stato laico dall'altra è giusta? [...]La questione ha molta importanza perché da essa dipende la profezia che si può fare circa una possibile rivificazione interna del Cattolicesimo.<sup>362</sup>

---

<sup>361</sup> G. Prezzolini, *Il cattolicesimo rosso*, Longanesi, Milano 1963<sup>2</sup>, p. 271 *passim*.

<sup>362</sup> G. Papini, «Il Cattolicesimo Rosso di Prezzolini», in *Testimonianze e polemiche religiose*, Mondadori, Milano 1960, p. 837. Papini, alla fine della recensione, assimilerà, invece, vs la democrazia parlamentare equiparata alla Chiesa, il modernismo al sindacalismo rivoluzionario di Sorel: «Al vecchio Cattolicesimo, inteso come vuole il Prezzolini, corrispondono piuttosto il Socialismo Reformista e il Socialismo di Stato, i quali mirano, inconsciamente o volontariamente, a salvare i maggiori interessi dei proprietari e degli industriali mettendo tra questi e gli operai il cuscinetto dell'azione parlamentari e delle leggi sociali. Al Modernismo, invece, rassomiglia piuttosto il Sindacalismo, il quale si sforza di combattere il «clero politico», cioè i deputati democratici e i socialisti arrivisti e affaristi, e cerca di ricondurre il movimento operaio al suo carattere d'intransigenza rivoluzionaria. Georges Sorel, il più geniale teorico del Sindacalismo [...] s'è interessato vivacemente del movimento modernista e della storia primitiva del Cristianesimo, ponendola a raffronto con quella del Socialismo rivoluzionario, è una vivente rpova dei rapporti sotterranei che esistono fra i due moti idealmente più importanti dell'Europa d'oggi.» Ivi, p. 838.

Secondo Casati, Prezzolini - probabilmente a causa del lungo e diretto contatto avuto in quegli anni con autori di area tedesca - ha utilizzato una metodologia, quella appunto del Weininger di *Sesso e carattere*,<sup>363</sup> compiendo così una forzatura interpretativa completamente astorica. La vita, invece, per Casati «ha una spontaneità che non ammette ripetizioni; e gli uomini alla lor volta non sono sempre disposti a indossare costumi ormai logori e a recitar vecchie parti». Come vengono costretti a fare i modernisti visti attraverso le ‘lenti’ crociane «[...] in balia delle logiche superiori [...] fra il parere e l’essere, fra il parere modernisti e moderni ed essere in realtà, a detta anche del Croce (*philosophus ait*), ritardatarii. Ritardatarii! La taccia non è nuova; ricordo: è stata mossa anni fa da E. di Hartmann a coloro che in filosofia intendevano rifarsi da Fichte e da Hegel; [...] quasi che la storia non sia un processo sempre aperto e il pensiero un giudice benevolo che concede infiniti appelli! Il modernismo non è che una copia – e una mediocrissima copia – della Riforma? Sta bene; ma guardatevi dal provare così generica asserzione; studiata da vicino, nei suoi elementi e dati di fatto, tale somiglianza potrebbe risolversi in fumo.»<sup>364</sup>

Così, in realtà, i modernisti concepiscono la Chiesa non come istituzione temporale autoritaria e oppressiva delle coscienze individuali «[...] ma piuttosto come organizzazione della fede collettiva e società dei credenti in Cristo; riconoscono l’autorità non quale potere accentratore e dispotico, ma quale espressione della società medesima e a servizio di essa principio regolatore e moderatore della vita religiosa personale, necessario al mantenimento dell’unità della fede; accettano la disciplina come spontaneo riconoscimento di tale unità piuttosto che abdicare ad ogni dignità personale o diminuzione della coscienza, tanto che quest’ultima antepongono a tutto; staccati dalla chiesa visibile volentieri s’appellano all’invisibile Chiesa?»<sup>365</sup>

Sarebbe quest’appello alla coscienza, il fatto che, almeno alcuni dei modernisti insistano «nel richiamare l’uomo all’intimità della propria anima», secondo quanto scrive Prezzolini, a non far differenza tra questi ultimi e quei «mistici tedeschi eterodossi [con] le medesime aspirazioni espresse con maggior forza e sincerità?»<sup>366</sup> Ma le medesime istanze, a parere di Casati si ritrovano nei Padri della Chiesa e nella più pura sua tradizione.<sup>367</sup>

---

<sup>363</sup> Scrive Casati a proposito del testo di Weininger: «Constatata l’incapacità del senso comune, della scienza e della storia a porre un taglio netto fra concetti quale maschio e femmina, cristiano ed ebreo, costruire modelli e tipi che per il fatto che non si riscontrano puri e genuini nel mondo [...] non sono tuttavia men veri, anzi sono più veri di tali effimere ed ambigue apparizioni fenomenali. Maschio è tutto ciò che è grande, energico e geniale, femmina il viceversa; nel cristiano tutte le virtù, nell’ebreo tutti i vizi. [sic!]» A. C., «Giuseppe Prezzolini. Il cattolicesimo rosso», *Il Rinascimento*, fasc. I, Anno II 1908, p. 196.

<sup>364</sup> Ivi, p. 197 *passim*.

<sup>365</sup> Ivi, pp. 197-198.

<sup>366</sup> Ivi, p. 198.

<sup>367</sup> «[...] a chi non si fermi a giudicare il cattolicesimo avendone scorto soprattutto l’aspetto esterno [...] ma si dia la pena di riandarne l’intera esistenza, quelle concezioni dianzi tacciate di protestantesimo si rivelerebbero quale espressione genuina della più pura tradizione.» *Ibidem*.

Profondamente religiosi in senso cattolico potevano essere anche i motivi che diedero vita alla Riforma, solo che «[...] eterodosse [furono] le conseguenze dell'exasperazione delle medesime verità. E a preservarci da siffatto pericolo [...] noi – singolari eretici! – abbiamo [...] quel sentire il cattolicesimo come suprema concretezza – non semplice illuminismo o fideismo e nemmeno semplice rivelazione nel tempo, come una religione che pone in atto tutte le nostre attività e le riallaccia per virtù di tradizione all'azione di coloro che ci precedettero; sentimento che ci è rafforzato da un contatto quotidiano col passato, che viceversa è un eterno presente – con la storia.»<sup>368</sup> E contro la storia, secondo Casati, «come contro una nemica personale», è rivolta gran parte della polemica di Prezzolini. E riprendendo alcune affermazioni di quest'ultimo, il direttore del *Rinnovamento* significativamente conclude:

[...] La critica, vecchio vizio ereditato dalla rinascita, è attaccamento alla lettera comune a modernisti e a conservatori; per gli uomini religiosi – vedi i mistici tedeschi – la lettera invece è abolita, la storia non esiste più, l'individuo è tutto. Ma, di grazia, come è possibile scioglierci dalla lettera se non passando attraverso di essa, ottenere la libertà senza la schiavitù, il premio senza la fatica? Spirito e lettera, immanenza e trascendenza ecc., parole e concetti che non hanno un senso per noi se non intimamente compenetrati, e che qui ritornano in contrasto l'un l'altro come nemici irconciliabili ed escludentisi a vicenda. Opposizioni che discendono da quella fondamentale fra cristianesimo e cattolicesimo, e che ho ingrandita a disegno per rendere più evidente la tesi di questo libro. Al quale non mancano vivacità rappresentativa e un energico ritmo [...] manca invece quell'impulso di vita, quello spirito che ci fa intendere molte cose che la logica ignora, e che non è comunicabile a parole e con ragionamenti perché presuppone qualcosa di più che una semplice adesione intellettuale.<sup>369</sup>

I rapporti diretti tra Papini e i direttori del *Rinnovamento* risalgono, invece, ai primi incontri intorno del 1906.

Gallarati Scotti, nelle sue memorie, in occasione della morte di Papini, rievcherà le impressioni e i motivi di quell'incontro che costituirà la premessa di un rapporto di collaborazione con la rivista particolarmente intenso – -, ma che poi, tra rotture e riconciliazioni – prima, ma soprattutto dopo, la conversione di Papini, rispetto alla quale non poco peso ha avuto il rapporto stesso con i modernisti milanesi e in particolare quello con Gallarati Scotti – proseguirà con il patrizio milanese durante tutto il primo cinquantennio del secolo.

---

<sup>368</sup> *Ibidem.*

<sup>369</sup> Ivi, p. 198-199.

[...] Ricordo in modo impreciso dove e come avvennero i nostri primi incontri: forse a Milano con Giovanni Boine e Alessandro Casati verso il 1906. Certo la sua personalità, potente e originalissima, mi è rimasta incisa nella memoria come mi si presentò allora, nella sua bruttezza enigmatica. E lo spirito? “Solo e selvaggio” amò dipinger sé stesso, ribelle, personale [...] faustiano nella sua avidità di sapere, di conoscere e di concepire la vita come un continuo superamento di sempre nuove esperienze – nel bene e nel male-, di correrla intera questa grande avventura di un essere pensante. [...] Un anarchico cerebrale, si direbbe; ma non cinico, e con la sicura volontà di voler capeggiare una rivoluzione contro il positivismo filosofico e letterario. È su questa base di “opposizione” che, benché partiti da punti diversi e con animo diverso, cominciammo a comprenderci e a collaborare. Al Papini non poteva sfuggire l’importanza del *Rinnovamento*. Né il mio ritiro dalla rivista, dopo la condanna del S. Uffizio, rallentò i nostri rapporti.<sup>370</sup>

Sui suoi legami con il gruppo di modernisti milanesi Papini scriverà in seguito – ma anche in diverse altre occasioni -, esprimendo il suo apprezzamento per la rivista: «[...] la prima e più seria rivista del modernismo italiano»; e rivelando come si fosse sentito coinvolto anch’esso, proprio a causa della sua collaborazione al *Rinnovamento*, nella scomunica papale.<sup>371</sup>

All’indomani della scomunica che colpì direttori e redattori della rivista, Papini descriverà, poi, sul *Giornale d’Italia* l’atmosfera di ‘tranquilla’ operosità che persisteva alla redazione, della quale egli era presumibilmente assiduo frequentatore, in via dei Bigli 15 – nonostante, appunto, la scomunica del Cardinale Ferrari, e l’annunciato ritiro di Gallarati Scotti dall’impresa – mentre direttori e

---

<sup>370</sup> T. Gallarati Scotti, *Interpretazioni e memorie*, Mondadori, Milano 1961<sup>2</sup>, pp. 166-167. Nel 1908 – quando, tra l’altro, uscirà sul *Rinnovamento* «La religione sta da sé» - Papini era tuttavia ancora lontano dalla sua *conversione* che avverrà durante le ultime fasi della prima guerra mondiale e pubblicamente solo con la *Storia di Cristo* del 1921. Gallarati Scotti racconta di aver scritto una lettera al Papini per comunicargli la sua intenzione di rompere i rapporti a causa di un articolo blasfemo di quest’ultimo «sui rapporti tra Giovanni il discepolo e Gesù, che nella sua empietà di cattivo gusto avrebbe offeso un Renan». La lettera del 15 giugno 1913 così si concludeva: «Lascia ch’io confidi per te in Colui a cui hai gettato il fango e nel quale io credo con tutto l’ardore della mia fede rinata. Perché tu non te ne puoi liberare. L’ombra della sua croce si stende anche sopra di te. [...] Egli attende la tua anima al varco per risponderti.» Invano il Gallarati Scotti aveva atteso una replica su Lacerba. Dopo aver avuto l’occasione, nell’estate del 1918, di leggere – racconta sempre Gallarati Scotti - le lettere di Papini indirizzate al tenente cappellano Cesare Angelini, che testimoniavano la sua travagliata conversione, ma senza averne mai avuto una testimonianza diretta, ricevette «una delle prime copie della *Storia di Cristo* con una dedica che mi scosse profondamente: “A Tommaso Gallarati Scotti questa risposta, forse troppo tardiva, alla sua lettera del 1913, offre con speranza G. Papini. 30-III-21”».» IVI, pp. 168-170 *passim*.

<sup>371</sup> «Durante il mio soggiorno a Milano, nei primi mesi del 1908, ebbi quotidiani incontri e colloqui con gli amici che avevano fondato *Il Rinnovamento* – la prima e più seria rivista del modernismo italiano – tra i quali primeggiavano Alessandro Casati e Tommaso Gallarati Scotti, e siccome scrissi anch’io qualche articolo in quella rivista fui compreso nella scomunica pronunciata da Pio X contro tutti coloro che vi collaboravano.» G. Papini, *Passato Remoto. 1885-1914*, cit., p. 144. La testimonianza dello speciale apprezzamento per il *Rinnovamento* ha tanto più valore perché in contrasto con l’opinione critica di Papini nei confronti degli altri personaggi del modernismo italiano – Buonaiuti e Murri - e le loro relative iniziative editoriali espressa nel medesimo capitolo dedicato, per l’appunto, al Buonaiuti.

redattori si apprestavano a confezionare, in ritardo, l'ultimo, travagliato, fascicolo del 1907;<sup>372</sup> e, ben informato, anticiperà temi e progetti futuri.<sup>373</sup>

Su sollecitazione di Prezzolini, che gli chiedeva di dare una giustificazione coerente, 'razionalmente fondata, della sua avversione nei confronti dell'affermazione Croce che definiva la religione una «filosofia imperfetta», Papini scrisse per il *Rinnovamento*, un lungo articolo dal titolo «La religione sta da sé».<sup>374</sup>

Scritto nel quale, dopo avere per alcuni versi accomunato, riguardo alle rispettive concezioni sulla religione, neo-idealisti e positivisti-materialisti,<sup>375</sup> rivendica la peculiarità dell'istanza *esperienza religiosa* che non è riconducibile, e riducibile, al *concetto* e non può essere oggetto del solo pensiero speculativo o scientifico: «[...] per il credente, non si tratta soltanto di credere, di *sapere* che c'è il mondo divino, ma si tratta, insieme, di vivere d'accordo con questo divino, di partecipare di esso, di entrarci, di possederlo. Perciò non si può parlare soltanto di sentimento, né soltanto di una speciale intuizione intellettuale. C'è la certezza intellettuale, c'è il desiderio, c'è l'amore, c'è l'azione [...] una conoscenza nuova che si può chiamare soltanto conoscenza divina [...] una *conoscenza imitativa* e non già descrittiva o esplicativa, una conoscenza la quale non si concepisce senza il continuo e perpetuo accompagnamento dell'azione.»<sup>376</sup>

Sorprende il fatto che mentre in questi scritti di Papini del 1908 sulla religione, nei quali sembra davvero che lo scrittore toscano alimenti le sue argomentazioni con il 'combustibile' di una fede

---

<sup>372</sup> «Ho ritrovato dunque i miei amici modernisti come li vidi l'anno scorso, qua a Milano, mentre preparavano alacramente il primo numero del «Rinnovamento». Ora preparano invece l'ultimo numero del 1907, che ha ritardato finora in parte per scioperi tipografici e in parte in seguito alle ultime traversie [*i.e.* la scomunica da parte del Cardinal Ferrari, con la conseguente decisione di Gallarati Scotti di ritirarsi dall'impresa] Ma la parte più importante ed attesa del prossimo fascicolo è l'ultima, quella che sarà intitolata «Dopo un anno» e conterrà le dichiarazioni dei direttori circa l'ultima condanna, le quali, però, riguarderanno soltanto i due superstiti del primitivo triumvirato dei fondatori: Ajace Alfieri e Alessandro Casati. Il terzo direttore, Tommaso Gallarati Scotti, lascia, con questo numero, i compagni di fede con una lettera a loro diretta » G. Papini, «In casa degli scomunicati. Gli studi e la fede dei cattolici rossi», in *Giornale d'Italia*, 15 gennaio 1908.

<sup>373</sup> «[...] i direttori saranno costretti a due sacrifici – uno per ragioni di ossequio verso l'autorità; l'altro per ragioni di spazio – e consisteranno nel cessare ogni critica o commento agli atti presenti dell'autorità ecclesiastica e nell'escludere gli scritti che non si riferiscano direttamente alla storia o alla filosofia della religione. In tutto il resto il «Rinnovamento» rimarrà quel che era e per conseguenza continueranno gli studi puramente storici e critici sopra le verità religiose; le teorie generali sulla Chiesa e l'autorità anche se contrarie alle opinioni degli ortodossi attuali; e la libera collaborazione di non cattolici. La rivista, malgrado la sua volontaria limitazione al passato e alla generalità, resta il centro vivente del moto modernista ed essa darà ancora molto filo da torcere ai conservatori che in questo momento signoreggiano in Vaticano.» *Ibidem*.

<sup>374</sup> È da tener presente che questo articolo Papini lo volle poi ripubblicare nella raccolta *La pietra infernale*, Morcelliana, Brescia 1934; cosa che non avvenne per altri articoli del periodo precedente la conversione.

<sup>375</sup> «[...] Gli idealisti sono d'accordo coi materialisti in questo: che la religione ha recitato la sua parte nel mondo, e che a poco a poco deve ritirarsi dinanzi ai progressi della mente umana. Il dissidio nasce quando si tratta di designare l'erede. Per i materialisti l'erede predestinata è una filosofia fondata sulle scienze naturali; per gli idealisti una filosofia fondata sulle scienze dello spirito» G. Papini, «La religione sta da sé», *Il Rinnovamento*, fasc. IV, Anno II 1908, p. 56.

<sup>376</sup> *Ivi*, p. 72.

già saldamente posseduta,<sup>377</sup> in scritti successivi, invece, attaccava pesantemente sia i modernisti che la religione.<sup>378</sup>

Ma la giustificazione di questa ‘incoerenza’, v'è ricercata, secondo Cattaneo, nella personalissima verve polemica di Papini, al ‘servizio’ e per la difesa di qualunque posizione minoritaria che necessitasse, per così dire, dei suoi servigi.<sup>379</sup>

Così contribuì, in quella particolare contingenza storica, alla difesa della religione dei modernisti *versus* i neohegeliani, e specialmente Croce, nei confronti del quale, secondo quanto Prezzolini affermerà qualche anno dopo, Papini nutriva una speciale idiosincrasia.<sup>380</sup>

Forse dovette bruciargli particolarmente, anche se non lo confesserà apertamente, l'atteggiamento ‘paternalistico’ di Croce e la sua presa di distanza nei confronti del *Leonardo*.<sup>381</sup>

Nondimeno è nota la simpatia iniziale, nonostante i contrasti anche aspri - per così dire funzionale per la battaglia ideologica che Croce andava conducendo in quegli inizi di secolo per l'egemonia culturale in Italia -, nei confronti dei pragmatisti del *Leonardo*,<sup>382</sup> che, però, qualche anno dopo si

---

<sup>377</sup> «[...] Sono due scritti fondamentali, il secondo in specie, e chi oggi li rilegga non si meraviglierà affatto che Papini sia poi diventato credente e cattolico; si meraviglierà, piuttosto, che tale non sia stato fin da principio.» si legge nell'«Avvertenza» al volume G. Papini, *Testimonianze e polemiche religiose*, Mondadori, Milano 1960, p. 9. Papini si era dichiarato ateo, com'è noto - almeno pubblicamente, ma la crisi aveva avuto inizio sul finire della guerra, come si desume dalla testimonianza di Gallarati Scotti riportata nel precedente capitolo -, fino alla sua *Storia di Cristo* del 1921.

<sup>378</sup> Cfr. G. Cattaneo, «Giovanni Papini, prima della conversione e dopo», in *Modernismo, fascismo e comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 235-247.

<sup>379</sup> «[...] È facile quindi l'accusa di insincerità verso Papini ma, pure nel ricorso alla malafede e alla «pessima volontà» che lui stesso ammetteva, l'atteggiamento polemico era il portato più autentico della sua struttura mentale e in questo Papini trovava la sua espressione più sincera. Un polemista non al servizio di una fede determinata ma pronto a sostenere qualsiasi idea in contrasto con le tesi aggredite.» Ivi, p. 237.

<sup>380</sup> «Papini si è fatto filosofo, pragmatista, modernista, pur di combattere Croce. Ha difeso la religione contro Croce. Che cosa mai non avrebbe difeso contro Croce? Insomma a lui non importa la tesi purché sia contro Croce.» da «Un anno di «Lacerba»», *La Voce*, 28 febbraio 1914, qui in E. Garin, *Cronache...*, cit., p. 295 n.

<sup>381</sup> In risposta ad una recensione di Papini del testo di Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, nella quale, tra l'altro, lo scrittore toscano aveva sostanzialmente messo sullo stesso piano le due riviste, il *Leonardo* e la *Critica*, che a suo parere, anche se da prospettive diverse, rappresentavano le anime più vive della filosofia in Italia; Croce aveva sostanzialmente preso le debite distanze: «[...] Gli scrittori del *Leonardo* reputano che bisogni proporsi grandi cose. Per esempio: concepire una filosofia affatto diversa da quelle apparse nel corso della storia; inventare nuovi metodi di scienza e d'arte; proclamare l'abolizione di una parte dello spirito a vantaggio di un'altra, della conoscenza per la volontà o della logica per la fantasia; foggarsi quattro o cinque *Weltanschauungen* e passare dall'una all'altra a libito; [...] associare e conciliare positivismo e romanticismo, *res insociabiles*; tentare le vie audaci dell'occultismo e dello spiritismo; proporre ogni giorno programmi d'azione, ai quali nessuno ha mai pensato; liquidare come inesistenti le filosofie di Kant, di Hegel o di Schopenhauer, e scoprire come esistente la filosofia del prof. William James; assegnare all'Italia una missione, che le sia tutta propria fra le nazioni, e costringerla ad addossarsela; e cose simili [...] Ma noi non abbiamo mai mirato ad effetti come questi, che tengono del meraviglioso. Noi siamo semplici lavoratori, che vogliamo difendere e svolgere e correggere, secondo le nostre forze, l'idealismo speculativo; applicarlo ai problemi storici; scrivere, con quanto maggior esattezza ci sia possibile, la storia della letteratura e della filosofia e della coltura italiana contemporanea; pubblicare buone edizioni dei classici della filosofia [...] Non taumaturghi, ma operai; e, come operai, costretti a delimitare prosaicamente il nostro compito, a procedere con concordia d'intenti e d'intonazione, a sommergere le nostre individualità nell'opera comune, che sola c'interessa. [...] Vogliamo aprire l'*Enciclopedia* di quell'Hegel, che gli scrittori del *Leonardo* si ostinano a confutare senza prima studiarlo per quattro o cinque anni, anzi senza volerlo pur leggere? [...] Essi scrivono intanto pagine vivaci e brillanti, e attirano l'attenzione degli altri giovani su libri e problemi e stati d'animo, che la generazione precedente a torto trascurava: è già un bel merito; il resto, le esagerazioni, le fantasticherie, le pretese impossibili, passeranno con gli anni.» *La Critica*, Anno V, fasc. I - 20 gennaio 1907.

<sup>382</sup> E successivamente della variegata ed eclettica redazione della *Voce*.

troveranno anch'essi accomunati nella 'risma' con empiristi e positivisti insieme ai modernisti, nell'articolo sul *Giornale d'Italia* riportato sopra.

All'articolo nel *Rinnovamento* seguirono, nella rubrica *Cronaca di vita e pensiero religioso* del fascicolo successivo, due lettere aperte, una di Prezzolini e un'altra, in risposta a questa, di Papini. Nella prima Prezzolini si dichiara sostanzialmente deluso: «[...] il problema se la religione sia “una filosofia imperfetta” come il Croce ha voluto provare. Una mia lettera [...] ha finito per produrre l'articolo che leggo nel *Rinnovamento* [...] la soluzione del quale, tenutami tanto segreta, mi aveva assai incuriosito. E l'articolo mi ha deluso. [...] vi manca tutto lo spirito della filosofia di Croce; [...] vi manca l'intendimento della altre parti del sistema, che storte, storcono anche quello che prima era stato messo in chiaro; [...] manca la posizione esatta del problema e il significato esatto delle parole che il filosofo che combatti ha scritte. [...] Infine la soluzione che presenti né contraddice veramente quella del Croce, posta com'è sopra un campo differente, né regge a un esame un po' rigoroso, ed è persino in contrasto con altre idee ed intenzioni affermate nel tuo articolo.»<sup>383</sup>

Nella risposta, breve, Papini fa presente che la comunicazione, rispetto al tema fondamentale, quello del *concetto della filosofia*, con i 'crociani' era davvero impossibile «[...] perché per proporvi una difficoltà che possiate prendere in considerazione, bisogna accettare implicitamente il vostro metodo e i vostri principii, vale a dire rinchiudersi in quella stessa gabbia che si vorrebbe fracassare.»<sup>384</sup>

Anche qui, come aveva cercato di dimostrare Vailati, sembrava che un problema sostanzialmente terminologico fosse alla base dell'incomprensione radicale con i neo-hegeliani. E la stessa opinione traspariva dalla nota della redazione che seguiva lo scambio epistolare di cui sopra, a firma *aaa*.

[...] l'amico Prezzolini pare deciso a volere porre la questione in un modo che riduce di molto l'interesse che può avere per noi. Se [...] ben consideriamo il suo ragionamento (che lapreoccupazione della difesa dell'opera di Croce rende assai più *diffuso* che non comportasse la natura del *nostro* problema) troviamo che esso verte intorno alla questione che egli pone così: «tolto l'individuale che appartiene all'arte e l'universale che è proprio della filosofia, c'è nello spirito teoretico qualche altra attività?» Alla quale domanda egli sembra attendere risposta negativa, per dedurne che la religione non ha luogo, come attività a sé, nello spirito teoretico. Già, è proprio quello che intendiamo noi quando diciamo che la religione non è filosofia. Ma il contenuto dello spirito teoretico non è affatto tutto il contenuto dello spirito umano<sup>385</sup>

---

<sup>383</sup> «Ancora di «Religione e Filosofia», *Il Rinnovamento*, fasc. V-VI, Anno II 1908, pp. 415-416.

<sup>384</sup> Ivi, p. 424. Anche qui, come con Varisco, come aveva dimostrato Vailati, sembrava che un problema sostanzialmente terminologico fosse alla base dell'incomprensione radicale con i neo-hegeliani.

<sup>385</sup> Ivi, p. 425.

E anche se la conoscenza proprio dei dati del *sentimento* religioso, nella sua sistemazione, è teologia, e «la teologia rientra nella filosofia», in ogni caso «[...] l'assorbimento della teologia da parte della filosofia [...] non importa per nulla l'assorbimento della religione stessa nella filosofia, ch  sono del tutto eterogenee.» Su uno stesso piano, invece, si collocano la vita religiosa e quella irreligiosa ma delle due «[...]   la prima che include e assorbe la seconda negli uomini religiosi, che sono i soli che possono dircelo, avendo esperienza di entrambi.»<sup>386</sup>

Troppe sono le questioni connesse con il problema religioso «[...] soprattutto potrebbe interessare lo studio [...] della storia delle religioni, a cui il Prezzolini, come gi  il Gentile nella *Critica*, accenna qua e l  in modo sempre manchevole assai. Forse si richiederebbe anche una previa intesa sulla precisa significazione dei termini».<sup>387</sup>

Certo   che la concezione puramente *intellettualistica* della religione, che traspare da tutti gli scritti di Prezzolini sull'argomento non soddisfa certamente neanche i redattori del *Rinnovamento*: «[...] Se a lui basta che si riconosca che la religione non   «una forma teoretica secondo la quale si possa elaborare ogni forma di realt », possiamo accontentarlo di buon grado. Ma con ci  intendiamo dire che   *molto di pi *, ed in un senso che evidentemente non   realtivo al punto di vista, ma assoluto, in quanto la forma teoretica non adegua la piena ricchezza dell'attivit  umana in tutte le sue forme».<sup>388</sup>

---

<sup>386</sup> *Ibidem.*

<sup>387</sup> *Ibidem.*

<sup>388</sup> *Ivi*, p. 426.

## 2.4 Psicologia e scienze umane

«Mio caro Papini [...] Ti sarei molto grato se mi potessi definire in poche righe [...] che *Bedeutung* – direbbe un tedesco – ha avuto la mia traduzione di W. James sulla tua generazione e le consecutive e l'influenza che secondo te ha esercitato.»<sup>389</sup>

Lo psichiatra Giulio Cesare Ferrari intendeva riferirsi alla propria traduzione fatta nel 1901 dei *Principles of Psychology*.<sup>390</sup> Questo testo aveva consentito la diffusione in Italia - con un certo successo anche rispetto al resto dell'Europa – della *Psicologia* di James, che tanta fortuna avrebbe poi avuto, come si è detto, nei primi anni del secolo XX anche con le opere sulla volontà di credere e sulla religione.

Papini così risponderà tre giorni dopo:

[...] Quanto alla tua traduzione della *Psicologia* del James ti posso ripetere ciò che ti dissi altre volte: per noi giovani, alla fine del secolo passato, fu una vera liberazione e rivelazione. Stanchi dei manuali marchesiani e delle rifritture wundtiane s'ebbe la gioia di scoprire uno psicologo ch'era sì uno scienziato ma anche un pensatore, una creatura vivente e talvolta un artista. Le sue teorie della «corrente della coscienza», dell'emozioni ecc. furono infinitamente suggestive e, anche non accettate in tutto, aprirono nuovi sentieri di riflessione. La tua versione ebbe dunque una grande importanza, anche per lo sviluppo successivo del pensiero italiano. Senza la tua *Psicologia* non avremmo scoperto le altre opere di James (*Will to Believe*, *Variety*, ecc.) e cioè né il pragmatismo, né il valore della religione.<sup>391</sup>

Le affermazioni di Papini descrivono in modo sintetico ma estremamente efficace, nonostante fosse trascorso un ventennio, le attese e l'atmosfera culturale in quel gruppo di giovani intellettuali tra i quali il pensiero di James aveva trovato terreno fertile, come si è visto, nelle istanze anti-deterministiche e volontaristiche che essi manifestavano in opposizione alla «ristretta visione dell'esperienza» dei positivisti.<sup>392</sup>

---

<sup>389</sup> Lettera di Giulio Cesare Ferrari a Giovanni Papini del 20 agosto 1930, «Carteggio Ferrari-Papini (1904-1930)», a cura di Quaranta M., in *Fonti e Documenti*, vol. 10, Centro Studi per la Storia del Modernismo, cit., p. 402.

<sup>390</sup> W. James, *Principi di psicologia*, Società Editrice Libreria, Milano 1901. Con aggiunte e note di G. C. Ferrari e A. Tamburini. Edizione autorizzata dall'autore, che rielabora i *Principles* con il *Briefer Course* (W. James, *Psychology briefer course*, Londra 1892).

<sup>391</sup> Lettera del 23 agosto 1930, Ivi, pp. 402-403.

<sup>392</sup> «Il positivismo aveva si battuto in breccia la sospirata oratoria spiritualistica, ma si era alla fine chiuso in una ristretta visione dell'esperienza, in una sempre più povera contraffazione metafisica del naturalismo, in una paurosa mutilazione dell'uomo. [...] si trattava di mettere in discussione un problema essenziale, se cioè la realtà abbia davvero strutture, essenze, idee, leggi che la condizionano assolutamente, e quindi possano cogliersi e ordinarsi in un «sistema»

Nella lettura che Papini dà dell'influenza di James in Italia è sì evidente che il pensiero del filosofo americano ha dato l'impulso vitale al movimento pragmatista, e non solo, ma si può forse cogliere anche l'uso, in un certo senso, 'strumentale'<sup>393</sup> dello stesso – attraverso le tre sue opere che avrebbero permesso la 'scoperta', in Italia, rispettivamente, della nuova psicologia, del pragmatismo e del «valore della religione» – per una «vera liberazione» dal determinismo naturalistico dei positivisti.

Forte era il retroterra positivistico dello 'psicologo' statunitense, soprattutto per l'influenza esercitata su di lui da J. Stuart Mill<sup>394</sup>; ma, nei suoi *Principles of Psychology* vi erano anche molti riferimenti a Spencer, Wundt e all'*associazionista* Bain.

I *Principles*, inoltre, si collocavano nel contesto delle discussioni relative alla teoria dell'evoluzione di Darwin, ed erano il prodotto della sintesi tra le concezioni evoluzionistiche e adattiviste e la formazione medica e fisiologica di James.<sup>395</sup>

Delle proprietà euristiche delle riflessioni di James nel produrre concezioni psicologiche, sociologiche e pedagogiche, svincolate, però, da qualsiasi presupposto metafisico, spiritualistico o materialistico che fosse, era forse più consapevole il Ferrari che una volta scoperto "per puro caso" il testo di James nel 1898<sup>396</sup> «[...] trova nella nuova psicologia un efficace strumento per interpretare e risolvere i diversi problemi della volontà, dei sentimenti, in una visione unitaria dell'uomo, della sua vita affettiva e mentale».

Era convinto che attraverso questa via pragmatista si potesse giungere ad emancipare la psicologia, che egli vedeva come scienza applicata o applicabile alla pedagogia e alla psichiatria, dalla filosofia e dalle altre scienze naturali.

«E in ciò aveva indubbiamente ragione. A conti fatti, tutta l'attività scientifica, nel campo della psicologia e della psichiatria, i suoi rapporti originali si situano all'interno del modello teorico

---

razionale. Certo è che, sia Papini che Prezzolini, una cosa avevano chiara fin da principio, e cioè che l'uomo è un punto di assoluta libertà, ossia rischio totale e possibilità infinita.» E. Garin, *Cronache...*, cit, pp. 22-23.

<sup>393</sup> Si tenga presente, come indizio di una interpretazione strumentale di James, quel «non accettate in tutto» riferito alle teorie del filosofo americano, espressione che forse tradisce il rifiuto degli aspetti più esplicitamente 'naturalistici' del suo pensiero che con più difficoltà potevano essere utilizzati nella diatriba con i positivisti. Cfr. l'introduzione di C. Sini a W. James, *Volontà di credere*, Rizzoli, Milano 1984, pp. 5-19; e A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, Il Mulino, Bologna 1963.

<sup>394</sup> Cfr. L'introduzione di C. Sini a W. James, *Volontà di credere*, Rizzoli, Milano 1984, pp. 5-19.

<sup>395</sup> Cfr. R. M. Young, «Gli studi di storia delle scienze del comportamento», in *Storiografia delle scienze e storia della psicologia* a cura di N. Caramelli, il Mulino, Bologna 1979, p. 171.

<sup>396</sup> Ferrari, nelle note biografiche che gli erano state richieste dalla Clark University di Worcester, sempre intorno agli anni trenta, ricordava che a Parigi durante un ricevimento in casa del filosofo Marillier, ebbe l'occasione di scorrere qualche pagina dei *Principles of Psychology* di James: ne fu così colpito – meravigliandosi nello stesso tempo della scarsa diffusione di quel testo in Europa – che andò subito a comprarlo con il desiderio di tradurlo in italiano, perché pensava che esso potesse servire a «risvegliare» in Italia l'interesse verso la psicologia scientifica. Cfr. A. Santucci, *Eredi del positivismo...*, cit., p. 197.

pragmatistico, che egli ha poi utilizzato in altri campi, come la psichiatria, con risultati di grande rilievo.»<sup>397</sup>

Anche per assecondare questa esigenza di chiarezza epistemologica, G. C. Ferrari fonderà nel febbraio del 1905, con l'incoraggiamento e l'aiuto di Vailati<sup>398</sup> e Calderoni, - ma anche di Papini<sup>399</sup> - la *Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia*, la prima rivista italiana specificatamente psicologica, sulla quale troveranno posto gli argomenti più disparati<sup>400</sup>; ma, già nel 'Programma', venivano dichiarati gli intendimenti di coordinare e centralizzare il lavoro degli psicologi italiani, di "applicare" i principi della "scienza pura", e non mancavano i riferimenti diretti a James e l'adesione del periodico al suo "empiricismo più radicale"<sup>401</sup>, o la rilettura, sempre attraverso James, della dinamica di quelle azioni quotidiane 'inconsapevoli' - per le quali mostravano il loro interesse psicologi, alienisti, ma anche antropologi criminali, giudici e poliziotti perché, meglio delle azioni volontarie, rivelavano il reale stato d'animo del soggetto - che costituivano la prospettiva analitica privilegiata anche delle contemporanee ricerche di Freud e Jung.<sup>402</sup>

Nonostante che la direzione delle sue ricerche prima dell'incontro con James non fosse circoscritta interamente nei canoni positivistici, non si può negare, anche nel caso di Ferrari, che alcuni 'atteggiamenti' teorici nell'impostazione della ricerca rivelassero un'impronta positivistica - soprattutto nei primi anni del secolo - come si evince anche dalla suddivisione, nel 'Programma', tra psicologia pura e applicata.

---

<sup>397</sup> «Psicologia e coscienza religiosa nelle lettere di G. C. Ferrari», a cura di M. Quaranta, in *Fonti e Documenti*, cit., pp. 388-389.

<sup>398</sup> In una lettera del luglio 1898 Vailati incoraggiava il Ferrari a tradurre l'opera del James: «Trovo ottima la tua idea di tradurre i *Principi di psicologia* del James [...] A me pare che tra gli scrittori di psicologia il James sia quello che, oltre agli altri meriti che io non sono in grado di apprezzare, sia in maggior grado esente da tutto quel *fatras* di pregiudizi atavici o di premesse filosofiche (materialistiche o spiritualistiche) che inceppano le ricerche e offuscano l'esposizione di una gran parte dei suoi colleghi, non esclusi quelli che passano come i capi scuola dell'indirizzo «positivo» e «scientifico»» G. Vailati, *Epistolario...*, cit., p. 73.

<sup>399</sup> Cfr. Lettera di Papini a Ferrari del 1904 nella quale dava il suo giudizio sull'opportunità di pubblicare la *Rivista di Psicologia* e sui temi che avrebbe dovuto trattare, oltre raccomandarsi che gli fosse mandato il primo numero per poterne scrivere nel *Leonardo* del gennaio 1905: «L'idea è buonissima e sotto la pedagogia e la psicopatologia bisognerebbe far entrare qualche idea moderna su quello che è, e dovrebbe essere in genere, la psicologia.» Ivi, p. 391.

<sup>400</sup> Dai temi genericamente filosofici ai saggi sul pragmatismo di Vailati e Calderoni, dalle analisi sperimentali alle nuove tematiche psicoanalitiche. «[...] per esempio, un aggiornamento sulle scoperte relative ai tropismi è seguito da un inno sulle misteriose facoltà della mente umana appurate mediante il ricorso ai "medium", una ricerca sperimentale sull'attenzione precede una dotta nota sul seppellimento nell'antico Egitto, una dissertazione sull'importanza di una giusta pedagogia lascia il posto al resoconto di un esperimento sulla percezione, seguito a sua volta da un saggio sul pensiero buddistico, e così via.» S. Marhaba, *op. cit.*, p. 63. Come d'altronde in quasi tutte le riviste scientifico-culturali del tempo, basti pensare a *Coenobium*, allo stesso *Leonardo*, ma anche, per esempio, ad uno dei più importanti periodici del positivismo italiano, la *Rivista di Filosofia Scientifica* del Morselli, pubblicata a Torino dal 1881 al 1891, nel sottotitolo della quale vi era scritto: «Teorie scientifiche - Scienze fisico-matematiche - Biologia, Psicologia e Antropologia - Scienze sociali - Storia generale della cultura»; non meno eclettico il *Rinnovamento*: anche se le linee guida rimarranno quelle di carattere religioso, la varietà delle prospettive sarà comunque considerevole, soprattutto nelle due ultime annate.

<sup>401</sup> Cfr. Ivi, pp. 60-61.

<sup>402</sup> Cfr. G. C. Ferrari, «La grande importanza delle cose insignificanti», in *Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia*, fasc. I, Anno V 1909.

[...] il Ferrari dei primi anni del secolo è un convinto sostenitore della costruzione positivista di Cesare Lombroso; e, come Sergi e gli altri positivisti dichiarati, egli distingue una psicologia ‘fondamentale’ e una psicologia ‘applicata’, e fa derivare la seconda dalla prima.

Negli anni successivi quest’ultima istanza positivista viene sostituita da un’istanza genericamente pragmatistica con forti venature utilitaristiche, e Ferrari, come i funzionalismi della scuola di Chicago, non distingue più in partenza una psicologia ‘fondamentale’ e una psicologia ‘applicata’, bensì, ormai interessato esclusivamente alle applicazioni psicologiche, giunge ad individuare nel valore sociale di queste ultime l’unico criterio di validità scientifica della psicologia<sup>403</sup>

La psicologia<sup>404</sup> – alla ricerca di un ‘assetto’ epistemologico ai confini tra scienze naturali e scienze umane<sup>405</sup> - rappresentò, dunque, in quegli anni, anche in Italia - e proprio in virtù del suo particolare

---

<sup>403</sup> Ivi, p. 182.

<sup>404</sup> Verso la fine del XIX secolo era stata soprattutto la Psichiatria a candidarsi «a scienza pilota fra le «scienze umane», sia per motivi intrinseci a tale scienza, sia perché gli psichiatri sono stati tra i protagonisti, negli anni Ottanta, di un movimento che ha organizzato le prime strutture manicomiali ed essi stessi sono presenti in veste di legislatori.» M. Quaranta, «Psicologia e coscienza religiosa nelle lettere di G. C. Ferrari», In *Fonti e documenti...*, cit., p. 381. Sul ruolo della psicologia nel dibattito filosofico dei primi del novecento cfr. anche V. Milanese, «Filosofia, Psicologia e «Metafisica Critica»: linee tematiche e dibattito teorico sulle riviste del positivismo italiano (1881-1914)», in *La filosofia italiana attraverso le riviste (1900-1925)*, a cura di A. Verri, Atti del convegno della S. F. I., Lecce 10-12 dicembre 1981, Milella, Lecce 1984, poi in V. Milanese, *op. cit.*, e anche E. Garin, *op. cit.*, pp. 53-61.

<sup>405</sup> L’emancipazione della psicologia teorica dalla filosofia e dalla fisiologia, ma anche dalla psicopatologia e dalla psichiatria, e il riconoscimento del suo ruolo, si potrebbe dire, di ‘tessuto connettore’ tra scienze naturali e scienze dello spirito era diventato un tema centrale nel dibattito scientifico e filosofico del tempo anche in Italia, sulla scia delle reazioni a Wundt e alla sua impostazione teorica del problema (cfr. S. Poggi, *op. cit.*, p. 657). Wundt era conosciuto, in Italia, soprattutto per la traduzione del suo *Grundriss der Psychologie*, Leipzig 1896 - *Compendio di psicologia*, tr. it. di L. Agliardi, Clausen, Torino 1900, stampato su iniziativa di Federico Kiesov, che era stato discepolo del Wundt a Lipsia e che ne aveva interpretato il pensiero in chiave antimaterialistica e volontaristica, al contrario di quanto aveva fatto Gabriele Buccola, che si può ritenere il primo vero interprete della psicologia sperimentale in Italia (cfr. S. Marhaba, *op. cit.*, pp. 145-153) -. Ma, forse, le «rifritture wundtiane», così invise a Papini, non hanno in verità avuto una così larga diffusione (come afferma, ad es. M. Quaranta, *op. cit.*, p. 403) al di fuori della ristretta cerchia di specialisti e intellettuali (come vedremo più sotto, appunto, lo stesso Amendola) – Vailati stesso, ad es., non conosceva i lavori sperimentali di Wundt ma considerava le sue opere filosofiche ‘oscure’ e ‘superficiali’ (cfr. sempre la lettera a Ferrari del settembre 1896, G. Vailati, *op. cit.*, p. 61) – tanto che sarebbe stato non conveniente per un editore farle tradurre e pubblicarle, così come risponderà l’editore Bocca, in una lettera dell’ottobre 1906, all’offerta di G. Amendola – stava frequentando, presumibilmente in quello stesso periodo, alcune lezioni del filosofo e psicologo tedesco a Lipsia (cfr. E. Amendola Kühn, *Vita con Giovanni Amendola*, cit., pp. 77-78) - di tradurre il *System der Philosophie* di Wundt: «[...] la ringrazio sentitamente della cortesissima sua profferta in ordine alla traduzione delle opere di Wundt. E ci permetta di dirle senz’altro ch’ella si fa delle illusioni circa il successo ch’esse possono ottenere in Italia. La *Psicologia*, pubblicata anni sono [ il testo di cui si parla è il *Grundriss*], e che aveva anche il vantaggio d’esser un volume di piccola mole e di discreto prezzo, ha avuto un successo appena... di stima (come si suol dire in gergo teatrale). La *Psicologia fisiologica* pubblicata in Francia anni sono [il riferimento è ai *Grundzüge der Physiologischen*, Leipzig 1873-1874], malgrado la diffusione assai maggiore della lingua, non ha avuto successo: e queste erano le due opere che certamente avevano maggiore probabilità d’incontrare il favore del pubblico. Immagini ora che succederebbe del «*Sistema*» pubblicato in italiano! [*System der Philosophie*, Leipzig 1889] Forse il volume meno inadatto sarebbe l’*Introduzione alla filosofia* [*Einleitung in die Philosophie*, Leipzig 1901], volume che non conosciamo affatto. Potrebbe avere ella la cortesia di inviarcelo in esame? Chi sa che non si possa combinare? Quantunque dobbiamo confessarlo, che è tale l’abbondanza di opere filosofiche in Italia in questi ultimi tempi, che si rende ognor più difficile trovar lettori per ognuna di esse.» G. Amendola, *Carteggio 1897-1909*, a cura di E. D’Auria, Laterza, Bari 1986, pp. 259-260.

‘oggetto’ di studio, il soggetto, che in definitiva si presentava come la questione fondamentale di tutta la filosofia moderna - il crocevia dal quale si dipartivano, ma nel quale per molti aspetti convergevano, le controversie epistemologiche, filosofiche e religiose concernenti lo statuto da dare al soggetto e alla coscienza in una visione allargata dell’esperienza, che non poteva trascurare, tuttavia, il ruolo giocato nella sua costituzione dall’istinto e dai sentimenti: fino a che punto alcune categorie di fatti – la coscienza stessa come ‘fatto interno’, i sentimenti e la volontà, o le diverse forme che assumevano i fenomeni sociali ed il bisogno di individuare, per essi, il confine entro il quale si poteva riconoscere l’esistenza o meno del libero arbitrio – potevano essere considerati tali e spiegati con il determinismo causale delle scienze naturali? E, se si trattava di categorie, per così dire, qualitativamente diverse di fatti, era allora sempre possibile, o sufficiente, estendere ad essi il metodo empirico-induttivo per studiarli?

«Il significato valido della ricerca psicologica era nell’andare a fondo fino a cogliere in un nesso vivente, oltre il fatto l’atto, oltre il termine la coscienza; era, insomma, riproporsi il rapporto di natura e spirito in convergenza con quello di scienza e filosofia. E riproporselo, non in sede di logica astratta, ma nell’indagine concreta. Bergson e James, appunto, si erano mossi in questo senso, e la loro influenza fu decisiva fra noi anche in chi li combatté.»<sup>406</sup>

L’esigenza milliana di estendere il metodo delle scienze naturali alle ‘scienze morali’<sup>407</sup> ha caratterizzato, come è noto, anche il primo positivismo italiano a partire dalla famosa prolusione di Pasquale Villari, su *La filosofia ed il metodo storico* del 1866<sup>408</sup>; e fu fatta propria dallo stesso

---

<sup>406</sup> E. Garin, *op. cit.*, p. 58. Bergson aveva ispirato le riflessioni del professore di Harvard, come lo stesso James aveva riconosciuto. Cfr. E. Garin, *op. cit.*, p. 29. Dell’influenza di Bergson su James dimostrava di essere, d’altronde, già consapevole il Casati. «[...] Il suo incontro con Bergson l’aveva rinnovato.» scriverà, tra l’altro, al Boine, dopo aver appreso della morte del filosofo americano. G. Boine, *Carteggio III...*, cit., p. 467.

Molte, com’è noto, le affinità tra il filosofo francese e l’americano, soprattutto rispetto alla concezione dell’esperienza come processo dinamico e *indeterminato*, ma Bergson dimostrava di apprezzare anche le ricerche di James sulla religione, come risulta da una lettera del gennaio 1903, del filosofo francese a quest’ultimo. (Cit. in M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, cit., pp. 150-151). La stima e l’interesse erano, dunque, reciproci. All’inizio non sono mancate però le difficoltà e le riserve. Sui rapporti di James con la filosofia europea del tempo, in special modo lo spiritualismo, cfr. il capitolo «Pragmatismo americano e filosofia europea» in A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., pp. 3-59, spec. pp. 50-52, sul confronto James-Bergson.

<sup>407</sup> Locuzione che va fatta risalire, com’è noto, allo stesso J. S. Mill. Cfr. S. Poggi, *I sistemi dell’esperienza*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 657.

<sup>408</sup> Che fosse il Villari il vero ‘capostipite’ del positivismo italiano era anche l’opinione di Ardigò contro quella di C. Cantoni e G. Gentile che, invece, indicavano in Carlo Cattaneo il principale precursore. Cfr. A. Santucci, *Eredi del positivismo*, cit., pp. 30-31; Id., «La filosofia della scienza nel positivismo e nel pragmatismo», cit., pp. 46-50. Determinante, poi, per la maturazione della filosofia positiva di Villari, soprattutto in relazione alle istanze della ricerca storica, il rapporto con J. S. Mill. «[...] si deve qui ricordare l’incontro con Stuart Mill: un fitto scambio epistolare che lo avrebbe portato ad abbandonare definitivamente gli apriori dell’hegelismo e a discutere i problemi esposti nel sesto libro del *System of Logic*, se e come fosse possibile un metodo delle scienze morali non meno efficace di quello sperimentale per le scienze fisiche. Tale era appunto il metodo storico, il maggior vanto di una filosofia positiva che si poteva far risalire alla lezione di Galileo e di Vico e rinunciava alla «conoscenza assoluta dell’uomo, anzi a tutte le conoscenze assolute, senza però negare l’esistenza di ciò che si ignora». Così, invece di ostinarsi nello studio di un soggetto «fuori dello spazio e del tempo, composto solo di pure categorie», essa si volgeva agli individui che mutano continuamente e sono agitati da mille passioni, ai popoli, alle società reali: a quel mondo delle nazioni le

Ardigò, sebbene privilegiando la realtà del «fatto interiore della coscienza» rispetto a quella del fatto ‘oggettivo’ delle scienze naturali.<sup>409</sup>

Il ‘secondo’ positivismo italiano, invece, per un verso, ‘assolutizzando’ il metodo delle scienze naturali finirà per impantanarsi nelle paludi metafisiche del realismo ‘ingenuo’ e del materialismo - «[...] seppure esistevano molte differenze [...] tra i positivisti che si occupavano di scienze per davvero e gli orecchianti, erano poi quest’ultimi a dare il tono e a involgarire la dottrina. Concetti come quelli di evoluzione e d’energia s’applicavano ovunque e a sproposito, il «fatto» veniva elevato a cardine irrefutabile dell’esperienza, la storia dell’uomo non si distingueva in nulla dai processi naturali...» -;<sup>410</sup> e, per altro verso – soprattutto con alcuni seguaci di Ardigò: Marchesini,

---

cui leggi si rivelano le medesime della spirito umano, quando confrontiamo le induzioni della psicologia con i risultati della ricerca storica». Ivi, p. 51

<sup>409</sup> La diversa prospettiva tra fatti esterni e interni servirà a R. Mondolfo per stabilire una distinzione fra il positivismo di Ardigò e dei suoi epigoni, dal realismo ingenuo e il materialismo del positivismo ‘volgare’. Pur partendo dalla medesima esigenza empiristica dello «stare ai fatti», scriveva Mondolfo nella sua ultima opera, la distinzione tra i due indirizzi del positivismo si è prodotta sulla base di come il *fatto* veniva inteso: «*Fatto* si chiama ciò che accade e ci si presenta (per il che lo si chiama anche *fenomeno*) cioè risulta alla nostra esperienza cosciente: ma resta da definirsi ancora se ciò che risulta direttamente o immediatamente alla nostra esperienza appartenga a una realtà oggettiva che sta fuori di noi o a quella soggettiva che si attua dentro di noi, sia cioè un fatto esteriore della natura (fisico) o un fatto interiore della coscienza (psichico).

Le due contrarie risposte caratterizzano due correnti ben diverse del positivismo: una che s’inclina verso una metafisica naturalistica (e a volte materialistica), eludendo il problema della conoscenza, l’altra che sviluppa una gnoseologia empiristica, ma di un empirismo che può anche chiamarsi (come già quello di Berkeley) idealistico.» R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia, Milano 1962, pp. 3-5. Tanto che il positivismo ‘gnoseologico’ di Ardigò è assimilabile all’empiricocriticismo di Avenarius e Mach più che al positivismo ‘oggettivistico’ di Spencer, Littré o Comte: «L’indirizzo oggettivistico aveva per punto di partenza e perno del suo orientamento un problema cosmologico (come l’evoluzionismo di Spencer) o biologico (come quello di Darwin o il positivismo di Littré) o sociologico (come la filosofia positiva di Comte) – ossia una realtà considerata come oggettiva – e per ciò voleva fondarsi sui risultati delle scienze della realtà oggettiva, naturale e sociale [...] Ma l’altro indirizzo, il cui problema iniziale e fondamentale era psico-gnoseologico, considerava il fatto soggettivo e non l’oggettivo come prima realtà e punto di partenza della sua indagine; e per ciò il positivismo di Stuart Mill, di Ardigò e dei suoi discepoli, di Avenarius e Mach, di Vaihinger, del circolo di Vienna e della scuola di Cambridge si differenzia essenzialmente da quello di Comte e Littré, di Spencer e Darwin, di Lombroso e della scuola di criminologia positiva, e di tutta una moltitudine di cultori ed amici delle scienze fisiche e biologiche.» Ivi, pp. 7-8.

Questa prospettiva storiografica è condivisa, in parte, da W. Büttemeyer per il quale non il naturalismo – come affermava il discepolo, sebbene ‘anomalo’, del filosofo cremonese, G. Tarozzi nella sua biografia filosofica di Ardigò per i *profili* dell’editore Formaggini: «Il discorso su *Pietro Pomponazzi* (1869) mostra già tracciato nelle sue linee generali il nuovo orientamento filosofico dell’Ardigò; ma, più ancora, il collegarsi di questo alla tradizione italiana del Rinascimento.» (G. Tarozzi, *Roberto Ardigò*, A. F. Formaggini, Roma 1928, p. 54) - è alla base della filosofia di Ardigò, ma l’interesse per i problemi di carattere gnoseologico. Anche la critica dei neo-idealisti, che metteva in luce gli aspetti naturalistici e meccanicistici (per altro presenti nell’Ardigò), trascurava però completamente la sua impostazione filosofica complessiva. Un altro elemento fondamentale, secondo Büttemeyer, che ci permette di distinguere Ardigò dal positivismo di matrice comtiana, è il ruolo fondamentale che assume nel sistema la psicologia: «Si sa che Augusto Comte esclude la psicologia dalla classificazione delle scienze fondamentali: nella 45<sup>a</sup> lezione del *Cours de philosophie positive*, opponendosi alla psicologia idealistica e introspezionistica, egli indicò due soli compiti della ricerca psicologica: la fisiologia frenologica, sulle orme di Franz Joseph Gall, e l’indagine storico-sociologica, anticipando con ciò la psicologia dei popoli e sociale. L’Ardigò supera senza dubbio tali limiti, in quanto, tenendo conto dell’introspezione come metodo psicologico, inserisce la psicologia tra le scienze fondamentali, e attribuisce a Emile Littré e John Stuart Mill il merito di aver recuperato la psicologia in ambito positivistico.» W. Büttemeyer, *Roberto Ardigò e la psicologia moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 9.

<sup>410</sup> A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 65. Ed era questa impostazione ‘teologica’ che i pragmatisti prendevano di mira: «Inserendosi nel positivismo, il pragmatismo lo ricondusse alla coscienza del suo significato, che era abbandono di ogni forma aperta o larvata di «teologia». La cosiddetta critica della scienza voleva essere conquista della consapevolezza della sua storicità, ossia della sua umanità, e, indirettamente, della «umanità» della natura. Il fatto e la

Troilo, Tarozzi e, come si è visto, lo stesso Mondolfo -, nell'intento di recuperare e reinterpretare le istanze antideterministiche intorno alle «idealità razionali» e dunque «[...] la libertà nella vita dello spirito» - accettando così il confronto, a volte aspramente polemico, con il 'rinascete' idealismo, nelle sue diverse forme -, intraprenderà una strada tortuosa con esiti spesso contraddittori, come nel caso del «finzionalismo» del Marchesini,<sup>411</sup> e che, nelle specifiche diramazioni costituite dalle posizioni dei diversi autori su scienze morali e storia, finirà spesso per rendere meno netto il confine tra le «revisioni positivistiche» e la «rinascita dell'idealismo».<sup>412</sup>

E sul terreno delle scienze umane in formazione e dei rapporti di queste con la filosofia e le scienze naturali, si intraderà, dunque, il dibattito non solo culturale ma anche politico di inizio secolo.

Esso coinvolgerà, nella discussione serrata attraverso le riviste - che, spesso nel giro di pochi anni, nascevano e morivano, ma dietro le quali, seppur attraverso le continue evoluzioni e maturazioni delle posizioni personali, si potevano scorgere quasi sempre gli stessi relativamente pochi, in fondo, intellettuali, quasi tutti non accademici, in qualità di scrittori o promotori culturali<sup>413</sup>: basti pensare al ruolo che, come si è detto, ha avuto lo stesso Casati, non solo nella nascita (e cessazione) del *Rinnovamento*, ma anche per *Prose*, la *Voce*, l'*Anima* o la *Nuova Parola*<sup>414</sup> - positivisti in crisi, idealisti, spiritualisti, pragmatisti, modernisti.

In molti casi, più che di posizioni nette, si trattava di correnti filosofico-culturali che, in forma eclettica, sincretica o in evoluzione l'una dall'altra, contribuivano a fornire ad ognuno, con modalità e tempi diversi, gli strumenti concettuali via via più idonei ad affrontare dibattiti e dispute

---

sua organizzazione sono, in ultima analisi, «umani»; lungi dal ridursi l'uomo alla rigidità del fatto, è il fatto che si scioglie nella mobilità dell'uomo.» E. Garin, *op. cit.*, p. 86.

<sup>411</sup> Cfr. E. Garin, *op. cit.*, pp. 81-112 e in particolare sul finzionalismo del Marchesini pp. 101-105 «[...] come conciliare [...] la validità operativa di «idealità razionali» con la necessità dominante in quell'universo ardigioiano di cui il Marchesini si dichiarava convinto assertore? [...] Nel suo «positivismo idealistico, che si poteva – secondo Marchesini – chiamare anche «pragmatismo razionale», le «idealità» sono «finzioni», e tali rimangono rispetto all'obiettività dei fatti; e tuttavia sono anche «finzioni» nel senso di creazioni e produzioni umane capaci di suscitare attività, di trasformarsi in molle dell'azione umana, di farsi operative e produttive.» Ivi, p. 102.

<sup>412</sup> «Avvertiva Garin nelle *Cronache*: chi risale alle dispute del primo Novecento farà fatica a stabilire un confine tra le «revisioni positivistiche» e la «rinascita dell'idealismo». Gli equivoci, gli slittamenti, gli scambi delle parti erano frequenti. Se ai positivisti spettava di chiarire il senso «umano» della scienza, agli idealisti toccava di precisare il valore «scientifico» della storia.» A. Santucci, «Mondolfo, Ardigò e il positivismo», in *Eredi...*, cit. p. 266.

<sup>413</sup> Più che una chiara consapevolezza delle rispettive 'appartenenze' culturali e filosofiche, li accomunava un certo bisogno di recuperare le istanze dell'idealità sacrificate dall'agnosticismo positivista: «Se di un «partito degli intellettuali» è lecito parlare, esso si formò più che su un programma comune su una comune volontà, più che sul ruolo da svolgere sulla comune fede nella *rivolta ideale*. [...] intellettuali di generazioni differenti, di professioni ed interessi diversi, di distante formazione culturale e di gusti difforni si ritrovarono a collaborare insieme, ad intrecciare letture, analisi e propositi.» M. Torrini, *op. cit.*, p. 371. Il Papini stesso dimostrava di essere, invece - nel suo articolo del 1907, «Franche Spiegazioni a proposito di Rinascenza Spirituale e di Occultismo», sul *Leonardo*, consapevole del fatto che era più la contrapposizione al positivismo che una reale identità di intenti ad animare i 'circoli' intellettuali a lui contemporanei. Cfr. Ivi., pp. 372-373.

<sup>414</sup> Sull'eclettismo anche della *Nuova Parola* e sull'intenzione per cui essa era nata di contribuire «[...] alla trasformazione della cultura italiana dal materialismo all'idealismo» cfr. Ivi, pp. 369-374.

culturali nei quali notevole peso avrà il problema religioso che buttato fuori dalla porta (si potrebbe dire) dai positivisti,<sup>415</sup> rientrava dalla finestra (come si è visto) anche per loro merito.

È noto che la centralità del problema religioso, soprattutto in Italia - per la particolare evoluzione storico-politica, per restare nel periodo tra Otto e Novecento, dei rapporti fra lo Stato unitario e il Vaticano - ha convogliato molte delle dispute politiche oltre che culturali.

Lo spazio dedicato alle diverse tematiche connesse alla religione - e le discussioni relative al valore e alla stessa sopravvivenza, anche sotto altra veste, del fenomeno religioso - sui periodici e i quotidiani del tempo<sup>416</sup> - certo, non solo italiani - era rilevante.

Quando non si trattava di vere e proprie inchieste, sulla scia, ad esempio, del *Mercure de France*<sup>417</sup>, come nel caso di *Coenobium*<sup>418</sup> e della *Rivista di Roma*.<sup>419</sup>

---

<sup>415</sup> Fossoro essi evoluzionisti 'socialisteggianti' oppure 'darwinisti sociali'. Vi era un diffuso atteggiamento 'positivista' e pseudo-illuminista nei confronti della scienza - e non solo tra gli accademici; la *Rivista di Filosofia Scientifica* diretta da Enrico Morselli e uscita dal 1881 al 1891 ha costituito un'eco delle diverse posizioni del positivismo italiano di fine secolo (cfr. V. Milanese, *op. cit.*, pp. 101-104) - alla quale si attribuiva, soprattutto nell'interpretazione volgarizzata dell'evoluzionismo biologico, anche il ruolo di supporto, non solo in Italia, per ideologie politiche diverse, con interessi di classe opposti, ma accomunate dall'ateismo, o dall'agnosticismo, e dall'anticlericalismo: «[...] sul piano delle implicazioni ideologiche i nostri evoluzionisti, come quelli stranieri, si dividono fra quelli socialisteggianti o decisamente socialisti e quelli che, aderendo al darwinismo sociale, si fanno paladini del classismo e dell'economia liberale pura in nome della "legge" della lotta vitale e della competitività interindividuale.» S. Marhaba, *op. cit.*, p. 111. Per altro verso, il problema religioso, diversamente sentito e spesso non disgiunto da preoccupazioni politiche, ambizioni personali o semplice moda, costituiva una delle cause principali di quelle 'conversioni' filosofiche dal positivismo - socialista o conservatore -, spesso tramite il pragmatismo, allo spiritualismo o all'idealismo di molte personalità della cultura, e della politica, italiana del tempo. Cfr. Garin, *op. cit.*, pp. 81-112.

<sup>416</sup> Ad es. il *Giornale d'Italia*.

<sup>417</sup> La *Rivista di Roma*, diretta da Alberto Lombroso, due fascicoli prima di quello nel quale si dava inizio ad un'inchiesta analoga sul valore della religione, dava notizia nella rubrica «Uomini e cose» dell'inchiesta avviata dal *Mercure de France*, alla quale aveva contribuito anche Fogazzaro, con il seguente commento che denota bene il clima culturale ed i termini nel quale si produceva il dibattito: «Il *Mercure de France* ha interrogato scienziati, filosofi e letterati circa le previsioni relative all'avvenire delle religioni. La grande maggioranza delle risposte presume la scomparsa delle religioni o sotto forma assoluta o sotto forma di trasformazioni limitative. Così e probabile avvenga; ma è un male, perché la paura dell'ignoto punitivo, per quanto possa parere infondata, ha un potere sociale di freno contro il male, che non hanno le leggi umane. Infatti collo scemare del potere delle idee di religione, già ovunque si scorge crescer la delinquenza e la violenza. Chi combatte il concetto religioso può avere ragione scientifica, ma opera in danno reale della vita sociale, che va divenendo sempre più aspra e agitata. Non poche sono le convenzioni sociali discutibili ma utili. Tale, per lo meno, è la religione.» «L'avvenire delle religioni», *Rivista di Roma*, fasc. VIII, Anno XI 1907, p. 253. La religione vista dunque, per lo meno, nella sua funzione di conservazione quale «potere sociale di freno» rispetto al rischio dell'anarchismo e caos politico-sociale.

<sup>418</sup> Il più giovane collaboratore del *Coenobium* era a quell'epoca Angelo Crespi che fu anche il suggeritore, sulla scia del *The Hibbert Journal* britannico - dal 1904 era diventato corrispondente dall'Inghilterra del *Tempo* -, delle diverse inchieste apparse nella rivista luganese: «Quel gusto tutto cenobita per il referendum derivava dai consigli di Crespi. Era una delle armi segrete, «l'inchiesta», dei *magazines*, che Crespi esportò da Londra a Lugano («The Hibbert Journal» fu [...] uno dei modelli di «Coenobium»). [...] Fu così che nacquero le inchieste sulla «libreria del libero cenobita», sulla «professione di fede», sul «testamento spirituale» e altre minori: la parte migliore della rivista luganese, la più moderna e, oggi ancora la più stimolante.» A. Cavaglioni, «La cultura italiana del '900 attraverso le riviste: la linea cenobitica», in *Coenobium 1906-1919. Un'antologia*, Edizioni Alice, Comano (CH) 1992, p. 40. L'inchiesta più fortunata e 'corposa' sarà quella del 1912 sulla professione di fede: «Nel 1912 «Coenobium» promuoverà un'inchiesta, l'ennesima, di risonanza europea, sulla religione. *Confessioni e professioni di fede* si intollererà il volume che la rivista offrirà come almanacco ai propri lettori [...] C'erano tutti o quasi tutti, credenti e non credenti, possessori e cercatori di fede, agnostici, mistici e laici. Quando l'editore Bocca ne pubblicherà, nel 1921, gli atti completi, gli occorreranno più di mille pagine.» M. Torrini, «Religione e religiosità...», cit., p. 380.

<sup>419</sup> Ma anche la *Rassegna Nazionale* con le «Lettere ghibelline», la *Tribuna* e la valdese *Rivista cristiana*. Cfr. P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., pp. 228-229.

E lo studio *scientifico* delle tematiche di natura religiosa assumerà, soprattutto nel *Rinnovamento*, diverse forme: dall'esegesi biblica e le ricerche storiche (storico-politiche e letterarie) sulle religioni e sul cristianesimo in particolare; a quelle archeologiche, allo studio comparato delle religioni, alla *psicologia religiosa*.

Pochi, tuttavia, gli studi scientifici «puri» apparsi nella rivista milanese, secondo Salvatorelli, il quale, qualche anno più tardi, individuerà quelli, a suo parere, di maggior pregio: «Poco posto agli studi scientifici puri fece nella sua breve esistenza *Il Rinnovamento* (1907-1909) – articoli riassuntivi, cronache, recensioni di studi religiosi; lo studio del Pestalozza su *Miti, culti e religioni*, studi di religioni indiane del Pavolini, del Formichi, del Belloni-Filippi; notevole lo studio di G. B. Maino su *Il montanismo* per il rilievo dato al lato politico antimperiale del movimento e quello, pregevolissimo, del Volpe su *Eretici e moti ereticali dal XI al XIV secolo*, che peraltro non rientra propriamente nella cerchia di questo studio – maggiormente preoccupato dei problemi filosofico-religiosi e della portata teologica dei risultati storico-critici.»<sup>420</sup>

Una notevole importanza risulterà avere successivamente, invece, per la storiografia sul Medioevo, quest'ultimo saggio di Volpe.

L'anomalia della collaborazione di Volpe<sup>421</sup> - se non apertamente ateo, comunque «indifferente di fronte al fatto religioso» - con il *Rinnovamento* viene sottolineata da Salvemini in una lettera a Carlo Placci dell'ottobre di quello stesso anno (1907), dalla quale risulta che anch'egli era stato invitato a collaborare con la rivista milanese. «Gli articoli del Volpe sulle eresie sono molto solidi, molto nuovi e molto geniali. Io li ho letti con piacere e con profitto. Ma mi pare strano che il *Rinnovamento* li abbia pubblicati senza nessuna riserva: sono il frutto di un pensiero, se non ateo, certo indifferente di fronte al fatto religioso; il Macchiavelli non tratto con metodo diverso la storia del Papato. Quei giovanotti del *Rinnovamento* mi sembrano ogni giorno più strani: sono anch'essi molluschi. Scrissero anche a me perché collaborassi con la rivista. Risposi che non mi sentivo di compiere questo atto di insincerità e di rendere quest'omaggio alle idee cattoliche, che io rispetto, ma che non sono le mie, neanche nel figurino modernista.»<sup>422</sup>

---

<sup>420</sup> L. Salvatorelli, *Saggi di storia e politica religiosa*, Lapi, Città di Castello 1914, p. 262. È da tener presente che Salvatorelli farà propria, sostanzialmente, la posizione di Croce sul movimento modernista, nel quale individuerà, nonostante le obiezioni dei modernisti, così come fecero l'enciclica *Pascendi* e gli stessi neoegheliiani, un filo conduttore (filosofico nonché religioso) comune che lo autorizzava (così come, e si vedrà più avanti, per Croce) ad accusare i riformatori di essere dei 'ritardatari'.

<sup>421</sup> Com'è noto, Gioacchino Volpe fu lo storico protagonista, agli inizi del '900, del rinnovamento degli studi sul Medioevo «[...] con opere nelle quali la ricostruzione della civiltà comunale faceva ampio spazio alla vita sociale ed economica. Si è parlato al riguardo anche di una influenza del materialismo storico su di lui [...] Qualche anno fa c'è stato perfino chi ha visto in Volpe un anticipatore delle *Annales* e della loro polemica contro l'«histoire événementielle»». G. Belardelli, «Volpe, riabilitazione di uno storico dimenticato», *Corriere della Sera*, 10 febbraio 2000.

<sup>422</sup> Qui cit. in I. Cervelli, *Gioacchino Volpe*, Guida, Napoli 1977, p. 594.

Ma da quanto scritto in una lettera di Pestalozza<sup>423</sup> a Casati, la collaborazione di Volpe con il *Rinnovamento* era stata fortemente voluta dai direttori della rivista, anche in una forma più assidua e continuativa e non solo limitata al saggio di cui sopra (come poi avvenne), e non fu senz'altro subordinata ad un «omaggio alle idee cattoliche» da parte dello storico abruzzese: «Ho avuto una lettera cordialissima di Volpe, che si scusa del ritardo e plaude all'impresa [*i.e.* della costituzione della rivista]. Quanto alla collaborazione scrive: «vorrei dir senz'altro sì, se avessi più competenza nelle questioni speciali che la Rivista si propone di trattare. Tuttavia qualcosa farò, presentandosene l'occasione: una recensione, un articoletto recensione, ecc.». Io credo sia il caso, per incoraggiarlo a collaborare, di segnalargli di quando in quando libri od argomenti suggeriti da determinate pubblicazioni. Inviargli, ad es. libri per recensioni e così via.»<sup>424</sup>

Per quanto, dunque, Volpe non fosse assimilabile alle posizioni religiose dei direttori del *Rinnovamento*, era comunque attratto dalla tensione riformatrice che essi esprimevano e consapevole delle potenzialità 'culturali' della rivista, tra le altre attente ad una nuova modalità, a un nuovo approccio nello studio del cristianesimo e, più in generale, dei fenomeni religiosi.<sup>425</sup>

«Il Volpe, quindi, non era allineato ovviamente ai presupposti religiosi e politico culturali che presiedettero alla nascita del «Rinnovamento», ma, nonostante ciò, all'opposto del Salvemini, non poté anche in questo non lasciarsi andare al clima del tempo, cioè non far aderire il suo studio, almeno in parte, con uno dei momenti tutt'altro che secondari della moda intellettuale, e culturale e psicologica, del periodo, e questo detto indipendentemente dall'importantissimo, anche in prospettiva, esito storiografico che ne scaturì. Si potrebbe dire che in tal modo il Volpe, nel contemplare il suo disegno mentale di una storia d'Italia nel medioevo, assommò ai moti sociali quelli spirituali a lui contemporanei per trarne stimolo e alimento storiografico.»<sup>426</sup>

La rilevanza del saggio di Volpe, *Eretici e moti ereticali dal XI al XIV secolo, nei loro motivi e riferimenti sociali*, non sfuggiva neanche a Vossler che confidava a Jacini di essersene servito nel suo studio su Dante e la Divina Commedia, che verrà tradotto dallo stesso Jacini, e due capitoli

---

<sup>423</sup> Sarà soprattutto Pestalozza, come si è detto, ad occasionare e mantenere i contatti della rivista con l'ambiente accademico (Pavolini, Zuccante, Martinetti) soprattutto quello della Regia Accademia scientifica di Milano, dove lo stesso Volpe cominciò a insegnare dal 1906. Fu lui a sollecitare, anche su richiesta di Casati, la collaborazione dello storico abruzzese.

<sup>424</sup> U. Pestalozza, *Epistolario. Carteggio Pestalozza – Casati*, a cura di P. A. Carozzi, Neri Pozza, Vicenza 1982, p. 52.

<sup>425</sup> «Tutto il nostro interessamento per quanto si riferiva ad istituzioni religiose, finiva con lo studio dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa [...] Ma ora si sentono novità per l'aria anche da noi. Ultimamente [...] due nuove riviste sono sorte, il *Coenobium* che si stampa a Lugano ed il *Rinnovamento* [...] Noi, che non siam forse all'unisono col pensiero religioso e politico dei promotori, non possiamo tuttavia dolerci che in essi si alimentino tali aspirazioni. Tutt'altro. Dal punto di vista nostro, anzi, ci ripromettiamo, da questi moti di coscienza un po' compenetrati di misticismo, un impulso alle indagini di storia religiosa, delle quali vediamo vicino a noi, da vari anni, una promettente rifioritura.» G. Volpe, *Rassegna di studi storici*, cit. in I. Cervelli, *Giocchino Volpe*, cit. pp. 597-598.

<sup>426</sup> Ivi, p. 598.

verranno pubblicati sempre sul *Rinnovamento*.<sup>427</sup> «Mi rallegro che il lavoro di traduzione proceda [scrive Vossler a Jacini] Volentieri presterò la mia opera ogni volta che le mie ricerche mi portino in un campo che interessi ai lettori della rivista. [...] Ho finito di scrivere un capitolo (sempre del Dante) che potrebbe forse fare per loro, cioè un capitolo complessivo sul carattere politico-religioso, estetico, civile ecc. della letteratura latina in Italia fino al 1200, ove si delinea la posizione speciale dell'Italia [...] e il tardo cominciamento della letteratura volgare [...] Per questo lavoro mi riuscì utilissima la bella ricerca di Gioacchino Volpe sugli eretici e moti ereticali ecc. pubblicata nel loro *Rinnovamento*».<sup>428</sup>

Volpe presenta l'articolo, pubblicato in tre fascicoli successivi a partire dal giugno 1907,<sup>429</sup> come il resoconto di un ciclo di due conferenze tenute a Milano nel maggio 1907 per la società Dantesca, descrivendole come il tentativo non di riportare le principali dottrine filosofiche, religiose e politiche che la Chiesa ha considerato eretiche durante il medioevo, ma una breve analisi dei principali motivi sociali economici e morali che hanno prodotto tali movimenti ereticali. Un piccolo viaggio di scoperta «è la passione del nostro secolo, trattisi di sorgenti di grandi fiumi africani o anche di sorgenti di fenomeni dello spirito [...] ci limiteremo a ravvicinare alcuni fatti in apparenza lontani e diversi, a scoprire qualche relazione più o meno esteriore di interdipendenza.»

I secoli presi in considerazione, fra il XI e il XIV «sono anche secoli di vita nuovi per il laicato - per i suoi strati inferiori, in particolar modo - e per la Chiesa. Quello si rinnova nei suoi elementi costitutivi ed ha una fanciullezza ed una giovinezza vigorosa. [...] La Chiesa, invece, dopo essersi nel XI secolo rimescolata col popolo, aver attinto da esso la forza per ricostituirsi ed alimentato in esso molte speranze, se ne stacca, si innalza e si restringe in sé, si chiude ad ogni influsso ed azione dal di fuori, esclude il popolo da ogni partecipazione attiva alla sua vita, mira a trovare in sé sola le ragioni e i mezzi di vita e a dominare sopra la società tutta [...] ...ora diventa sempre più un ordinamento schiettamente politico e temporale, chi si distacca da essa è spinto sempre più da ragioni politiche e temporali»<sup>430</sup>. Ma la Chiesa considera beni, giurisdizioni, potenza terrena, come inerenti all'ufficio suo [...] taccia di eresia o quasi eresia chi li tocca [...] Di qui il dilagare delle parole «eretico» ed «eresia», delle parole, se non sempre della sostanza». La storia delle eresie si intreccia con i conflitti tra Papi e Imperatori, delle competizioni guelfe e ghibelline e «nel '200, rapido crescere, ma anche rapido dissolversi dell'eresia, per intima debolezza sua, non appena la

---

<sup>427</sup> Si tratta di «Dante e la morale cristiana» e «L'amore mistico di Dante e il suo traviamiento morale», pubblicati rispettivamente nei fasc. 9-10 del 1907 e IV del 1909. L'opera completa verrà, tradotta da Jacini, pubblicata da Laterza con il titolo *La divina Commedia studiata nella sua genesi e interpretata*.

<sup>428</sup> Lettera da Heidelberg del 16 dicembre 1907 cit. in F. Fonzi, «Stefano Jacini Junuio e «Il Rinnovamento»», cit., p. 211.

<sup>429</sup> Fasc. 6, 7-8 e 9-10 del 1907.

<sup>430</sup> N.B.B. il cfr. con l'attualità dei conflitti tra Chiesa e 'modernisti'. Da tener presente che Volpe, secondo quanto mi è stato detto dal prof. Raponi, fa parte dei fondatori della rivista, quindi interessante il cfr. con il periodo storico medioevale, per lo spirito e per l'atteggiamento nei confronti della Chiesa che li ha animati.

veemente febbre di organizzazioni e rivendicazioni laiche sulla Chiesa cessa [...] fu un male o un bene che una da principio così promettente primavera spirituale sfiorisse senza dar frutti?»<sup>431</sup>

Rispetto invece alla psicologia dei fenomeni legati all'esperienza religiosa, va rilevato che, nell'ambito della più generale revisione della cultura di stampo positivista, anche in Italia essa assume nei primi anni del novecento - come si è detto - un valore ben più rilevante di quello attribuitogli dal riduzionismo dell'ottica positivista con la quale queste manifestazioni erano state interpretate nella seconda metà dell'ottocento.

La «scuola positivista padovana» di Ardigò ha sempre difeso una concezione continuista dei fenomeni psicologici, fino a giungere con G. Marchesini, a proporre una spiegazione razionale del misticismo, una delle manifestazioni pratiche, religiose più discusse nell'ambito della psicologia e psichiatria positivistiche. Su tale problema una posizione del tutto opposta è stata espressa dalla «scuola positivista genovese» di Enrico Morselli, poi ripresa da pressoché tutta la psichiatria italiana. Nella maggior parte dei manuali di psichiatria del secondo 800, i «sentimenti religiosi» rientrano nel campo dei «disturbi delle emozioni»; sono cioè fatti patologici, e questa interpretazione è poi stata accolta da certa storiografia positivista, specie nell'esame di figure di santi. Nel primo novecento le diverse tendenze della cultura italiana compiono una radicale revisione della cultura positivista che coinvolge, con De Sarlo e Ferrari, in modo particolare, la psicologia e la psichiatria: il paradigma naturalistico di stampo ardigioniano e morselliano viene nettamente respinto.<sup>432</sup>

Il saggio di Alessandro Casati, *L'esperienza religiosa e il misticismo*, è una scrupolosa ricostruzione delle diverse prospettive teoriche e metodologiche della psicologia religiosa, che fotografa bene lo stato dell'arte di questo filone di studi in quel preciso periodo storico.

«Ad un certo momento dello sviluppo di ogni disciplina un certo grado di indeterminatezza è ciò che si confà meglio con la sua fertilità». Questa condizione, che il James osserva<sup>433</sup> a proposito della psicologia generale, si può estendere, afferma Casati, alla psicologia religiosa «che della prima ha riflesso fin qui le varie tendenze e sembra aver comune con quella la natura empirica e descrittiva.»<sup>434</sup> anche se, osserva più avanti, lo stato di relativa indeterminatezza, se, per un verso, stimola la creatività e «lo spirito d'iniziativa e d'avventura proprio di chi s'affaccia a un mondo

---

<sup>431</sup> G. Volpe, «Eretici e moti ereticali dal XI al XIV secolo, nei loro motivi e riferimenti sociali», *Il Rinascimento*, Anno I, fasc. 6, giugno 1907, pp. 633-635 *passim*.

<sup>432</sup> M. Quaranta, *Psicologia e coscienza religiosa nelle lettere di G. C. Ferrari*, cit., pp. 380-381.

<sup>433</sup> Nei *Principi di psicologia*.

<sup>434</sup> A. Casati, «L'esperienza religiosa e il misticismo», *Il Rinascimento*, fasc. I, Anno II, 1908, p. 154.

nuovo»; per altro verso, ciò avviene spesso a scapito del rigore metodologico e «dell'animo critico».<sup>435</sup>

Nondimeno, il contributo della «scuola psicologica»<sup>436</sup> è stato fondamentale, sostiene Casati, per una maggiore comprensione del «fatto religioso», visto ora non più in modo univoco, ma nella molteplicità delle sue possibili manifestazioni - nelle quali la volontà contribuisce a «quel fenomeno complesso che è la credenza [e] col sollecitare la nostra adesione a determinate rappresentazioni» -, che noi possiamo conoscere sia attraverso «i mutamenti psichici e somatici che l'accompagnano», e che svelano il lavoro del *subcosciente*, che per merito delle diverse «testimonianze degli stessi uomini religiosi».<sup>437</sup>

Merito principale della psicologia - anche religiosa, con l'ausilio di diverse metodologie: dall'analisi di documenti agiografici, alle biografie, alle inchieste ed alle rilevazioni e analisi statistiche - è quello, però, di aver consentito una nuova più approfondita e più articolata nozione di coscienza (rispetto a quella di matrice spiritualistica e associazionistica) che diventa così possibile condurre alla nozione più ampia di *personalità*, intimamente legata, a sua volta, a quell'altra fondamentale nozione, infine, che costituisce il tessuto unitario di studi sia di psicologia generale e che sola è in grado di spiegare la concreta realtà anche del fatto religioso: la nozione di *esperienza*.

Col succedersi di una più concreta nozione di coscienza alla concezione spiritualistica d'antica data che raggruppava intorno a un'entità semplice tante disparate facoltà, e all'associazionistica, che nel combinarsi dei vari elementi psichici, autonomi fra loro come idee distinte, spiegava il formarsi dell'io individuale, è la nozione stessa di personalità che riesce a prendere rilievo e ad accogliere in sé tutto un ricco contenuto di vita. Le relazioni delle numerose inchieste e interviste, i raggruppamenti statistici, i risultati dello spoglio di biografie autobiografie e corrispondenze, le analisi di documenti agiografici, perfino i programmi dei *Christians Scientists* e dei *Mind curists*, tutto questo disparato e vasto materiale viene a ordinarsi entro l'ambito della vita personale e a contribuire al maggior approfondimento e sviluppo di questa [...] una è tuttavia la nozione che sta a base e dà unità a tutto quest'insieme di studi: la nozione di esperienza, come di ciò che è realmente vissuto e sperimentato dall'individuo [...] Esperienza religiosa vale dunque credenza intimamente vissuta: non una teoria né un insieme di pratiche meramente esteriori, ma le profonde realtà

---

<sup>435</sup> Ivi, pp. 154-155 *passim*.

<sup>436</sup> Soprattutto quella americana «rappresentata dal Leuba, dallo Starburck, dal Coe e dal James, per non citare che i maggiori» Ivi, p. 155. Casati, qui, considera anche lo psicologo svizzero Leuba come facente parte della scuola americana.

<sup>437</sup> «Si era soliti considerare la vita religiosa come qualcosa di fisso e di statico; e le descrizioni degli stati mistici ce ne mostrano il continuo processo, nella corrente medesima della coscienza. A un tipo unico di esperienza ecco sostituirsi un'infinità varietà di diversa risonanza a seconda del numero e della natura delle *armoniche* che in ciascuno individuo vengono a rinforzare il tono fondamentale [...] non solo, ma nell'esperienza singola quante sfumature delicatissime e quasi insensibili! Gli studi sulla conversione ci scoprono le profonde e oscure regioni del *subcosciente*, d'onde irrompono energie sempre rinnovanti.» *Ibidem*.

provate dall'individuo e i sentimenti e gli atti di questi in quanto si sente in rapporto col divino, in qualunque modo egli lo concepisca.<sup>438</sup>

La psicologia religiosa viene, così, a differenziarsi «dalla storia delle religioni e della filosofia religiosa [...] per limitarsi invece al semplice giudizio esistenziale e allo studio delle azioni e reazioni religiose quali si manifestano nel singolo individuo».<sup>439</sup>

Questa limitazione, però, di restringere, cioè, il campo di interesse della psicologia religiosa alla sfera strettamente individuale, a scapito di quella 'istituzionale' – così come ha fatto lo stesso James – fa dire a Casati che ciò «è un condannarsi spesso a non intendere nella loro pienezza storica quelle stesse forme spontanee e individuali che sorgono da esperienze anteriori e s'alimentano a un fondo comune di religiosità.»<sup>440</sup>

«Tutto, nella vita religiosa [prosegue Casati], è unito e stretto come midollo e corteccia; istituzioni, dogmi, pratiche e riti acquistano un senso appunto perché sperimentati dall'individuo, come l'esperienza singola a sua volta col riacciarsi mediante quelli alle innumerevoli esperienze umane: fitta trama di azioni e di reazioni che è impossibile rompere».<sup>441</sup>

È questo brano che, molto probabilmente (insieme ad altri presenti nel *Rinnovamento*) ha fatto dire a Quaranta che la curia romana – con la scomunica diretta e con il decreto e l'enciclica papale sulle dottrine moderniste che sarebbero usciti di lì a poco - non ha veramente inteso come il richiamo alla coscienza, per i direttori della rivista milanese, non si traducesse automaticamente in uno psicologismo di derivazione protestante, né in una forma più o meno velata di pragmatismo religioso, ma che acquistasse, per essi, il suo significato più proprio solamente se compreso nella sfera della religione 'istituzionale': da qui la ferma convinzione, ancorché diversamente articolata, della maggior parte almeno dei promotori della rivista, di non chiamarsi fuori dal seno della Chiesa.<sup>442</sup>

«Tale intimo nesso fra esperienza individuale e tradizione [scrive in nota Casati] è stato posto in rilievo con molta forza da H. Hoeffding<sup>443</sup> nella sua *Religionsphilosophie*».<sup>444</sup>

---

<sup>438</sup> Ivi, pp. 155-156.

<sup>439</sup> Ivi, p. 156.

<sup>440</sup> *Ibidem*.

<sup>441</sup> *Ibidem*.

<sup>442</sup> «[...] spesso [...] si scambia il tentativo di un autentico «ricupero della coscienza soggettiva e del primato dell'uomo nell'esperienza di fede», per la premessa a una fuoriuscita dalla dottrina della Chiesa. Un esame di alcune riviste, come *Il Rinnovamento* sarebbe, a tale riguardo, particolarmente persuasivo.» M. Quaranta, *Psicologia e coscienza religiosa nelle lettere di G. C. Ferrari*, cit., p. 383.

<sup>443</sup> Harald Høffding, nato a Copenhagen nel 1843, studiò teologia e filosofia, laureandosi nel 1870. Professore all'Università di Copenhagen. Si dedicò allo studio di Kierkegaard, della filosofia critica e del positivismo anglo-francese.

Non diversamente ha colto questo nesso Leuba, secondo Casati, che «disegnando i principali lineamenti della psicologia religiosa, allo studio dei motivi (impulsi, desideri, bisogni) e delle concezioni (dottrine, idee religiose, credenze) ha riannodato lo studio dei mezzi (culto e riti) e dell'efficacia e adeguatezza di questi.»<sup>445</sup>

Lo stesso studio del fenomeno religioso non era mai stato affrontato con gli strumenti concettuali propri della psicologia scientifica,<sup>446</sup> se non, ancora prima che con Leuba, con Ribot – afferma Casati -, nella sua opera *Psychologie des Sentiments* (1896) nella quale l'autore dedica al sentimento religioso un intero capitolo, nel quale, tra l'altro, denuncia l'incompetenza rispetto alla disciplina psicologica di molti autori che precedentemente si erano occupati dei vari aspetti del fenomeno religioso, compresi Baldwin e lo stesso James.<sup>447</sup>

---

<sup>444</sup> Va tenuto presente la lettura diversa, rispetto a Casati, che dà James - nella prefazione alla traduzione inglese dell'opera di Höffding, *I problemi della filosofia*, dove, tra l'altro, si lamentava che la *Filosofia della Religione*, non fosse ancora stata tradotta (fu, poi, tradotta nel 1906) - della concezione della religione propria del filosofo tedesco, che, comunque, anche lui apprezzava in modo particolare, tanto, forse, da assimilarla alla sua. Una lettura pervasa dal suo *empirismo radicale*, sopra accennato (Cap. II, par. 1), e dalla sua teoria etico-religiosa del *migliorismo*, per la quale: «L'universo [...] ha come suoi tratti fondamentali il pluralismo e l'indeterminismo, in quanto postula una pluralità di centri d'iniziativa relativamente indipendenti. Dio è concepito come un membro di esso che ci stimola all'azione mettendo in moto le nostre più profonde energie morali. Il Dio di James è un Dio *finito*: se da una parte rappresenta «la tendenza ideale delle cose», ossia la pura idealità che muove il processo, dall'altra è con noi nel processo, combatte con noi il male ed è nostro coadiutore nella ricerca del bene come noi lo siamo di lui.» G. Riconda, voce «James», in *Enciclopedia di Filosofia*, Garzanti, Milano, 1991, p. 467. Scrive James: «La concezione che della religione ha il nostro autore è, a mio credere, una delle sue vedute più geniali. Egli la definisce quale la fede nella finale «conservazione dei valori» o meglio di ciò che ha valore; il che mi sembra abbracci più fatti della storia concreta delle religioni umane che qualsiasi altra definizione ch'io conosca. Ognuno può agevolmente vedere come l'esperienza possa modificare le nostre idee su ciò che siano i più genuini valori ideali; cosicché la filosofia della religione, meno forse che ogni altra filosofia, ha titolo per divenire dogmatica. La fede nella conservazione dei valori ha essa stessa un valore, perché può infondere più energia alla vita. Essendo una funzione così vitale, sarà sempre sicura di trovare qualche forma per il suo funzionamento che equivalga alle religioni del passato, sia che tale forma debba essere chiamata col nome di religione o con qualche altro nome. Un mondo incompiuto dunque, con tutta la Creazione, il nostro pensiero compreso, in lotta per più continua e migliore forma – tale è la concezione generale del nostro autore in materia di filosofia.» W. James prefazione a H. Höffding, *I problemi di filosofia*, Bocca, Torino 1927<sup>2</sup>, pp. XXII-XXIII.

<sup>445</sup> A. Casati, «L'esperienza religiosa e il misticismo», cit., p.156. Lo psicologo di svizzero James Henry Leuba contestò l'approccio 'medicale' tipico dell'indirizzo positivista, ma nello stesso tempo – secondo quanto scriverà E. de Martino nella sua prefazione all'opera più importante di Leuba degli anni venti -, negò il carattere soprannaturale delle esperienze mistiche: «[...] dedicò quasi interamente la sua attività di studioso alla psicologia della religione e del misticismo, e la sua *Psicologia del misticismo religioso* occupa un posto importante nella letteratura del genere. Quest'opera [...] si raccomanda all'attenzione per aver fatto giustizia della riduzione del misticismo e dell'ascetismo a manifestazioni patologiche, secondo che ritenevano i rappresentanti del più angusto positivismo, p. es. il Maurisier. Il Leuba inoltre intravide in qualche modo il nesso dei fenomeni mistici con determinate civiltà religiose, e ricusò di valutarli senza riferimento a un mondo definito di valori culturali. D'altra parte il Leuba mantenne rispetto alle esperienze mistiche un atteggiamento spregiudicato e critico, negando loro il carattere di organo superiore di conoscenza o di accesso alla verità» E. de Martino, prefazione a J. H. Leuba, *La psicologia del misticismo religioso*, Feltrinelli, Milano 1960, p. XI.

<sup>446</sup> E non solamente, dunque, «da sociologi che si affannavano a trarre dal corso storico e dall'intreccio sociale ciò che di necessità vi è presupposto, o [...] psichiatri e [...] medici che davano al sentimento religioso un posto d'onore fra le malattie mentali e ne riempivano in periodici medicali le rubriche di *psicologia morbosa*.» A. Casati, «L'esperienza religiosa e il misticismo», cit., p. 157.

<sup>447</sup> Va sottolineata, però, - e sarà lo stesso Leuba a farlo - l'influenza di James (ma anche di von Hügel) sugli studi di Leuba: «La gestazione di questo libro [*scil. La psicologia del misticismo religioso*] è durata lungamente. Le mie prime ricerche sul misticismo religioso furono presentate ventidue anni or sono in uno studio che apparve in due metà con questi titoli: *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens* e *Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens* ("Revue philosophique," t. LIV, 1902) [a questi saggi, come si vedrà più avanti, si richiamerà Casati]. Dopo

Ma, nonostante Ribot abbia riconosciuto nell'elemento affettivo «l'elemento proprio del sentimento religioso», al sentimento religioso vero e proprio egli accenna appena accontentandosi di rilevare la stretta connessione del sentimento religioso con le «condizioni fisiologiche. «Per escire dalla mera considerazione sociologica, nella quale sotto l'influenza dello Spencer, il Ribot si attarda, egli non aveva che insistere sull'esame di questi stati, quali si manifestano nel singolo individuo, applicandovi il medesimo metodo da lui adoperato nello studio dei fenomeni della volontà<sup>448</sup> e della memoria». <sup>449</sup>

Metodo questo – prendere in considerazione prioritariamente, cioè, gli aspetti più eclatanti dell'esperienza religiosa che confinano con il comportamento patologico, e che consentirebbero di meglio comprenderne anche le manifestazioni più tenui –, continua Casati, adoperato sia dal positivista Murisier che dallo stesso James:

Ma, se nel caso di Murisier<sup>450</sup> un critico ha ragione di chiedersi [...] se il metodo patologico applicato al sentimento religioso non importi un giudizio negativo di valore e se nello sforzo di isolare la forma normale di esso sentimento non si venga a dimenticarne il carattere specifico, riguardo al James tale preoccupazione sarebbe fuori luogo. Nessuno ha tanto insistito quanto lui sulla necessità di non confondere due questioni d'ordine assolutamente diverso, l'apprezzamento cioè del valore delle cose (giudizio di valore o giudizio *spirituale*) e la determinazione della loro origine o condizione d'esistenza (giudizio *esistenziale*). Condannare le credenze religiose a causa delle loro origini o condizioni morbose si è “un dogmatismo alla rovescia e un procedere al modo stesso dei dottrinari, adoperando il criterio dell'origine in un senso distruttivo invece che apologetico”. Parole che non ci meravigliano affatto nel James che già nel 1884 in una teoria della emozioni, contemporanea a quella del filosofo Lange, dichiarava che se le emozioni, fatta astrazione da tutte le teorie che si possono concepire sulla loro causa fisiologica, sono fatti spirituali profondi puri e degni di stima, non lo sono in grado minore quando anche si ricorra a ipotesi di origine fisiologica, poiché le emozioni portano in sé stesse la loro propria misura interiore di valore.<sup>451</sup>

---

questa data le nostre conoscenze sono state arricchite da un certo numero di lavori fra i quali mi limiterò a ricordare quelli che mi sono stati di più grande aiuto. Comparve in primo luogo, primo come data ed anche il più brillante, il libro di William James, *Varieties of religious experience* (1902); poi gli acuti *Études d'histoire et psychologie du mysticisme* di Henri Delacroix (1906); la grande opera, coscienziosa e di vasto respiro, di Friedrich von Hügel, *Mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa* (2 voll., 1909).» J. H. Leuba, *La psicologia del misticismo religioso*, cit., p. 3.

<sup>448</sup> Casati dimostra di conoscere l'impostazione di fondo della famosa opera di Ribot, *Les maladies de la volonté*, Alcan, Paris, uscita nel 1904, che consisteva nel prendere in considerazione – così come, d'altronde, fece James nel suo *Varieties of religion experience* - i comportamenti patologici, per meglio descrivere le modalità 'fisologiche' delle diverse dinamiche psicologiche.

<sup>449</sup> A. Casati, «L'esperienza religiosa e il misticismo», cit., p. 159.

<sup>450</sup> Sferzante il giudizio di Casati anche rispetto all'italiano Sergi: «Ad un compilatore di un'antologia della basso positivismo italiano raccomandiamo le pagine del nostro Sergi.» Ivi, p. 157 n.

<sup>451</sup> Ivi, pp. 160-161. Sulla teoria dell'emozioni in James cfr. anche *supra*, cap. II, par. I.

Anche il punto di vista di Leuba prende le distanze da quello della scuola medica, nonostante, però, qualche residuo rimanga anche nella sua impostazione – ad es. anche quella da cui prendono le mosse gli studi di «D. A. Marie intorno alle relazioni fra misticismo e follia» o quelli di «D. Binet-Sanglé sui profeti ebrei dalle origini fino ad Elia, che reca per sottotitolo la designazione “Studio di psicologia morbosa”»<sup>452</sup> -, la quale «[...] mostra ancora di mantenere dinanzi al fato religioso il coscienzioso atteggiamento di chi si proponga d’estirpare superstizioni e di guarire malati».<sup>453</sup>

Nel Leuba che si è occupato del fenomeno dell’estesi in alcuni mistici cristiani, infatti, l’origine organica viene concepita «non come *condizione* ma piuttosto come diretto *contenuto* (parziale)» e alla rappresentazione dei mistici come «abulici e scrupolosi che col semplificarsi si acquietano» viene opposta la loro biografia di ‘eroi’ volitivi e tenaci.

Sebbene Leuba rifiuti il semplicismo del materialismo medico grossolano «qualche residuo pur ne permane nella sua interpretazione del fenomeno mistico [...] Il Leuba infatti tenta nel suo studio pubblicato nella *Revue philosophique*,<sup>454</sup> [...] di ridurre [il misticismo] alla nota tesi biologica, che le nostre credenze religiose sono governate dai nostri bisogni [...] Ma la tesi biologica lo conduce facilmente a romperne la continuità, o peggio a guardare solo il rovescio del canovaccio sul quale il disegno è trapunto invece che il disegno stesso, e a cadere in quell’errore comune agli psicologi naturalisti che consiste nel porre un’assoluta equivalenza fra le impressioni organiche e i nostri sentimenti, quasi avessero il medesimo contenuto [...] nel ridurre a determinati elementi rudimentali ciò che è già elaborato dalla coscienza e tinto e penetrato da ricordi e da emozioni e dalle mille sfumature della nostra vita interiore».<sup>455</sup>

Viene, anche così, a perdersi il carattere originale dell’esperienza mistica; ed anche quando si voglia dare una spiegazione fisiologica, come fa Leuba, assimilando la manifestazione propria dell’esperienza, ad esempio, ‘estatica’, alla «tendenza al godere organico», scrive Casati, non si è, comunque, in grado di fornire una spiegazione esauriente della complessità dell’esperienza medesima.

Che il piacere organico abbia una parte nell’estasi e che l’elemento sessuale si aggiunga agli altri elementi in tale crisi complicatissima, quando i centri sessuali, come probabilmente tutti gli altri centri nervosi, vengono eccitati dallo sforzo cosciente o automatico, sì da sovrapporre spesso agli affetti un commovimento organico, è difficile negare; le confessioni degli stessi mistici stanno ad attestarcelo; e che vi sia stata tutta una corrente di misticismo intinta di sensualità che ha la sua sorgente in alcune forme mistico-sensuali antiche e che ha trovato la

---

<sup>452</sup> A. Casati, «L’esperienza religiosa e il misticismo», cit., p. 161.

<sup>453</sup> *Ibidem*.

<sup>454</sup> Cfr. *supra* n. 15.

<sup>455</sup> A. Casati, «L’esperienza religiosa e il misticismo», cit., pp. 162-163.

sua espressione teorica in alcuni romantici tedeschi, è noto. Ma, piuttosto è da chiedersi se, nel caso dei mistici genuini, tali stati non sieno qualcosa di transitorio e non formino che una parte tutt'affatto secondaria della vita loro; crisi intermittenti prodotte dallo sforzo dello spirito che nei suoi slanci trascina il corpo, cui segue il grave sentimento della misteriosa e continua presenza di Dio. E riguardo al romanticismo mistico-sensuale è da chiedersi ancora che cosa abbia a che fare un atteggiamento puramente estetico col profondo senso morale che anima l'esperienza mistica e quali relazioni vi sieno fra questi amatori di sensualità raffinata e quelle strane ed eroiche figure (sono parole del Leuba) che sono i mistici cristiani.»<sup>456</sup>

Rispetto, inoltre, all'analisi del linguaggio usato dai mistici che fa Leuba confrontandolo con quello amoroso, Casati si chiede «come avrebbero potuto esprimersi questi ebbri di Dio se non con le parole dell'amore umano?»<sup>457</sup> Non aveva la Chiesa fino dal III secolo dato loro un esempio di linguaggio amoroso interpretando il Cantico dei Cantici come un dialogo fra la Chiesa e il suo Sposo divino? Nessuna meraviglia che il mistico senta ed esprima *sub specie amoris* la straordinaria effusione di gioia che lo invade e l'improvviso entrare in campo cosciente di energie prima latenti. [...] E, se piacere organico c'è, esso nasce lateralmente al fenomeno mistico, contribuendo forse alla speciale colorazione di esso, ma rimanendo in ogni modo del tutto secondario. Come spiegare, se così non fosse, quello straordinario accrescimento di energia morale che, secondo l'attestazione di tutti i mistici, l'estasi arreca?»<sup>458</sup>

Tuttavia l'estasi, conclude Casati, non costituisce che un particolare «grado» dell'esperienza mistica, perché in alcune essa è assente (ad esempio in Tauler, Pascal e S. Giovanni della Croce), oppure non ne occupa che rari momenti «e nemmeno i più elevati».

L'insistere sulle dinamiche psicologiche di questa particolare forma dell'esperienza mistica trova forse una spiegazione, secondo Casati, nella difficoltà - non semplicemente metodologica, ma altresì epistemologica - delle diverse scuole di psicologia, di penetrare appieno il processo mistico nel suo delicato prodursi interiore, per coglierne, viceversa, soltanto le manifestazioni 'esteriori' più esplicite.

Il metodo più adatto, afferma Casati con Boutroux, sarebbe forse quello della *imitatio*, della 'sperimentazione interiore', dell'esperienza personale e diretta sulla base della via indicata dagli stessi mistici.

Il misticismo, conclude Casati il suo articolo,<sup>459</sup>

---

<sup>456</sup> Ivi, pp. 163-164.

<sup>457</sup> «Bisogna pure, dice il James, che il linguaggio umano si serva d'immagini prese a prestito dalla nostra povera vita» N.d.A., Ivi, p. 164.

<sup>458</sup> Ivi, pp. 164-165.

<sup>459</sup> Alle fine dell'articolo e prima delle due pagine che costituiscono la bibliografia sull'argomento, appare in corsivo un *Continua* che fa pensare ad una seconda parte dell'articolo, mai più, però, pubblicata.

[...] è appunto vita e movimento, e come tale non va studiato nelle sue manifestazioni esteriori, isolate anche queste l'una dall'altra, ma colto e rivissuto al di dentro con un metodo che non si limiti solo a registrarne le risonanze e reazioni, ma che s'insinui e aderisca all'oggetto medesimo del proprio studio, cercando di ricreare ciò che in esso v'ha di unico e d'incomparabile. E questo metodo ce lo suggerisce E m i l e B o u t r o u x nel suo preziosissimo opuscolo *La psychologie du Mysticisme*, col porsi che egli fa nella corrente medesima del misticismo e coll'appropriarsi quei procedimenti di sperimentazione interiore adoprati dai mistici stessi. Il conoscere è un fare: ecco un detto ripetuto a sazietà, ma di rado inteso e praticato, e che val la pena di ripetere ancora una volta!<sup>460</sup>

Con riferimento, infine, alle tematiche di carattere politico-sociale - che con l'emergere dei movimenti anarchici, socialisti e radicali avevano prepotentemente, con modalità anche estreme ed eversive, portato al centro della lotta politica la "questione sociale" - le posizioni espresse da diversi autori nel *Rinnovamento*, con articoli e recensioni, si possono ricondurre pressoché tutte all'idea che la conquista di una vera giustizia sociale dovesse emanciparsi (anche qui) da una concezione meccanicistica e materialistica - sebbene di materialismo *storico* (e non metafisico) si trattasse - della lotta di classe, e costruirsi sulla base di un socialismo 'ideale'; nel senso della priorità della *questione morale* dalla quale non si poteva prescindere neanche negli 'antagonismi politici ed economici'.

Significative, a tal proposito, la recensione di Papini,<sup>461</sup> ma soprattutto quella di Vailati, pubblicate nel *Rinnovamento*.

Nella breve recensione all'opera di Effertz Vailati, pur sottolineando, a conclusione dello scritto, le sue riserve rispetto all'uso in esso delle formule matematiche,<sup>462</sup> dimostra di condividere il tentativo di revisione da parte dell'autore tedesco della teoria del valore-lavoro marxista e, nel medesimo tempo, la sua critica all'ideologia del darwinismo sociale - «*Mors tua vita mea*» - implicita nel liberismo sfrenato.<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> A. Casati, «L'esperienza religiosa e il misticismo», cit., p 166.

<sup>461</sup> Nel secondo fascicolo del 1908 appare una recensione di Papini di «John Ruskin. Le fonti della ricchezza», *Il Rinnovamento*, fasc. II, Anno II 1908, pp. 382-387.

<sup>462</sup> «[...] A qualche critica potrebbe prestarsi l'impiego che l'autore fa delle formule matematiche. Ma dal fermarmi su questo argomento sono distolto [...] anche dal proposito di limitarmi [...] dal porre in vista alcuni tra quelli che mi paiono i lati migliori dell'opera dell'Effertz.» G. Vailati «Otto Effertz - Les antagonisme économiques», *Il Rinnovamento*, fasc. 2, Anni I 1907, p. 229. Sul maldestro uso della matematica in economia da parte dell'Effertz si basava la critica di Pareto di cui alla nota n. 29.

<sup>463</sup> La necessità di un accordo tra le esigenze di giustizia sociale espresse dal socialismo e le dottrine economiche liberali era una posizione pienamente condivisa da Vailati che ne aveva scritto soprattutto nelle diverse recensioni al testo di

«[...] Tra i punti dell'esposizione dell'Effertz che presentano maggior interesse [...] sono da porre quelli nei quali è analizzata criticamente l'ipotesi che egli chiama dell'«illimitata trasformabilità» o «fungibilità» dei prodotti del lavoro: l'ipotesi cioè che ogni dose di lavoro attualmente applicata alla produzione di una data merce, possa, quando sia invece applicata alla produzione di un'altra merce qualunque, produrre di questa una tale quantità da equivalere, in valore di scambio, alla quantità della prima di cui, per tale storno di lavoro, si è evitata la produzione.»<sup>464</sup>

L'ipotesi dell'assoluta 'trasformabilità' - e corrispondenza in termini di prezzo al dettaglio delle merci - della quantità tempo-lavoro rispetto a qualsiasi altra merce o, anche, in differenti momenti del ciclo produttivo di una medesima merce, comporta l'idea erronea, spesso implicita e non coscientemente manifestata, che la stessa quantità del fattore *lavoro* per produrre «[...] merci, riputate inutili o dannose (per esempio armi, prodotti artistici, oggetti di lusso ecc.) [...] avrebbe potuto venire impiegato alla produzione di altre merci più utili (per esempio pane o carne)». L'errore consiste nel non tener conto - e qui è evidente l'approccio 'marginalista' al problema - che a differenti 'quantità' di tempo-lavoro nel corso del processo produttivo non corrispondono necessariamente «[...] dosi uguali di prodotto, e che la limitazione dei «campi» ai quali le varie specie di lavoro sono applicabili è un fatto *naturale* che dipende così poco dalle varie forme di «organizzazione economica» quanto la pioggia o il bel tempo o le fasi della luna.»<sup>465</sup>

Secondo l'Effertz, dunque, a determinare il valore di un dato prodotto, oltre al lavoro, contribuisce il fattore *naturale* che lui chiama 'terra', cioè «[...] il campo di applicazione di cui tale lavoro ha bisogno per esplicarsi» e non basta, allora, perché due merci siano 'trasformabili' nei termini di cui sopra, che le merci, secondo la terminologia marxiana, «[...] contengano la stessa quantità di lavoro, ma occorre di più che tra questa e la quantità di «terra» che esse pure «contengono» [...] sussista per ambedue la stessa proporzione [...] ciò è ben lungi dal verificarsi per tutte le merci.»<sup>466</sup>

A parità di lavoro, la quantità di «terra» contenuta nei prodotti che Effertz denomina «mezzi di sussistenza» (carne, pane ecc.) è molto più grande di quella contenuta in quelli che invece chiama «mezzi di coltura» intesi questi, in senso ampio, per comprendere «[...] le macchine e i monumenti, i libri e le armi». E differente risulta essere l'influenza esercitata sulla prima o sulla seconda categoria di beni dall'aumento della popolazione: se per i beni della prima categoria, infatti, vale la teoria malthusiana secondo la quale l'aumento della popolazione tende a far

---

Eugenio Rignano, *Di un socialismo in accordo con le dottrine economiche liberali* (cfr. la prefazione di Calderoni a G. Vailati, *Gli strumenti della conoscenza*, cit., p. 14). A casa di Rignano, tra l'altro, Vailati aveva preso visione per la prima volta dell'opera di Effertz: «[...] Andai da Rignano che era appena arrivato e stava tagliando i fogli del «Leonardo». Vidi da lui il nuovo volume di Effertz (con prefazione di Andler), che, se non te lo mandano, bisognerà acquistare (L. 12).» G. Vailati, *Epistolario...*, cit., p.442.

<sup>464</sup> Vailati G., «Otto Effertz - Les antagonisme économiques», cit., p. 226.

<sup>465</sup> *Ibidem*

<sup>466</sup> *Ibidem*

aumentare il costo dei beni di sussistenza, per la seconda no, in quanto «[...] la densità [...] della popolazione è una condizione non solo favorevole ma spesso anche necessaria per la produzione abbondante e per l'accessibilità dei «mezzi di coltura»»<sup>467</sup>

Ora, l'aspetto che Vailati tiene a sottolineare è che, per l'Effertz, la principale causa dell'«antagonismo» – cioè a dire della subordinazione e delle condizioni misere in cui si trova la classe operaia - non sta tanto nel minor grado di fruibilità rispetto ai beni del primo tipo, quanto nella non accessibilità ai beni «culturali».

[...] I mezzi più efficaci per raggiungere tale elevazione [*scil.* da parte della classe operaia] non sono, secondo l'Effertz, quelli che mirano ad aumentare la porzione di mezzi di sussistenza che l'attuale sistema di produzione o di distribuzione mette a disposizione delle classi lavoratrici: ma piuttosto quelli diretti a proteggere l'operaio contro l'eccesso di lavoro, a garantire una dose maggiore di tempo libero, a fornirgli i mezzi, l'occasione, la preparazione, l'eccitamento – il bisogno, perfino – di partecipare ai vantaggi meno materiali della civiltà in mezzo a cui vive. Sono i privilegi, i monopoli che si riferiscono all'educazione, all'*ozio* (nel senso antico della parola), ai mezzi di cultura, ai «circenses», e non quelli che si riferiscono al «panem», quelli che secondo lui più contribuiscono a mantenere e in certe direzioni ad accrescere il distacco, il contrasto la reciproca antipatia e il reciproco disprezzo tra gli individui appartenenti alle diverse classi sociali.»<sup>468</sup>

Contro il darwinismo «sociale», poi, che arbitrariamente estende i concetti mutuati dalle scienze biologiche alle dinamiche sociali, Effertz fa una distinzione tra «lotte di distruzione» e «lotte di assoggettamento»: nelle prime, il vantaggio massimo di ciascuna delle parti contendenti coincide con la completa soppressione dell'avversario («*Mors tua vita mea*», come nel caso di due carnivori sullo stesso territorio, o... tra capitalisti nello stesso settore); nelle seconde vige invece la complementarietà, perché non si potrebbe vivere senza l'avversario («*mors tua, mors mea*», come nel caso di carnivori ed erbivori, o ... capitalisti e operai). Effertz istituisce, infine, un legame tra quest'ultima distinzione e quella tra i fattori della terra e del lavoro di cui sopra «[...] tale legame è da lui espresso col dire, che, mentre le lotte di «assoggettamento» hanno soprattutto per oggetto l'appropriazione dei servizi o delle merci alla cui produzione il lavoro ha proporzionalmente una più gran parte, le lotte di «distruzione» invece, in quanto almeno si svolgono nel campo economico, sono essenzialmente lotte per «i mezzi di sussistenza», e quindi in ultima analisi lotte per l'appropriazione della «terra»»<sup>469</sup>

---

<sup>467</sup> Ivi, p. 227.

<sup>468</sup> *Ibidem*

<sup>469</sup> Ivi, p. 228.

Un altro ordine di antagonismi individuati da Effertz, preme segnalare al Vailati, e cioè quelli che si creano tra l'interesse economico generale della società, «[...] che si ottenga in ogni processo produttivo il massimo prodotto», e quello particolare che «[...] hanno i singoli produttori a ritrarre dalla loro partecipazione il massimo utile». Come nel *dardanariato*, cioè la distruzione di parte delle merci in eccesso per mantenere alti i prezzi; ma in questo tipo di antagonismo è ascrivibile anche lo sciopero, che è assimilabile alle merci deperibili in quanto «[...] una giornata in cui non si è lavorato è una giornata distrutta nel senso che in essa non si potrà lavorare mai più»,<sup>470</sup> oppure le lotte degli operai contro le macchine (ad es. il luddismo).

L'interesse di Vailati verso l'opera di Effertz – sproporzionato rispetto al suo reale valore, come si è visto, ad esempio, per Pareto -, nonostante le critiche rispetto all'uso della matematica,<sup>471</sup> andrebbe collocato, così come ha fatto Calderoni nella prefazione alla prima raccolta di saggi del filosofo cremasco, nel 1910, dopo la sua morte, al più generale interesse per i 'moventi' morali ed il loro influsso nelle dinamiche economiche e di politica economica.<sup>472</sup>

Per cui la frase di matrice utilitarista: «L'uomo negli scambi sceglie sempre le cose che gli arrecano maggior piacere» non è altro che una tautologia per il fatto che non «[...] non abbiamo altro criterio della eguaglianza e della differenza dei piaceri per un individuo all'infuori delle scelte che egli compie, mentre la frase stessa è atta ad essere interpretata, come lo fu dagli economisti, come se significasse che solo una data categoria di moventi – i moventi egoistici – sono da prendersi in considerazione nelle teorie economiche».<sup>473</sup> Non soltanto i moventi egoistici, dunque, hanno diritto di cittadinanza nell'economia ma anche quelli morali che possono acquisire anch'essi 'valore' e 'utilità marginale', fermo restando - come nel caso della possibilità di 'elevazione' della classe operaia ad una migliore qualità di vita - l'accesso, diremmo oggi, all'*informazione*, ai prodotti culturali, che contengono più lavoro e meno «terra» rispetto ai «mezzi di sussistenza», più che a quelli 'materiali' della società. Ed è soltanto sul 'mercato' dei prodotti culturali, e non attraverso l'intuizione di norme morali assolute, che può essere riconosciuta l'utilità marginale dei 'valori' per la convivenza civile.

---

<sup>470</sup> Ivi, p. 229.

<sup>471</sup> Così concludeva la recensione «[...] A qualche critica potrebbe prestarsi l'impiego che l'autore fa delle formule matematiche. Ma dal fermarmi su questo argomento sono distolto [oltre che dai limiti di spazio imposti dalla recensione] anche dal proposito di limitarmi in esso a porre in vista alcuni tra quelli che mi paiono i lati migliori dell'opera dell'Effertz. Troppo ristretta è ancora la cerchia delle persone che di essa hanno diretta conoscenza [...] perché valga oggi la pena [...] di insistere su ciò che in essa vi può essere di imperfetto, di eccessivo, di meno soddisfacente. A un lavoro di critica non mancherà il tempo opportuno quando gli economisti [...] avranno riconosciuto i meriti e apprezzato meglio il valore di questo loro futuro maestro.» *Ibidem*

<sup>472</sup> «[...] Nelle questioni di politica economica, delle quali pure vivamente si interessava, il Vailati non fu né conservatore né rivoluzionario, né individualista, né socialista. Egli stimava tali distinzioni troppo recise e grossolane, e riteneva che fra i campi opposti vi fosse un possibile campo di riconciliazione, di collaborazione per il bene comune. Liberalista ed individualista egli fu, nel senso più alto ed illuminato.» Dalla prefazione di Calderoni a G. Vailati, *Gli strumenti della conoscenza*, cit., p.13.

<sup>473</sup> Ivi, p. 12.

Sorprende l'attualità delle seguenti affermazioni di Calderoni su Vailati.

[...] ciò che gli piaceva in quest'opera [*scil.* di Effertz sugli antagonismi economici, appunto], oltreché il riconoscimento, da parte di un socialista, di alcune tra le più gravi inesattezze e deficienze della dottrina ancora espressamente o tacitamente accettata dai socialisti, era il vigore col quale Effertz insiste su certe disarmonie ed antagonismi troppo trascurati dagli apostoli della scuola liberale, e sulle conclusioni di indole morale che dalla percezione di tali antagonismi si possono trarre. [...] pareva a Vailati che l'economia potesse contribuire potentemente a modificare i nostri concetti e i nostri apprezzamenti morali, col mostrarci nuovi doveri e nuove responsabilità: quella per esempio che spetta a noi tutti in quanto siamo consumatori e con la nostra domanda dirigiamo gli sforzi e l'opera dei nostri simili e provochiamo l'impiego di risorse, in modo talora incompatibile con la felicità e perfino con l'esistenza di altri nostri simili; e la responsabilità che compete ai produttori, quando per accrescere i loro profitti essi si rendono colpevoli, in svariati modi, di una distruzione o dispersione di ricchezza.»<sup>474</sup>

Altra significativa testimonianza, infine, di una crisi insieme filosofica, politica e religiosa è quella riconoscibile nel percorso tortuoso di Angelo Crespi che, - collaboratore assiduo del *Rinnovamento*, della *Nuova Parola*, di *Nova e Vetera* del Buonaiuti, di *Coenobium* e de *La cultura contemporanea*, e, successivamente, anche della *Rivoluzione Liberale* di Gobetti - dal positivismo ardigioniano<sup>475</sup> e dal socialismo, lo ha portato all'elaborazione di un concetto di 'democrazia religiosa' di stampo mazziniano (simile a quello di Amendola),<sup>476</sup> passando attraverso la psicologia di James e il modernismo.

Così riassumeva il percorso intellettuale della sua vita l'amico Tommaso Gallarati Scotti in una nota introduttiva all'opera postuma di Crespi, *Dall'io a Dio*:

[...] Nato di famiglia cattolica osservante, fu presto travolto nel vortice della filosofia positivista e dello scientismo imperante sul finire del secolo scorso e in obbedienza a questi orientamenti studiò a Pavia Scienze Naturali e in esse si laureò prima di studiare filosofia e addottorarsi a Genova. Venne quindi l'esperienza mazziniana, poi l'esperienza modernistica, a indirizzarlo verso una visione spiritualistica della vita. La nostra amicizia data da allora, dagli anni fra il 1905 e il 1908; gli anni del «Rinnovamento». [...] In quei giorni lontani, egli si era già liberato dal positivismo scienziato e dal marxismo materialistico e procedeva ancora oltre lo stesso mazzinianesimo che era stata una fase

---

<sup>474</sup> Ivi, pp. 14-15.

<sup>475</sup> Cfr. R. Paris, «L'Italia fuori d'Italia», in *Storia d'Italia*, vol. 4 tomo I, Einaudi, Torino 1975, pp. 715-716.

<sup>476</sup> Cfr. G. Amendola, *op. cit.*, p. 507 n.

essenziale per il suo sviluppo interiore ma che ormai gli sembrava troppo angusto in se stesso per quietarvisi.<sup>477</sup>

Il suo socialismo prenderà le forme di un evolucionismo ‘etico’ e religioso, e nel Regno Unito troverà i riferimenti teorici e politici per rifiutare, ormai, la «[...] lotta di classe nel senso marxistico, idea e metodo che io oggi non posso a meno di considerare come tra le più errate, le più dissolventi e perverse che abbiano mai infestato il cervello umano.»<sup>478</sup>

Le pagine scritte nel *Rinnovamento* testimoniano proprio un momento di questo percorso intellettuale: la sua ‘abiura’ delle precedenti posizioni legate al positivismo e, come si dirà meglio più avanti, al socialismo.

La presa di distanza nei confronti della psicologia di Ardigò è esplicita nella seconda parte del saggio-studio pubblicato appunto nel *Rinnovamento* in due momenti diversi, *La teoria dell’evoluzione nel suo aspetto filosofico*.<sup>479</sup>

A partire dal primo paragrafo di questo saggio Crespi ripercorre le tappe significative attraverso le quali, a suo avviso, il pensiero filosofico sarebbe approdato infine ad una «sintesi evolucionistica [...] in termini più o meno materialistici e non in termini idealistici»,<sup>480</sup> come, invece, sarebbe stato possibile se si fosse correttamente interpretata l’«epistemologia kantiana».

Crespi rilegge la storia della filosofia attraverso l’ottica dell’idealismo post-kantiano: dopo il crollo del grande edificio filosofico-teologico del periodo medievale – del quale causa ed effetto insieme furono lo svilupparsi delle diverse scienze empiriche ed i viaggi di circumnavigazione – con la rottura dell’equilibrio «tra la verità religiosa e la filosofia da una parte e la scienza del modo esterno dall’altra [ la quale, con le sue leggi, non poteva non...] suscitare l’idea che l’uomo, a cui queste leggi pienamente si applicano, fosse egli pure un caso speciale dello stesso processo generale, e che questo oltre a spiegare il suo sviluppo organico potesse spiegare anche il suo

---

<sup>477</sup> A. Crespi, *Dall’io a Dio*, Guanda, Modena 1950, p. IX.

<sup>478</sup> A. Crespi, «Il partito operaio inglese», *Il Rinnovamento*, fasc. 3, Anno I marzo 1907, p. 344. Il suo interesse verso le tematiche di carattere economico...è del 1903 la traduzione, presumibilmente, dei *Lineamenti di teoria economica* dell’economista americano Devenport: H. J. Devenport, *Compendio di economia politica*, Milano 1903.

<sup>479</sup> A. Crespi, «La teoria dell’evoluzione nel suo aspetto filosofico», in *Il Rinnovamento*, fascicoli 7-8 e 11-12, Anno I 1907. I riferimenti diretti ad Ardigò si trovano nella seconda parte dello studio, fasc. 11-12, pp. 501-516.

<sup>480</sup> Premessa alla nascita di una teoria *biologica* dell’evoluzione è stato il lento maturare nella storia del pensiero occidentale di una teoria *filosofica* dell’evoluzione la quale, a sua volta, non è stata altro che una sintesi per via induttiva delle conquiste relative alle diverse scienze: «È bene tenere presente questo fatto: *la teoria filosofica dell’evoluzione sorge come una induzione da teorie scientifiche varie riguardanti ciascuna un ordine particolare di fenomeni, ed afferma la continuità tra questi vari ordini e la derivazione dei più alti dai più bassi e semplici*. È bene tener presente questo fatto perché tutta la nostra discussione verte sulla legittimità di questa induzione» A. Crespi, «La teoria dell’evoluzione nel suo aspetto filosofico», *Il Rinnovamento*, fasc. 7-8, Anno I 1907, p. 89.

sviluppo psicologico, etico, estetico, sociale, religioso.». La prima sintesi filosofica, quella Cartesiana,

[...] cerca di giustificare con nuovi argomenti deduttivi l'ontologia dualistica tradizionale, ossia l'esistenza di due distinte sostanze: estesa l'una, inestesa l'altra, soggetta la prima alla meccanica che Galileo aveva pur ora messa in onore, e spontaneamente attiva, secondo principi divinamente infusile, la seconda. Nella sfera della prima vi sono tutti i germi di una vera e propria teoria evolutiva meccanica; nella seconda regna assoluto il creazionismo. [Il problema del come spiegare le relazioni tra le due sostanze non era, però, risolto; allora...] Spinoza non poteva a meno di inclinare verso il monismo dell'unica sostanza divina coi due attributi dell'estensione e del pensiero, di cui gli individui sono solo particolari e transeunti manifestazioni [ma...] sostanzializzando il fatto del commercio tra l'anima e il corpo, non lo si spiega; non si fa che spiegare il concreto con l'astratto, e allora non restano che due vie: o ridurre lo spirito alla materia, o la materia allo spirito. Hobbes sceglie la prima via, e Locke e Hume lo seguono nel tentativo di ridurre almeno l'idea alla sensazione [...] Leibniz sceglie la seconda e getta le basi del monismo idealistico[...] In Leibniz si ha un vero e proprio tentativo di evoluzionismo idealistico; ma nondimeno questo idealismo aveva una debolezza fondamentale: era dogmatico, ignorava nella sua vera portata il problema della conoscenza. Hume, assoggettando le idee alla sua critica formidabile e mostrando che tutte si risolvono in sensazioni, e che noi percepiamo solo gruppi di sensazioni tra loro unite da meri nessi di abitudine, mostrava che né l'anima, né la materia, né la causalità, né la forza, sono mai oggetti di esperienza; con ciò buttava a mare la metafisica, sì, certo, ma anche la scienza. È così che alla mente del Kant veniva a imporsi il problema di salvare a un tempo e la scienza e la morale e la metafisica [...] Qualunque sia il giudizio che ognuno di noi è portato a recare sulla epistemologia kantiana [...] è certo che la originalità di questa non sta [...] nella distinzione fatta tra il mondo dei fenomeni e il mondo dei noumeni, ma nell'aver dimostrato che l'esperienza ha per condizione *a priori* della sua possibilità l'idea di un soggetto, di cui essa è l'esperienza; che la nostra conoscenza della natura è una funzione dell'unità sintetica dell'appercezione: l'io non è mai un oggetto di esperienza, e quindi Hume non poteva trovarlo tra le sensazioni, precisamente perché ne è il soggetto logico; e l'intero mondo della natura è una rappresentazione costrutta dell'attività spontanea dell'io. Di per sé questo principio scalza le basi di ogni filosofia materialistica, perché una tale filosofia dimentica... di essere l'opera di soggetti pensanti. [...] Il dualismo tra il pensiero e la realtà nella epistemologia kantiana è l'ultima ombra del dualismo cartesiano, che la stessa epistemologia serve a confutare portando alla posizione della formula della realtà soggetto-oggetto: il reale è ciò che è l'oggetto del pensiero di un soggetto, ossia, in fondo, non esistono che soggetti pensanti. A cagione di questa eredità dalla filosofia dogmatica per cui la mente era una *cosa* fra tante, è parso a molti che Kant abbia sviluppata la teoria del *noumeno* per salvare la morale e la metafisica, e per dar modo alla *volontà buona*, nella *Critica della ragion pratica*, di rivelare per mezzo dei suoi postulati pratici l'essenza del mondo noumenico. Il vero è che il dualismo tra ragion pura e ragion pratica è, non essenziale, ma accidentale allo spirito del pensiero kantiano: esso è un infelice retaggio [...] che perdura in tutta la tradizione dell'empirismo inglese da Locke a Hume, per cui la mente è una cosa su cui la realtà imprime le sue immagini; da questo punto di vista la conoscenza diventa un enigma, un miracolo [...] senza questo dualismo [...] l'andamento del pensiero kantiano si rivela chiarissimo; senza di esso la conoscenza della natura si sarebbe rivelata a Kant come una funzione della vita pratica, sociale, morale dell'uomo; le categorie si

sarebbero rivelate come espressioni teoretiche, postulati, corrispondenti a fini pratici, e la scienza e la fede sarebbero apparse come essenzialmente solidali e compenetrantesi.<sup>481</sup>

Individua, poi, nella reazione al ‘metodo speculativo’ di Hegel – che aveva risolto il problema posto dal dualismo kantiano tra ‘ragion pura’ e ‘ragion pratica’ esaltando la prima rispetto alla seconda e reinterpretando e assolutizzando l’io trascendentale come Coscienza universale<sup>482</sup> - da parte della sinistra hegeliana l’origine della prospettiva ‘realistica’ e ‘materialistica’ nelle teorie dell’evoluzione.

Il risultato delle imperfezioni dell’opera kantiana e degli errori – errori d’altronde che non pregiudicano molte essenziali e luminose verità del sistema – dell’Hegel e dei suoi successori, fu di condurre con l’Estrema Sinistra hegeliana, con lo Strauss, il Feuerbach ed altri, a una riforma materialistica e, dovunque, alla sfiducia e al disprezzo generale verso il metodo puramente speculativo. Le grandi scoperte della scienza fisica, astronomica e geologica, per mezzo delle loro applicazioni pratiche, richiamavano gli spiriti dal vuoto della speculazione alla vita intensa e feconda delle scienze sperimentali [...] Che meraviglia se la nuova sintesi prese colore realistico, materialistico anzi? Se Mill e Spencer, non curanti della critica kantiana, ripresero con lena più titanica l’opera di Hume?<sup>483</sup>

Resta da vedere qual’è il valore teoretico di questa filosofia e se «[...] dopo i vani tentativi, da un lato, di una più ampia e completa sintesi sperimentale [...] e, dall’altro, nella prima metà del secolo scorso, di una sintesi idealistica *a priori* mossa da fede incondizionata nella *ragion pura*, non siamo forse alla vigilia di un’altra sintesi che sia veramente o più ampiamente sperimentale, e veda nella ragion pura solo un’astrazione dalla ragion pratica, nella scienza solo una funzione della vita, e nella vita dello spirito anche<sup>484</sup> una volta il segreto della realtà e il centro dei valori.»<sup>485</sup>

---

<sup>481</sup> Ivi, pp. 88-92.

<sup>482</sup> «Quale è stata la conseguenza storica di questo dualismo? Essa è stata che con l’eliminazione, per mano dell’Hegel, della sua sorgente, della distinzione tra mondo fenomenico e mondo noumenico, arrise la speranza di costruire o meglio di ricostruire l’intera realtà *a priori*; arrise la speranza, anzi la fede nell’onnipotenza della ragion pura a descriver fondo all’universo. Senonché questa fede [...] aveva alla sua base un errore fondamentale di interpretazione dell’opera kantiana: considerava la *Critica della ragion pratica* come, per così dire, una caduta o una escrescenza indegna dello spirito del suo autore, la cui vera gloria doveva solo risiedere nella *Critica della ragion pura*; e per di più confondeva la dimostrazione kantiana che la conoscenza in generale aveva per condizione *a priori* un soggetto conoscente, con la dimostrazione dell’esistenza di una Coscienza universale, di cui così le individuali divenivano parvenze transitorie.» Ivi, p. 92.

<sup>483</sup> *Ibidem*.

<sup>484</sup> Si tratta probabilmente di un refuso: ‘anche’ al posto di ‘ancora’.

<sup>485</sup> A. Crespi, «La teoria dell’evoluzione nel suo aspetto filosofico», *Il Rinnovamento*, fasc. 7-8, cit., p. 93.

Nei paragrafi successivi, dopo aver liquidato l'*a priori* meccanicistico – di matrice spenceriana - della ‘persistenza della forza’ – il principio della conservazione dell’energia non ci dice nulla, come d’altronde tutte le altre leggi fisiche, «[...] né sulla quantità di energia e materia dell’universo, né sul passato e l’avvenire di questo»<sup>486</sup>- ricorrendo alla seconda legge della termodinamica,<sup>487</sup> Crespi afferma che qualsiasi legge fisica, non essendo altro che una creazione della mente umana per *interpretare* l’universo - «[...] una *well working hypothesis*» che la nostra esperienza può confermare solo *approssimativamente* -, non ha altro fondamento epistemologico che la nostra *fede* sulla realtà e validità universale della legge di causalità. Su tale fede poggia ogni possibile nostra affermazione circa le leggi naturali, come ogni nostra previsione o prevedibilità di fenomeni.

Il problema è dunque metafisico: «[...] la affermazione della sufficienza di una interpretazione fisica, sia pure pel solo universo fisico, non è possibile che a patto di essere sordi al problema della validità di tale interpretazione: problema metafisico e che non ammette che una soluzione metafisica [...] una interpretazione fisica, lungi dal bastare alla spiegazione della realtà sensibile, implica appunto perché è una *interpretazione*, che tale realtà sensibile è parte di una realtà più vasta da cui fu astratta e in cui soltanto ha la sua spiegazione. Coloro che a base di fisica credono di poter spiegare l’uomo, dimenticano che la fisica è una creazione della mente umana.»<sup>488</sup>

La universalità e ‘necessità’ delle leggi di natura non è altro che l’espressione di un nostro *bisogno* per meglio determinare le nostre azione rispetto a fini pratici. Resta da spiegare la persistenza del contrasto tra le rappresentazioni rigide del mondo naturale rispetto al mondo ‘psichico’ con i suoi caratteri di sensibilità e di spontaneità.

Crespi fa sua, a questo proposito , la prospettiva psico-genetica sulla formazione della personalità dello psicologo americano James Baldwin.<sup>489</sup>«Per il bambino il reale è ciò che fa al suo caso, ciò che soddisfa i suoi bisogni e si presta ai suoi fini, e per eccellenza reale è per lui la presenza

---

<sup>486</sup> Ivi, p. 97.

<sup>487</sup> In una N. d. D., presumibilmente di Alfieri, viene illustrata la seconda legge della termodinamica con riferimento soprattutto al concetto di *entropia* introdotto da Clausius «l’entropia dell’universo va sempre aumentando», «[...] questo vale precisamente a dire che tutti i fenomeni del mondo naturale sono più o meno irreversibili [...] onde Lord Kelvin ha introdotto nella fisica l’espressione di *degradazione dell’energia*. La fisica perciò prevede che l’energia di un sistema materiale chiuso ( [...] quale sarebbe l’universo finito concepito meccanicamente), debba un giorno scendere ad un infimo livello [...] Che questa previsione valga per il *nostro* universo, la fisica non dice, perché non dice che il nostro universo sia un sistema materiale; e però [e perciò] Lord Kelvin limita esplicitamente alla «materia inanimata» la validità del principio della degradazione dell’energia.» Ivi, pp. 97-98, n.

<sup>488</sup> Ivi, pp. 98-99.

<sup>489</sup> James Baldwin (1861-1934) fece numerosi viaggi in Europa – morì a Parigi – e frequentò il laboratorio di Wundt a Lipsia. Molto probabilmente Crespi prende spunto dalle sue ricerche sullo sviluppo infantile e i processi di socializzazione che erano sicuramente all’avanguardia in quell’epoca, soprattutto perché in chiave evolutiva, esposte in *Lo sviluppo mentale nel bambino e nella specie* (1895).

costante di altri esseri che si occupano particolarmente di lui e che quindi gli sono in particolare modo interessanti: è così che in lui comincia ad operarsi la distinzione tra *cose* e *persone*.»<sup>490</sup>

Sostanzialmente è soltanto l'evoluzionismo *idealistico* ad avere gli strumenti adeguati per interpretare la teoria organica dell'evoluzione dei biologi, secondo la causalità finale immanente di matrice aristotelica. Come spiegare altrimenti la continuità dei fenomeni tra mondo inorganico e modo organico, e l'evoluzione stessa?<sup>491</sup> L'organismo è bensì caratterizzato evidentemente da un *surplus* psichico-vitale che tiene insieme tutte le sue parti, ma una spinta vitale, una certa seppur blanda psichicità, non è possibile negare neanche al mondo inorganico, se questa continuità si vuole spiegare: il problema sta nel fatto che una concezione 'meccanicistica' dell'evoluzione non può giustificarla. Ferma restando la validità della teoria darwiniana che

[...] nei termini in cui l'abbiamo formulata è da noi accettata in tutte le sue più remote conseguenze; noi ammettiamo cioè che di fronte ad essa ogni teoria di creazioni speciali è insostenibile, e che il mondo organico è sistematicamente uno e continuo.<sup>492</sup> [...] il divario sorge sulla sua interpretazione. Il naturalismo assume che le categorie del mondo meccanico bastano a render ragione dell'evoluzione organica, e che l'idea dell'adattamento all'ambiente può risolversi in quella di equilibratura, l'idea di organismo in quella di sistema o aggregato materiale, l'idea di attività in quella di reazione all'azione di una forza esterna qualsiasi. Forseché la teoria dei movimenti muscolari non si risolve in quella delle leve? Forse che la teoria elettro-magnetica non si applica alle correnti nervose? Forseché le leggi fisiche e chimiche non sono le stesse nel mondo vivente e nell'inorganico?

---

<sup>490</sup> A. Crespi, «La teoria dell'evoluzione nel suo aspetto filosofico», *Il Rinascimento*, fasc. 7-8, cit., p. 100.

<sup>491</sup> E non basta «[...] la geniale ipotesi dell'Ing. E. Rignano sulla natura elettrica del fenomeno biologico stesso [perché...] Per coloro che credono di poter rispondere affermativamente a questo punto, al punto cioè della transizione dal mondo inorganico all'organico, si ha uno dei casi in cui la norma *Natura non facit saltum* subisce un grande scacco; e in cui essa da postulato valido entro certi limiti, diviene, secondo noi, un atto di fede irragionevole, perché proviene dal sostanzializzare come una realtà esistente indipendentemente dal pensiero l'idea di una natura puramente meccanica ottenuta, per dati fini pratici, in seguito a un lungo e delicato processo di astrazione.» Ivi, p. 112.

<sup>492</sup> Che questa accettazione, agli inizi del 900, non fosse ancora del tutto scontata da parte di intellettuali di area cattolica - e che comunque si tentasse di non rifiutare in toto, come avveniva con la parte più conservatrice del cattolicesimo, ma di attutire l'impatto della teoria dell'evoluzione sulla fede - lo testimonia anche un testo del frate psicologo Agostino Gemelli - che cercava, fin da allora, in opposizione alla psicologia di matrice rosminiana invisa alla gerarchia ecclesiastica, di individuare un problematico nesso tra la filosofia neo-tomistica imperante tra i cattolici tradizionalisti e le istanze della psicologia contemporanea la quale si proponeva come scienza sperimentale e autonoma -, *Su di un nuovo indirizzo della teoria dell'evoluzione*, Monza 1905, recensito - a firma C. T. - sul *Rinascimento*, fasc. 2, Anno I 1907, pp. 235-238, nel quale viene formulata l'ipotesi della 'polifilogenesi' secondo la quale si ammette la derivazione delle specie da molte distinte forme primitive. Questa ipotesi, che veniva a quel tempo comunque suffragata anche dai paleontologi, permetteva, secondo Gemelli, di poter contemplare senza contraddizione l'esistenza dell'attività creativa divina. Il tentativo di salvare, per così dire, capre e cavoli è reso esplicito dall'Autore in più passi ripresi dal recensore, secondo il quale però: «[...] la ipotesi della evoluzione monofiletica può intendersi proprio come una ipotesi che si oppone semplicemente a quella della invariabilità [ora...] una volta ammesso che sia «necessario distinguere tra la Fede in un Creatore e la dottrina della invariabilità», una volta riconosciuto che «non ripugna alla Fede cristiana l'ammettere che delle specie siano derivate da altre specie», ci pare che questa derivazione si possa ammettere tanto da un'unica specie originaria primitiva, quanto da parecchie. [...] E che anche l'ipotesi evoluzionistica monofiletica possa accettarsi da un *credente cristiano cattolico apostolico romano*, è stato riconosciuto e dichiarato da preti e frati e persino dai gesuiti.» Ivi, p. 237.

Il fatto è che la teoria organica della evoluzione [...] assume come punto di partenza appunto ciò che vedemmo inesplicabile con le mere categorie astratte del meccanismo: l'organismo con le sue proprietà.<sup>493</sup>

Solo una interpretazione idealistica sarebbe in grado, dunque, di spiegare il problema della continuità tra i diversi stadi dell'evoluzione biologica.

---

<sup>493</sup> A. Crespi, «La teoria dell'evoluzione nel suo aspetto filosofico», *Il Rinascimento*, fasc. 7-8, cit., p. 119.

## Neo-hegelismo e filosofia dell'azione

### 3.1 Croce e il modernismo

Nel *Quaderno 10* sulla filosofia crociata scritto tra il 1932 e il 1935 Gramsci, com'è noto, assimila la funzione di Croce a quella di un «papa cattolico», per le modalità 'egemonizzanti' attraverso le quali si era andata caratterizzando la sua influenza culturale, e per la concezione stessa del ruolo degli intellettuali che egli aveva: «La funzione del Croce si potrebbe paragonare a quella del papa cattolico e bisogna dire che il Croce, nell'ambito del suo influsso, talvolta ha saputo condursi più abilmente del papa: nel suo concetto di intellettuale, del resto, c'è qualcosa di «cattolico e clericale», come può vedersi dalle sue pubblicazioni del tempo di guerra».<sup>494</sup>

Tale funzione, secondo Gramsci, emergeva non tanto dall'insieme del 'sistema' filosofico crociano, quanto da alcuni altri aspetti della sua attività, quelli concernenti Croce: come teorico dell'estetica e della critica letteraria e artistica; come critico della filosofia della 'praxis' e teorico della storiografia; ma «[...] specialmente il Croce come moralista e maestro di vita, costruttore di principi di condotta che astraggono da ogni confessione religiosa, anzi mostrano come si può «vivere senza religione». Quello di Croce è un ateismo da signori, un anticlericalismo che aborre la rozzezza e la grossolanità plebea degli anticlericali sbracati, ma si tratta sempre di ateismo e di anticlericalismo».<sup>495</sup>

Ed allora - si chiede Gramsci - come si spiega l'atteggiamento «ambiguo» di Croce (e dei «crociani») nei confronti del «clericalismo», specialmente nel frangente della campagna antimodernista intrapresa dalla curia romana?

Croce – sostiene infatti Gramsci - sfruttando il suo ascendente sull'ambiente culturale, avrebbe potuto farsi promotore o, per lo meno, dare «il suo nome e il suo patrocinio, a un movimento italiano di Kulturkampf,<sup>496</sup> che avrebbe avuto un enorme importanza storica».

Ma non lo fece. I suoi interventi intorno alle tesi dei «neocattolici», sebbene sporadici, finirono, viceversa, con il facilitare oggettivamente l'azione 'repressiva' della Chiesa, sulla scia degli attacchi costanti, ed anche esplicitamente personali, da parte della *Civiltà Cattolica*.

<sup>494</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, vol. II, p. 1303.

<sup>495</sup> *Ibidem*.

<sup>496</sup> Venne definita con questo termine, come è noto, la battaglia condotta da Bismarck tra il 1871 e il 1879 contro la Chiesa cattolica e il partito cattolico di centro.

E, ancora, perché Croce non diede del modernismo la stessa «[...] spiegazione logica che nella *Storia d'Europa* ha dato del cattolicesimo liberale, come di una vittoria della «religione della libertà», che riusciva a penetrare nella cittadella del suo più acerrimo antagonista e nemico ecc.?»<sup>497</sup>

Nella *Storia d'Europa* (1932), infatti, Croce riconosce al cattolicesimo liberale della prima metà del XIX secolo l'importante funzione di aver «condotto» al liberalismo quei settori cattolici della società italiana meno succubi dell'oscurantismo clericale:

[...] bisognava che l'educazione politica fosse insieme educazione nazionale e italiana, e che per essa si acquistasse coscienza di tutta la storia italiana e della sua linea di svolgimento. E si aprirono e si presero a percorrere nuove vie, prima neppure immaginate; e allora si gettò il seme del cattolicesimo liberale d'Italia, indirizzato all'indipendenza nazionale e alla libertà e agitante ricordi dei pontefici del medioevo che difesero la latinità contro i longobardi e si strinsero in lega coi comuni contro gl'imperatori tedeschi: ricordi e ricollegamenti di grande importanza in un paese cattolico come l'Italia, perché vennero acquistando al liberalismo larghe parti della società che prima erano ostili, gli tolsero il sospetto di antireligioso e anticristiano, ossia di volteriano e materialistico, gli permisero di inserirsi e crescere in zone dove, senza quella conciliazione col cattolicesimo, non sarebbe agevolmente penetrato.<sup>498</sup>

Nello stesso testo, invece, la sua critica del movimento modernista si può dire che rimanga pressoché invariata rispetto alle posizioni dei primi anni del '900:<sup>499</sup> «[...] quando, tra gli ultimi dell'otto e i primi del novecento, sorse impetuoso tra i più colti cattolici, sotto l'efficacia della filosofia e della storiografia laica, il cosiddetto «modernismo», cioè il pensiero contraddittorio di aprire il cattolicesimo alla critica storica pur serbando l'unità e la tradizione della chiesa e l'autorità del pontefice e la forma dommatica, e schivando e protestando di aborrire il protestantesimo, la Chiesa si difese fermamente e gagliardamente nelle sue vecchie e ben munite trincee, e, condannando infine il modernismo con la enciclica *Pascendi* (1907), lo estirpò e gettò al fuoco»<sup>500</sup>

Croce, tuttavia, proseguiva qui sottolineando la levatura intellettuale di molti modernisti: «[...] sebbene quella difesa e vittoria le costasse [*scil.* alla Chiesa] la perdita di buon numero degli ingegni più addottrinati ed eleganti ch'essa possedesse. Ma quella perdita era assai meno grave

<sup>497</sup> A. Gramsci, *Quaderni...*, vol II, cit. 1304.

<sup>498</sup> B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1965<sup>11</sup>, pp. 67-68.

<sup>499</sup> Anche nell'altra sua precedente fondamentale opera storica, *Storia d'Italia* (1928), Croce non si discosta molto dalle sue posizioni di inizio secolo, e ricordando la collaborazione di Gentile – peraltro non nominato – che si era occupato del modernismo nella *Critica*, menziona solo una volta i modernisti per dire che essi «[...] avevano preteso di fare della loro piccola eresia nel seno della Chiesa cattolica un grande rinnovamento di pensiero». B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Adelphi, Milano 1991, p. 320.

<sup>500</sup> B. Croce, *Storia d'Europa...*, cit., pp. 258-259.

rispetto alla perdita della stessa sua ragion d'essere, che sarebbe ineluttabilmente accaduta se essa avesse ceduto o comunque fosse venuta a patti.»<sup>501</sup>

Questa posizione - di differenziare, cioè, il giudizio sul movimento da quello su singoli modernisti - era, forse, meno esplicita durante le fasi concitate dello scontro polemico - che aveva toccato toni di particolare crudezza - che seguì immediatamente la pubblicazione della *Pascendi*, anche se, in forma privata, Croce la manifestava all'amico Casati negli anni della comune collaborazione alla *Voce* di Prezzolini.

[...] a chi gli faceva osservare che la Chiesa, «con l'escludere da sé la parte più intelligente e più modernamente educata del clero e dei cattolici», si depauperava con le proprie mani, ribatteva che «col liberarsi dei modernisti» la Chiesa in effetti si era liberata di gente infida, e ciò non indebolisce ma rafforza le istituzioni» [...] tranne «pochissimi casi», nei quali il modernismo gli era apparso come «una condizione di dolorosa e rispettabilissima perplessità di alcuni animi di nobile tempra [il riferimento, tra altri, a Casati sembra qui certo, anche per l'avvicinamento successivo dello stesso su posizioni 'crociate', e il rapporto di amicizia che legherà lungamente i due], in cui lotta la fede e il pensiero», egli riteneva che quel movimento fosse consistito essenzialmente in un «dilettantismo tra filosofico e religioso..., esercitato da perditempo, che chiacchierano di questi argomenti per moda e celebrano i loro riti in quei templi che sono i caffè» e, «nei restanti casi», in «un tentativo poco scrupoloso di pretacci e fratacci miscredenti e disonesti di restare dentro la Chiesa e goderne i vantaggi economici o volgerne ai loro scopi il potere».<sup>502</sup>

Nello scambio epistolare con Casati, occasionato dal giudizio di Croce nei confronti dell'articolo di Giovanni Boine, *Di certe pagine mistiche*, apparso sulla *Voce* nell'aprile 1911 - nel quale, tra l'altro, lo scrittore ligure rivalutava in modo critico i momenti che avevano caratterizzato l'esperienza modernista -, il filosofo abruzzese, già a quell'epoca, tendeva a distinguere il giudizio sul valore intellettuale e morale di singoli modernisti da quello sull'intero movimento.

Movimento che, nel suo complesso, se rapportato alle «condizioni della vita e dello spirito italiano», non era altro che un «errore storico».

In risposta all'amico milanese che dissentiva per l'accostamento improprio tra modernismo e d'annunzianesimo - Croce non riconosceva ancora, a parere di Casati, la profondità

---

<sup>501</sup> *Ibidem*.

<sup>502</sup> M. Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Einaudi, Torino 1976<sup>5</sup>, pp. 178-179. I brani sono tratti da *La mentalità massonica*, raccolto poi in *Cultura e vita morale*, 1926<sup>2</sup>, p. 148.

dell'«inquietudine conoscitiva», dell'«amore per la verità» e della «sincerità morale che è proprio l'opposto del d'annunzianesimo» di alcuni modernisti<sup>503</sup> -, scriveva:

Lessi l'articolo del Boyne, che mi piacque come tutto ciò che scrive il Boyne, e mi colpì per la sincerità e la commozione che vi sentii dentro. In quel mio giudizio sulle connessioni tra d'annunzianesimo e modernismo avevo l'occhio all'*insieme* del movimento modernistico, messo in rapporto con le condizioni della vita e dello spirito italiano. E, sotto questo aspetto credo di non essermi ingannato. Ma il giudizio sulle singole persone che presero parte al modernismo, non coincide, com'è naturale, con quello generico; e ho sempre riconosciuto che fra esse erano anime seriamente travagliate dal problema religioso e filosofico. Chiarisco il mio pensiero con un esempio. Se alcuno mi domanda che cosa sia quello che ora si chiama *crocianesimo* in Italia, ebbene sono costretto a riconoscere, con mio dolore, che per gran parte è anch'esso – d'annunzianesimo. Soltanto dei dannunziani potevano pensare ad atteggiarsi e proclamarsi (come ha fatto testé il Borgese) a *cavalieri dello Spirito! Lo Spirito a cavallo!* – Ma con ciò mi lusingo che io, almeno, non sono stato mai e non sono dannunziano; e che tale non è il Gentile e alcune altre persone, che io stimo e nelle quali ripongo fiducia.<sup>504</sup>

Qualche anno prima, però, nel maggio 1907, interpellato dalla *Rivista di Roma* nell'ambito dell'inchiesta sullo stato della religione in Italia – se n'è fatto cenno nel precedente capitolo - Croce aveva definito, senza mezze misure, «mediocre» lo sforzo intellettuale dei modernisti che altro non erano se non dei *ritardatari*, «per quanto rispettabili», rispetto all'evoluzione del pensiero laico dai tempi della Riforma protestante.

«Mi sembra che il presente movimento dei neo-cattolici in Italia possa considerarsi sotto due aspetti: l'intellettuale e il sociale. Sotto il primo aspetto, esso ha un'importanza mediocre. Rivela le condizioni di animo di un certo numero di individui che passano attraverso una crisi interiore, la quale fu già vissuta, e in forma grandiosa, dalla società moderna nel periodo che va dalla riforma germanica alla filosofia idealistica. Essi sono perciò veri (per quanto rispettabili) *ritardatarii*; e non aggiungeranno niente di nuovo al patrimonio della scienza e della coscienza umana.»<sup>505</sup>

Il filosofo abruzzese ravvisa comunque, in questa nota, la rilevanza sociale del movimento, anche se – come noterà Gramsci negli anni trenta – non approfondirà mai più di tanto l'analisi sotto questo aspetto nelle sue future opere storiche.

---

<sup>503</sup> Cfr. la voce «Casati Alessandro», a cura di P. Craveri, *Dizionario biografico degli italiani, ad nomen*.

<sup>504</sup> La lettera è del 6 settembre 1911, in B. Croce, *Epistolario. II Lettere ad Alessandro Casati 1907-1952*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1969, pp. 7-8.

<sup>505</sup> *La rivista di Roma*, fasc. X, Anno XI 25 maggio 1907, p. 291.

«Sotto l'aspetto sociale, il fatto è forse più serio. Ma non si può darne giudizio se non si esaminano prima le condizioni dell'Italia e delle sue varie regioni rispetto all'esistenza e all'efficacia del movimento per intendere le varie complicazioni d'interessi che a queste si legano.»<sup>506</sup>

Si può forse giungere a cogliere anche una certa analogia nell'impostazione 'logica' – se così si può dire –, in quel periodo, del giudizio critico di Croce nei confronti dei modernisti in quanto *ritardatari*, con quello rivolto a quei socialisti, «brave persone», che, in quanto anch'essi prigionieri di una forma di «mitologismo» fideistico, non si rendevano conto dell'«illogicità» della loro posizione, essendo il socialismo ormai superato.

Come, infatti, i modernisti dimostravano di non rendersi conto della «[...] vacuità del tentativo, che si è fatto e si va facendo sotto i nostri occhi, di serbare una religione, ossia una verità mitologica, accanto a una storia delle religioni, che sarebbe, per contrario, condotto con ogni libertà mentale e con metodo affatto critico»;<sup>507</sup> o, come scriveva ancora prima nell'articolo, di cui si dirà più sotto, sul *Giornale d'Italia* del 13 ottobre 1907, in risposta a quello di due giorni prima di Salvatore Minocchi, considerando «[...] i neo-cattolici come anime incerte, che si travagliano in un dissidio nel quale non possono restare, e dovranno, di necessità, o andare innanzi o tornare indietro. Ossia, o ricongiungersi, ritardatari, alle schiere dei pensatori non confessionali; o, dopo essersi dibattuti vanamente per qualche tempo, ricadere nel cattolicesimo tradizionale.»<sup>508</sup>

Così i socialisti, non «ciarlatani», non sembrava si fossero resi bene conto della 'morte' del socialismo: «[...] Il socialismo? Credo che sia morto. E credo che converrebbe proclamarne la morte, non foss'altro per impedire a tanti ciarlatani di far finta di crederlo ancora vivo e vegeto, e per togliere molte brave persone dal penoso bivio in cui si trovano, o di rendersi colpevoli di ipocrisia, simulando una fede che non è più nei loro animi, o, se si sottraggono a quest'ipocrisia, di essere accusati come fedifraghi».<sup>509</sup>

---

<sup>506</sup> *Ibidem*.

<sup>507</sup> B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1909<sup>2</sup>, p. 309. Com'è noto – e come avvertiva lo stesso Croce – solo impropriamente si può parlare di questo testo come di una seconda edizione dei *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, memoria presentata all'Accademia Pontaniana ed edita da Giannini, Napoli 1905, pp. 140. Si tratta un testo di pp. 429, dunque, completamente nuovo. Così scriveva nell'Avvertenza all'edizione del 1909: «[...] Avrei potuto ripubblicare quella memoria, facendovi alcune correzioni [...] Ma le correzioni parziali e le aggiunte copiose, mentre avrebbero guastato la compagine del primo scritto, non mi avrebbero lasciato raggiungere quell'esposizione più sicura e piena, che dopo quattro anni di studi e di riflessioni, mi sembra di potere offrire della dottrina logica. [...] Per tale relazione, che mi conveniva dichiarare, del presente volume con la già nota memoria accademica, si vede in quale significato esso si possa dire, e sia detto, «seconda edizione». È una seconda edizione del mio pensiero, piuttosto che del mio libro.» Ivi, pp. VII-VIII.

<sup>508</sup> B. Croce, «Insegnamenti cattolici di un non cattolico. Benedetto Croce a Salvatore Minocchi», *Giornale d'Italia*, 13 ottobre 1907.

<sup>509</sup> Si tratta di un brano di un'intervista di Faleo di Calcedonia a Croce, «La morte del socialismo», pubblicata su *La Voce*, III, n. 6 del 1911; qui tratto da G. Marchetti, *La Voce. Ambiente, opere, protagonisti*, Vallecchi, Firenze 1986, p. 25.

La morte del socialismo, come della religione, erano, probabilmente nella stessa misura, per Croce, l'inevitabile esito a cui portava il superamento, come si dirà più avanti, delle 'fedi', in quanto miti, per mezzo e nella filosofia.

In definitiva - sempre secondo Gramsci - la presa di posizione "ambigua" di Croce nei confronti del modernismo del primo decennio del XX secolo finì paradossalmente per risultare omogenea a quella dei Gesuiti della *Civiltà Cattolica* nel facilitare, appunto, l'emarginazione (perlomeno) 'culturale' del movimento riformatore: «È anche da notare, a proposito di religione, l'atteggiamento equivoco del Croce verso il modernismo: che il Croce dovesse essere antimodernista poteva intendersi, in quanto anticattolico, ma l'impostazione della lotta ideologica non fu questa. Obbiettivamente il Croce fu un alleato prezioso dei gesuiti contro il modernismo».<sup>510</sup>

Il vero motivo Gramsci lo individua nel ruolo stesso di «leader mondiale» della cultura del Croce («papa cattolico»), il quale - sebbene egli stesso abbia inculcato il «[...] principio che in Italia, se si vuole sprovincializzare la cultura e il costume [...] occorre elevare il tono della vita intellettuale attraverso il contatto e lo scambio di idee col mondo internazionale (era questo il programma rinnovatore del gruppo fiorentino della «Voce»),<sup>511</sup> quindi nel suo atteggiamento e nella sua funzione è immanente un principio essenzialmente nazionale.»<sup>512</sup> - può essere considerato l'ultimo «uomo del rinascimento» che esprime «esigenze e rapporti internazionali e cosmopoliti», ma che con i suoi atteggiamenti «olimpici» ha sempre evitato (almeno fino ad allora) che «impegni troppo compromettenti di carattere temporaneo ed episodico» lo coinvolgessero nelle concrete dispute politiche e sociali del Paese:<sup>513</sup> «[...] e la ragione di questa lotta, [i. e. la lotta ideologica contro il modernismo] che tra religione trascendentale e filosofia immanentistica non può esistere un tertium quid ancipite ed equivoco, pare tutto un pretesto. Anche in questo caso appare l'uomo del rinascimento, il tipo di Erasmo, con la stessa mancanza di carattere e di coraggio civile.»<sup>514</sup>

---

<sup>510</sup> A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1304.

<sup>511</sup> Preoccupazione questa che era stata, come si è visto, anche dei redattori del *Rinnovamento*.

<sup>512</sup> A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1303.

<sup>513</sup> Cfr. Ivi, pp. 1302-1303.

<sup>514</sup> Ivi, pp. 1304-1305. Si ricordi che per Gramsci, diversamente da Croce, i modernisti rappresentavano un movimento molto più ampio e 'popolare' ma non disgiunto dalle istanze del cattolicesimo liberale dell'ottocento, anche se si differenziava dagli schemi intellettuali idealistici di quest'ultimo, perché più ancorato, perlomeno nel caso dell'Italia, alle reali condizioni socioeconomiche e religiose del paese: «I modernisti, dato il carattere di massa che era dato loro dalla contemporanea nascita di una democrazia rurale cattolica (legata alla rivoluzione tecnica che avveniva nella valle padana con la scomparsa della figura dell'obbligato o schiavandaro e l'espandersi del bracciante e di forme meno servili di mezzadria) erano dei riformatori religiosi, apparsi non secondo schemi intellettuali prestabiliti, cari allo hegelismo, ma secondo condizioni reali e storiche della vita religiosa italiana. Era una seconda ondata di cattolicesimo liberale, molto più esteso e di carattere più popolare che non fosse stato quello del neoguelphismo prima del 48 e del più schietto liberalismo cattolico posteriore al 48.» Ivi, p. 1304-1305. Garin, com'è noto, rettificherà questa affermazione di Gramsci, sostenendo che il modernismo non nacque come movimento popolare, e, forse, non lo fu mai, non quanto, almeno, lo divenne, successivamente, il Partito Popolare. Cfr. E. Garin, *Cronache...*, cit., p. 63.

Le prese di posizione di Croce e Gentile, dunque, isolarono di fatto i modernisti e, così facendo, facilitarono la campagna contro la ‘modernità’ della curia romana, che ravvisava nel modernismo – come si è detto – nient’altro che una filiazione diretta dall’immanentismo agnostico delle scienze. «L’atteggiamento del Croce e del Gentile (col chierichetto Prezzolini) isolò i modernisti nel mondo della cultura e rese più facile il loro schiacciamento da parte dei gesuiti, anzi parve una vittoria del papato contro tutta la filosofia moderna: l’enciclica antimodernista è in realtà contro l’immanenza e la scienza moderna e in questo senso fu commentata nei seminari e nei circoli religiosi.»<sup>515</sup>

Qualche settimana dopo la pubblicazione dell’enciclica, nella conclusione di un articolo sul *Giornale d’Italia*,<sup>516</sup> Croce non soltanto rileva, ironicamente, l’imprevedibile ‘accordo’ tra le proprie argomentazioni e quelle dell’enciclica, ma fa sua la tesi espressa sullo stesso *Giornale d’Italia* subito dopo l’uscita della *Pascendi*: essere, cioè, quest’ultima ispirata largamente dagli articoli intorno al modernismo che Giovanni Gentile aveva pubblicato sulla *Critica*.

Questo articolo, com’è noto, costituisce uno dei rari momenti nei quali Croce interviene direttamente nella polemica di carattere filosofico-religioso intorno al modernismo rispetto alla quale - e lo dichiara nel testo - egli aveva volentieri delegato il Gentile ad occuparsene fin dalla nascita della *Critica*.

[...] allorché, cinque anni sono, fondai la *Critica*, e il mio amico e collaboratore Giovanni Gentile mi manifestò l’intenzione di occuparsi del movimento neo-cattolico – che allora mi pare non si chiamasse ancora modernismo – io ne fui contento. Il Gentile cominciò con l’esaminare, in uno dei primi fascicoli, i libri del Semeria; e continuò via via fino a quelli notevolissimi, del padre Laberthonnière. E non senza frutti. Il *Giornale d’Italia*, per esempio, ebbe a notare, nel primo annuncio che dette dell’enciclica *De modernistarum doctrina*, che i redattori di questa mostravano di avere studiato attentamente gli articoli della *Critica*: tanto concordavano con essa nelle argomentazioni.

Tollerino i miei buoni amici modernisti, che noi di ciò ci rallegriamo. « Oh! Oh! – diceva, gongolante di gioia, il carnefice di S. M. Ferdinando IV di Borbone nell’impiccare in Piazza del Mercato il patriota e repubblicano monsignor Natale – non mi capiterà un’altra volta, in vita mia, questa fortuna, d’impiccare un vescovo!» -E a noi non capiterà facilmente, un’altra volta, questa fortuna, di essere d’accordo col Papa.<sup>517</sup>

---

<sup>515</sup> *Ibidem*.

<sup>516</sup> B. Croce, «Insegnamenti cattolici di un non cattolico. Benedetto Croce a Salvatore Minocchi», cit. Vi sono riportate in sintesi le medesime posizioni espresse nell’*Estetica*, prima, e nelle altre due opere successive costitutive della Filosofia dello Spirito, la *Logica* e la *Filosofia della pratica* (una quarta parte della Filosofia dello Spirito, *Teoria e storia della storiografia*, costituisce – com’è noto e secondo quanto scrive lo stesso Croce nell’avvertenza alla prima edizione italiana del 1917 – soltanto un approfondimento alla teoria storiografica già delineata in alcuni capitoli della *Logica*. Cfr. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano 2001, p. 9).

<sup>517</sup> B. Croce, *art. cit.*

Qui Croce replicava ad un altro articolo di Salvatore Minocchi, apparso sempre sullo stesso quotidiano due giorni prima,<sup>518</sup> che difendeva i modernisti dalle accuse di tre intellettuali ‘laici’ di spicco, anche se di diversa estrazione, che si erano pronunciati prima – nel caso di Croce – e subito dopo la pubblicazione dell’enciclica papale, e che erano accomunati da un’analoga impostazione della critica al modernismo sulla base di una sostanziale condivisione, o, perlomeno, giustificazione, delle posizioni espresse dalla *Pascendi*: Benedetto Croce - appunto - Andrea Torre ed Enrico Leone.<sup>519</sup>

Il prete casentino<sup>520</sup> - pur precisando di essere «uno studioso che cerca liberamente il vero», di conoscere assai bene la letteratura modernista, ma di non essere un modernista<sup>521</sup> - prende le difese

---

<sup>518</sup> S. Minocchi, «La verità sul modernismo», *Giornale d'Italia*, 11 ottobre 1907.

<sup>519</sup> Andrea Torre: pubblicista, più volte deputato e futuro ministro della Pubblica Istruzione nel secondo ministero Nitti (1920), fece parte (insieme a Vailati, Salvemini, Galletti e altri) della Commissione reale per la riforma degli studi secondari istituita dal Ministro L. Bianchi nel 1905. Su posizioni liberal-radicali. Cfr. G. Vailati, *Epistolario...*, cit. p. 707. Il 18 settembre 1907 pubblicava sul *Corriere della Sera* un articolo nel quale giudicava il modernismo «un razionalismo non arrivato alla completa coscienza di sé» e i cui sforzi per trasformare il cattolicesimo sarebbero stati vani. Enrico Leone, invece, fu uno degli esponenti più rappresentativi, in Italia, del sindacalismo rivoluzionario.

<sup>520</sup> Un efficace ritratto di Salvatore Minocchi, nato a Raggiolo nel Casentino, lo fece Giovanni Papini, pubblicandolo nel 1948 in *Passato remoto*, raccolta di memorie su alcuni personaggi conosciuti nel primo quindicennio del secolo. Dopo un incontro casuale, in treno, l'estate del 1900, l'andò a trovare più volte nella redazione della *Rivista di Studi religiosi* (in via Ricasoli) dove – da tener presente che ancora di modernismo non si parlava, ma, come ricordava Casati a Gallarati Scotti nella sua lettera del 31 luglio 1906, «si notavano dei segni notevoli di risveglio» negli studi di critica storica intorno ai Testi Sacri - «[...] mi ripeteva che la critica biblica dei tedeschi e degli olandesi aveva scompaginato il vecchio sistema cattolico e aggiunse che in Italia e fuori c'erano altri preti che ammettevano quelle teorie ma non avevano ancora il coraggio di professarle. Anche lui, del resto, usava nella sua rivista una certa prudenza: si dava l'aria di confutare qualche opera eterodossa ma intanto esponeva minutamente le nuove idee e così le andava spargendo tra il clero.» G. Papini, *Passato remoto. 1885-1914*, cit., p. 95. Sui tentativi di Minocchi, successivamente alla *sospensione a divinis*, di avvicinarsi agli ambienti filosofici di Firenze, e soprattutto a Gentile, cfr. M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa...*, cit., p. 24 n.

<sup>521</sup> È da tener presente che nel luglio di quello stesso anno alla comparsa del decreto *Lamentabili*, Minocchi dichiarerà al *Giornale d'Italia* l'estraneità degli *Studi Religiosi* - la rivista nata nel 1901, da lui diretta e che nell'ultimo numero di quello stesso 1907 avrebbe cessato le pubblicazioni per un libero atto di obbedienza all'autorità della Chiesa – alle posizioni condannate. Cfr. P. Scoppola, *Crisi modernista ...*, cit. p. 101. Dalle iniziali posizioni attente a mantenere la rivista nell'ambito degli studi, appunto, religiosi e culturali, peraltro, con metodo critico, ma lontano dalla politica, e a cercare di non superare - come si è letto, tra l'altro, nella testimonianza di Papini riportata nella nota precedente - i confini dell'ortodossia ecclesiastica, Minocchi, com'è noto, dopo la sospensione *a divinis* il 23 gennaio del 1908, abbandonerà la veste di sacerdote per approdare successivamente ad un socialismo inteso 'razionalisticamente' come interpretazione ultima dei principi evangelici, dove non trovano posto più né la trascendenza né il concetto di un Dio personale. Cfr. Ivi, pp. 336-338. Sempre Papini ricorda che nel 1908, dopo essere stato scomunicato per non aver accettato il giuramento antimodernista, nell'incontrarlo a Milano ad una sua conferenza sulla *Genesi* - tenutasi all'Università Popolare per l'interessamento, richiesto e ottenuto, di Papini – Minocchi gli confidò che si era deciso, insieme a Semeria e Buonavanti, di «[...] spogliarsi dell'abito talare lo stesso giorno, clamorosamente, pubblicando nello stesso tempo un manifesto che avrebbe dovuto segnare l'inizio di una libera chiesa cristiana, slegata dagli impacci della dogmatica ufficiale, ma che all'ultimo momento gli altri avevano auto paura e s'erano tratti indietro, di modo ch'egli era rimasto solo o quasi a fare quel gesto.» [Particolarmente duro sarà il giudizio su Minocchi di Boine, in una lettera a Casati dell'aprile 1909: «[...] La Lund [*i. e. Ragnhild Lund, svedese, nel 1906 era venuta in Italia per consegnare il premio Nobel a Carducci, diventerà poi, con matrimonio civile, moglie di Romolo Murri*] loda Minocchi. E Minocchi è uno scioccone disonesto.» G. Boine, *Carteggio III...*, cit., p. 215.] Dopo qualche anno, Minocchi finirà per richiedere allo stesso Papini e ad Amendola di fare da testimoni al suo di matrimonio, ottenendo però un rifiuto – «[...] non già che si fosse cattolici osservanti e praticanti ma quella rivolta intellettuale che andava a finire nei letti matrimoniali non ci garbava né punto né poco» - che causò la rottura del loro rapporto. Così conclude Papini: «[...] seguì a scrivere e a stampare libri su libri ma con poca fortuna e vegetò oscuramente, componendo poemi e interpretazioni dantesche. Lo rividi soltanto poco tempo prima della sua morte [avvenuta nel 1943] a Palazzo Strozzi, accasciato, acciaccato e mezzo cieco. Si ricordarono

dei modernisti contro il giudizio<sup>522</sup> dei tre, che i modernisti «[...] repudiano come una solenne ingiustizia», perché, secondo lui, è un giudizio fondato sostanzialmente sopra un equivoco.

Perché quando dicono che i modernisti son fuori dal dogma cattolico, dal quale le loro idee li dividono sostanzialmente, e che son fuori quindi dalla Chiesa ed il Papa fa bene a condannarli e obbligarli ad uscirne, il Torre e il Leone tralasciano, dal punto di vista filosofico, di porre una distinzione fondamentale, alla quale i modernisti tengono invece moltissimo. Ed è, che gli iniziali elementi della fede cattolica – cioè le esigenze o le esperienze religiose naturali in senso cristiano – vanno affatto separate dalla loro particolare interpretazione metafisica, come il pensiero va distinto dalla parola che lo esprime. E pertanto il complesso reale del dogma sarebbe come il pensiero espresso da una data parola, e che rimane immutato passando, come da una ad altra lingua, da questa a quella diversa, superiore, più perfetta espressione metafisica.<sup>523</sup>

La difesa di Minocchi riprende, dunque, il tema ‘centrale’ del movimento modernista – l’esigenza, cioè, di ‘incarnare’ gli assunti dogmatici nella concreta esperienza religiosa del ‘tempo presente’ anche con l’ausilio degli strumenti interpretativi della ragione che esso (il tempo *attuale*) rende disponibili.<sup>524</sup>

L’espressione metafisica non è altro che una forma «accidentale» che muta con il tempo, ma che mantiene una sua tendenza progressiva che mal si coniuga – è il giudizio non espresso di Minocchi che, però, è possibile leggere tra le righe – con il ritorno alla teologia scolastica.

Sembra che, in questo passaggio, Minocchi recuperi le argomentazioni critiche dei direttori del *Rinnovamento* di qualche mese prima, nei confronti proprio di un suo articolo apparso sul primo numero del 1907 degli *Studi Religiosi*, la rivista nata nel 1901, da lui diretta, e che nell’ultimo numero di quello stesso 1907 avrebbe cessato le pubblicazioni.<sup>525</sup>

---

le antiche burrasche ma lo trovai assai mutato anche nel pensiero, sicché la tristezza mia di ritrovarlo in quelle condizioni fu attenuata dalla speranza d’una sua finale salvezza. E infatti mi dissero, poi, che negli ultimi tempi, prima di morire, s’era riconciliato con la Chiesa.» G. Papini, *Passato remoto...*, pp. 96-97 *passim*.

<sup>522</sup> Giudizio sostanzialmente identico nonostante il diverso profilo ideologico dei tre scrittori: la ‘colpa’ dei modernisti era quella di voler aprirsi alle conquiste scientifiche e alla modernità senza abbandonare la Chiesa, «[...] di voler stare in paradiso a dispetto dei santi. [...] Ieri l’altro Benedetto Croce li chiamava, dal punto di vista della scienza moderna, rispettabili ritardatari. Ieri Andrea Torre, nel *Corriere della Sera*, qualificavali per razionalisti fermatisi a metà strada, e approvando il contegno di Pio X li esortava a salire più su, verso la libertà del razionalismo puro. Oggi Enrico Leone torna ad approvare l’Enciclica, e vede in essa per i modernisti da parte del Papa, un monito alla coerenza, sì che una buona volta ei riconoscano di aver travalicato i confini della fede cristiana. Tutti e tre naturalmente si accordano a dire, che la Chiesa cattolica è ormai una cosa rimorta, e che bisogna lasciarla tal qual è a sparire dalla scena del mondo». S. Minocchi, «La verità sul modernismo», cit.

<sup>523</sup> *Ibidem*.

<sup>524</sup> Tesi, com’è noto, di derivazione Tyrrelliana e, ancor prima, Newmaniana.

<sup>525</sup> «Gli scrupoli di un critico cattolico», *Il Rinnovamento*, Anno I, fasc. 4 Aprile 1907, pp. 482-485. In questo articolo, inserito nella *Cronaca di vita e pensiero religioso*, i direttori dichiarano la propria sorpresa per i criteri - «[...] che ci

In quell'articolo Minocchi si dichiarava «lieto e soddisfatto» delle conclusioni della Commissione, perché non si era avuta ancora nessuna dimostrazione piena della tesi che il Pentateuco non fosse di derivazione mosaica «in senso perfettamente cattolico». Al ché i direttori del *Rinnovamento* inevitabilmente ribattono: «[...] La tesi *critica* non è stata svolta fin qui da cattolici. Ma in nome del cielo, questo che monta e che cosa prova? Ma dubita il Minocchi della legge della attrazione universale perché l'ha proposta e provata il Newton protestante? Esistono dunque due critiche? esistono due logiche? Il problema non è di sapere se la tesi critica del Pentateuco sia diffusa tra cattolici o tra protestanti, è di sapere se abbia o no buoni argomenti scientifici in suo favore. [...] Il più bello si è che tra questi critici una volta c'era anche il Minocchi: sicuro ... ed egli lo confessa. Ma poi venne il responso romano ed egli di punto in bianco ha cangiato.»<sup>526</sup>

E, rispetto alla Lettera confidenziale di Tyrrell, questione più delicata e che qui più interessa, Minocchi crede di trovarci delle 'conseguenze implicite' che sono in antitesi con gli insegnamenti dogmatici della Chiesa, tanto da rendere conseguentemente logica una condanna dell'autorità.

«Il punto ove quest'antitesi sarebbe più stridente il Minocchi lo trova nell'ammettere, che fa il Tyrrell, possibile la distinzione fra il dogma immutabile e le forme filosofiche in che il dogma venne espresso e nella comune teologia e nelle stesse definizioni conciliari: possibile la professione di quello anche fuori di queste. [...] Intanto è certo che il dogma cristiano venne qualche volta fissato in forme e formole proprie d'un determinato sistema filosofico. [...] Ma se il dogma poté per secoli sussistere fuori di quelle forme, perché non potrà sussistere ancora? Forse il dogma alleandosi a una forma filosofica la consacra religiosamente?»<sup>527</sup>

Tra gli esempi: il Concilio Viennese che definì l'unione dell'anima e del corpo nell'uomo nei termini dell'ilemorfismo aristotelico; o quando la teologia comune e successivamente il Concilio di Trento definirono tutto il dogma sacramentario in funzione della stessa *materia e forma* scolastiche; oppure l'espressione, per secoli, del dogma escatologico nei termini del sistema

---

fanno strabiliare e specialmente [...] vedendoli adottati da lui.» - con i quali Minocchi esamina nel suo articolo: la corrispondenza Briggs-von Hügel relativa alle ultime vicende della Commissione biblica, pubblicata nel numero del Gennaio 1907 del *Rinnovamento* e che pur di affermare l'autenticità mosaica del Pentateuco - contro la quale, tranne pochi «[...] teologi scolastici che ancora respingono questo risultato, vescovi e preti timorati che ne rifuggono con paura», si erano già pronunciati pressoché tutti gli studiosi di «cose ebraiche» - arrivava a sostenere che, se non direttamente Mosè o gli amanuensi sotto sua dettatura, chi aveva redatto i testi in questione l'avesse fatto sotto le indicazioni e la successiva approvazione dello stesso Mosè; e la *Lettera Confidenziale a un professore di antropologia* di Tyrrell. Minocchi, infatti, con la sua rivista, si era sempre mantenuto cauto nel prendere posizioni nette sulle questioni sollevate dalle vicende di cui sopra. Anzi il suo giudizio nei confronti delle opere di Tyrrell, come si vedrà, sarà quasi sempre negativo (Cfr. P. Scoppola, *Crisi modernista ...*, cit. pp. 94-97). Salvo, però, dopo la sospensione a divinis, dimostrare implicitamente il dissenso con i direttori del *Rinnovamento* per la loro pavidità nel confronto con la curia romana: «[...] L'avverto che Minocchi spera che la sua rivista erediti l'asprezza critica di *Nova e Vetera*. L'ha lasciato supporre ai direttori del *Rinnovamento* ai quali rimproverava la viltà di fronte all'autorità.» Così scriveva, tra l'altro, Tommaso Gallarati Scotti a Romolo Murri in una lettera del 14 novembre 1908, occasionata dalla ripresa da parte di Murri della pubblicazione della *Rivista di Cultura*. Qui in L. Bedeschi, *Due coscienze a disagio...*, cit., p. 110.

<sup>526</sup> «Gli scrupoli di un critico cattolico», *Il Rinnovamento*, cit., pp. 482-483.

<sup>527</sup> Ivi, p. 484.

tolemaico «[...] quando si diceva p. es. che il Cristo ascese *ad coelos*. Poi i cieli crollarono a poco a poco nella mente umana, e la formola materiale restò; ma nessuno ha preteso e pretende che chi reciti questa formula adotti le corrispondenti idee scientifiche».<sup>528</sup>

E qui viene espresso un'altro comune e fondamentale leitmotiv dei modernisti, strettamente connesso con il tema 'centrale' di cui sopra: l'aspirazione al rinnovamento culturale del mondo cattolico comportava anche il contrastare l'egemonia filosofica monopolizzante della neoscolastica. Forse unica eccezione, Romolo Murri, dal quale, sotto questo aspetto, come si vedrà più avanti, direttori e redattori del *Rinnovamento* prenderanno le distanze, proprio nelle settimane successive alla pubblicazione dell'Enciclica *Pascendi*.<sup>529</sup>

Anche se quello del sacerdote marchigiano non poteva certo considerarsi, secondo i rinnovamentisti, come si dirà più avanti, uno 'scolasticismo' ortodosso.

Il Minocchi sa meglio di noi quante anime sono oggi di fronte alla filosofia, alle forme aristoteliche, in uno stato analogo a quello in cui si era già dai tempi di Galileo per le forme tolemaiche: l'aristotelismo è morto in molte anime, morto colla sua *materia* e colla sua *forma*, morto col suo concetto meccanico della *sostanza* e degli *accidenti*. Queste anime sarebbe vano pretendere di ricondurle all'aristotelismo in nome di Cristo; e sarebbe quasi empio il voler sfruttare l'autorità del Vangelo a favore d'una filosofia. Il Cristianesimo ha ben altro e ben meglio da fare che far gli interessi di Aristotele. Ma poiché le categorie aristoteliche per queste anime sono morte, e, cioè, non dicono più nulla, non significano più nulla, è ben logico che le povere anime, non volendo pappagallescamente ripetere la formula del dogma, cerchino per loro conto di ritradursela [...]. È un lavoro individuale, che gli individui avrebbero torto di dare come comune, ma che in nome delle formula comuni si avrebbe torto d'impedire. L'autorità fa bene a tutelare le vecchie formule, ma non può impedire l'elaborazione di nuove.<sup>530</sup>

In una lettera a Pestalozza il religioso toscano rivela, insieme al suo particolare stato d'animo, la contrarietà ed i timori rispetto alla *Pascendi* e alle conseguenze che da essa sarebbero scaturite, soprattutto dopo la lettera di Tyrrell al *Giornale d'Italia*, pubblicata il 26 settembre 1907.

In essa l'abate inglese, da poco 'dimessosi' dalla Compagnia di Gesù e in trattativa per riottenere il *celebret*<sup>531</sup> - cioè la reintegrazione del diritto alle funzioni sacerdotali precedentemente revocatogli: la trattativa, riservata, veniva però pubblicizzata anzitempo ed in modo distorto, sempre secondo il

---

<sup>528</sup> *Ibidem*.

<sup>529</sup> Murri pubblicherà negli ultimi due numeri del 1907 il suo ultimo articolo sul *Rinnovamento*, «L'Enciclica «*Pascendi*» e la filosofia moderna».

<sup>530</sup> *Ivi*, p. 485.

<sup>531</sup> Documento che ogni curia ecclesiastica rilascia al sacerdote in regola con la disciplina e che gli consente di celebrare la messa fuori dalla sua diocesi.

Tyrrell, dalla *Corrispondenza Romana*, periodico vicino alla curia –, esprimeva il suo risentito e sferzante giudizio nei confronti degli estensori dell'Enciclica e dello stesso Pontefice, non ritenuto all'altezza di elaborare l'«arguta» ma «superficiale» analisi in essa contenuta.<sup>532</sup>

[...] «Credevo pioggia, ma non tempesta!» si dice a Firenze, e si può applicare all'Enciclica, che è una sistematica negazione di tutta la scienza moderna. Però io deploro infinitamente la lettera del Tyrrell. Essa ci mette tutti in cattiva luce presso l'autorità, e ci impedisce più che mai di riavvicinarci ad essa, perché essa ci possa capire. Ne sopporteremo un po' tutti le conseguenze di un atto come quello! E poi ha fatto men buone impressione in tutti, perché nessuno dei lettori in genere aveva presenti le ingiurie dall'Enciclica ai modernisti, che avevano provocato le rappresaglie del Tyrrell. La lotta che stiamo combattendo è grave, che Iddio ci aiuti tutti. Quanto a me ho la ferma coscienza di proseguire costantemente la mia via senza eccessi di prudenza (che ormai sarebbero cose di male fede) e senza radicalismo né eccessi di resistenza. Ella vedrà e giudicherà.<sup>533</sup>

Con un altro scritto sulla *Cronaca di vita e pensiero religioso* nel numero Novembre-Dicembre 1907<sup>534</sup> i direttori del *Rinnovamento*, a quel punto ormai orfani di Gallarati Scotti,<sup>535</sup> danno notizia

---

<sup>532</sup> In una seconda lettera pubblicata sullo stesso giornale il 29 settembre difendeva le proprie posizioni, dopo essersi sottomesso all'umiliante disposizione che prevedeva il controllo della sua corrispondenza perché nella forma epistolare, secondo i 'censori' romani, era solito esprimere Tyrrell il suo pensiero per sottrarsi al controllo ecclesiastico, come nel caso della famosa *Lettera a un professore di antropologia* rimasta anonima per qualche tempo e di cui il *Corriere della Sera* svelava il nome dell'autore il 1° gennaio 1906. Sulla *querelle* Antonio Aiace Alfieri scriverà una sua propria lettera al *Corriere della Sera* e concederà un'intervista in qualità di direttore del *Rinnovamento* pubblicata con risalto sul *Giornale d'Italia* in prima pagina: «[...] Mi pare che d'importanza capitale siano due osservazioni del Tyrrell. Prima, l'opposizione che l'Enciclica rileva (e attesta insieme), e tutta in pura perdita, fra il *modernismo* da un lato e la *teoria scolastica* del cattolicesimo dall'altro; assumendo questa gratuitamente (almeno dal punto di vista storico, perché basta pensare che più di dieci secoli di vita cattolica precedono la costituzione della teologia scolastica) come elemento necessario della ortodossia religiosa del cattolico. Secondo, l'ira non trattenuta contro le persone dei modernisti, a cui si attribuiscono, come a strumenti *del nemico dell'uman genere*, le più nere e subdole macchinazioni, le più astute ipocrisie: il che...almeno permette a costoro di rifiutare di riconoscersi nei condannati dall'Enciclica. La lettera del Tyrrel è certo scritta *ab irato*, e dice egli stesso di sentirsi *offeso dalle autorità*. Si ricordi solo che pochi giorni fa la *Corrispondenza Romana* (di cui già il *Rinnovamento* confutò le rivelazioni sulla Lega di Münster) diceva che la S. Sede, con la richiesta di sottomissione da parte del Tyrrell della sua corrispondenza privata alla sorveglianza del superiore diocesano, intendeva solo impedire che il Tyrrell si valesse del sottile artificio di dar forma di corrispondenza ai suoi scritti, come aveva fatto con la *Lettera a un professore di antropologia*, per sottrarsi all'obbligo della revisione ecclesiastica. Quale sdegno non deve avere destato in un'anima retta un tale sospetto!: poiché si sa che l'intervento del Tyrrell fu richiesto in quel caso da un cardinale inglese ora morto, per trattenere nella Chiesa uno di quegli uomini il cui allontanamento troppo rattrista un'anima di pastore; e che la lettera restò ignota per due anni, finché pressioni di amici che pensarono di averne vantaggio in casi analoghi, non riuscirono a farne poche copie che dovevano restare in circolazione privata e confidenziale. È non è arbitrario imputare all'autorità l'opera della *Corrispondenza Romana*, poiché è scelta dalla Santa Sede anche per la comunicazione dei suoi atti più delicati, quali le trattative che da un mese si conducevano, col consenso del Tyrrell, da alcuni suoi amici per la sua reintegrazione nei diritti sacerdotali e per le quali egli era fino disposto limitare la sua libertà di scrittore troppo più che non potesse sembrare conveniente da un punto di vista puramente umano.»

<sup>533</sup> Lettera del 2 ottobre 1907 in «Lettere a Pestalozza», *Fonti e Documenti*, (a cura di F. Turvasi), vol. 3, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino 1974, p. 1087.

<sup>534</sup> «La fine degli «Studi Religiosi»», *Il Rinnovamento*, Anno I, fasc. 11-12 Novembre-Dicembre 1907, pp. 618-621. Questo numero, come testimoniato dall'articolo di Papini del 15 gennaio 1908 sul *Giornale d'Italia*, uscirà, con ritardo, solo la fine del gennaio successivo.

dell'annunciata fine con il numero di Settembre-Dicembre 1907 degli *Studi Religiosi*, e, nello stesso tempo, rispondono a Minocchi che nell'ultimo suo articolo aveva richiamato in causa la rivista milanese per differenziarsi nettamente dalla sua 'prospettiva' religiosa, secondo lui, inoltre, di chiara derivazione tyrrelliana.<sup>536</sup>

L'occasione viene colta dai due giovani direttori del periodico milanese per definire meglio - forse anche rispetto a sé stessi oltre che agli altri - e difendere le proprie posizioni in un momento cruciale della breve storia della rivista: dopo aver manifestato il proprio sincero dispiacere per la fine del periodico fiorentino,<sup>537</sup> essi affermano che la delicata armonia tra la *libertà*, nella ricerca, e l'*ossequio*, necessario ad un cattolico per mantenersi nell'alveo della tradizione plurisecolare della Chiesa, non sempre era stata mantenuta da Minocchi, nonostante i suoi sforzi.

[...] libertà e ossequio; due parole la cui armonia è difficilissimo raggiungere, ma che non va per questo meno tenacemente ricercata. E il Minocchi la cercò sempre lealmente [...] che non la raggiungesse sempre, parve una volta anche a noi e lo dicemmo, non perché stimassimo poco questo sacerdote studioso, ma perché lo stimiamo molto.<sup>538</sup> Su quel dissenso non è davvero il caso di tornare, per quanto il Minocchi insista sulla fine del suo articolo ad accentuare la differenza che lo separa e lo separerà nei suoi lavori futuri [...] dal *Rinnovamento* (a qual proposito egli amabilmente ci dà un direttore spirituale in G. Tyrrell! Aggiungendo così un nuovo nome alla serie dei nostri padri putativi, che è destinata a crescere ancora, come tutte le cose della fantasia). La differenza il Minocchi l'esprima così: "Chi dubita che il *Rinnovamento* non sia diretto da cattolici? Ma a me fa questa impressione, che il *Rinnovamento* si preoccupi principalmente di far progredire nel cattolicesimo la verità del cristianesimo, mentre a me preme di far progredire il cattolicesimo con la verità del Cristianesimo" [...] sottili parole alle quali non manca un fondo di verità.<sup>539</sup>

Ma «la verità più vera», secondo i direttori, è che la veste talare impone a Minocchi *doveri e riguardi* che essi, in quanto laici, non hanno, almeno non nella stessa forma.

---

<sup>535</sup> La sua lettera di commiato verrà pubblicata nella stessa rubrica.

<sup>536</sup> Che Tyrrell rappresentasse per i direttori del *Rinnovamento* una delle personalità di più alto valore intellettuale e spirituale del movimento riformatore e che, a parer loro, avesse subito le più profonde ingiustizie da parte della curia romana, è indubbio. Usciranno nel *Rinnovamento*, con frequenza decrescente a partire dal primo anno di vita della rivista, sei suoi articoli più, come si dirà più avanti, diversi interventi in sua difesa (da ultimo il suo sentito necrologio), a cominciare da un articolo di Tommaso Gallarati Scotti, sul primo fascicolo, che ne descriveva la figura di studioso e uomo di fede.

<sup>537</sup> «Quanti sono in Italia amanti dei buoni studi, condotti con severità di metodo, apprenderanno con dolore la notizia, e più dolenti l'apprendiamo noi che crediamo con tutta l'anima alla importanza specialissima di studi religiosi coltivati severamente e sinceramente dai cattolici. [...] Chi scriverà la storia di questa burrascosa alba del secolo XX, renderà al Minocchi questa testimonianza: essere lui stato se non addirittura il primo, uno dei primi fra noi a levare nel campo cattolico una bandiera di studio sulla quale erano intrecciate le due parole: libertà e ossequio» «La fine degli «Studi Religiosi»», *Il Rinnovamento*, cit., pp. 618-619.

<sup>538</sup> Il riferimento è all'articolo di cui sopra: «Gli scrupoli di un critico cattolico», *Il Rinnovamento*, cit.

<sup>539</sup> «La fine degli «Studi Religiosi»», *Il Rinnovamento*, cit., p. 619.

Il ritiro di Minocchi, per quanto ‘spontaneo’, non può, secondo loro, non essere direttamente conseguenza della «posizione estremamente delicata per non dire impossibile» nella quale veniva a trovarsi la rivista *Studi Religiosi* all’uscita della *Pascendi*.

Comunque, la decisione di cessare le pubblicazioni della rivista e lo stesso dissenso con Minocchi – come quello con Murri – avevano alcuni aspetti positivi: potevano servire, sempre secondo i direttori del *Rinnovamento*, ad invalidare il teorema della *Pascendi* le cui argomentazioni si fondavano sul presupposto che il modernismo fosse un movimento organizzato unitariamente.

L’unità più significativa non è quella di chi istruisce *complotti*, come certa stampa alla ricerca di scandali andava insinuando, ma quella, ben più profonda, di chi, senza derogare ai principi della propria coscienza, sente il bisogno di una ricerca libera e positiva anche in materia religiosa, mantenendo nel contempo salda la fede. Forse il consenso nei confronti di queste istanze non era diffuso perché molti ancora non le avevano correttamente intese, ma probabilmente le avrebbero meglio comprese in un prossimo futuro.

Intanto il dissenso del Minocchi da noi ci duole solo fino a un certo punto. A quella stampa avida di scandali (di qualche cosa bisogna pur vivere in questo mondo), che ha inventato il *complotto modernista*, il dissenso del Minocchi proverà una volta di più (si confronti il dissenso Murri) che il complotto esiste solo nella fantasia di chi lo ha inventato, e degli ingenui che vi hanno creduto. A meno che non si dica dalla stessa stampa che i modernisti fingono il disaccordo, come si diceva prima che erano d’accordo tutti in una diabolica trama. La realtà si è che esistono mote tendenze e bisogni analoghi, esiste uno stato d’animo largamente diffuso, esistono dei metodi scientifici che sono gli stessi per chi vuole studiare davvero, metodi che applicati conducono alle stesse conclusioni. Ciò dà a molti di noi una unità ben più stretta e profonda di quella artificiale e posticcia che è propria dei complotti, e anche una libertà individuale che gli uomini abituati essi a complottare non capiscono in noi. Al Minocchi noi, con animo di fratelli minori che sentono di dovere parecchio al loro fratello maggiore, senza volergli per questo addossare il peso di tutte le loro azioni, auguriamo non una resurrezione, bensì una continuità di operosità buona per lo scopo che certo ci è comune, scopo la cui nobiltà assicura le nostre coscienze oggi e forse domani ci acquisterà il consenso di chi oggi non c’intende (*non ci intende*, ecco tutto): rimettere in pace, ma per davvero, la nostra coscienza religiosa, cristiana e cattolica, con la nostra coscienza scientifica; rimetterle in pace perché nella pace l’una e l’altra vigoreggino di una vita più florida.<sup>540</sup>

Riprendendo l’articolo di Minocchi in difesa dei modernisti, si può, dunque, affermare che per essi la ‘realtà’ del dogma rimane immutata come il significato, il pensiero, di una parola non cambia a

---

<sup>540</sup> Ivi, p. 620.

causa delle ‘traduzioni’ che essa può subire perché l’essenza del dogma è ancorata all’«esperienza religiosa» e alla «volontà della fede nell’uomo».

Parole evidentemente «oscurissime» per il Croce del ‘concetto puro’.

Prosegue Minocchi

La interpretazione metafisica del dogma, oggi vigente nella Chiesa, consiste, è vero, nella teologia scolastica, ma per i modernisti ciò è cosa del tutto accidentale e secondaria, avuto riguardo all’elemento essenziale del dogma, ch’è l’esperienza religiosa e la volontà della fede nell’uomo. Questo carattere accidentale e secondario del dogma i modernisti lo ricavano dalla natura d’ogni metafisica, la quale è una costruzione subiettiva del pensiero umano, fondata sopra i dati dell’esperienza esterna e interna. E l’esperienza necessariamente è variabile secondo i tempi e gl’individui, e per forza procede dall’imperfetto al perfetto continuamente. Il pensiero che ne risulta è l’effetto della totale e complessiva esperienza che la coscienza intelligente ha della vita.<sup>541</sup>

I modernisti sentono di essere ‘integralmente’ cristiani e cattolici perché assumono «[...] per intero nella loro coscienza le esperienze religiose del cristianesimo da Gesù Cristo fino a noi».

Soltanto, non possono aderire ad una interpretazione ‘metafisica’ del cristianesimo che si ripropone nella forma ‘medioevale’ della neo-scolastica, perché, a dispetto delle affermazioni di Croce, la loro esperienza di fede non teme il confronto con metodi, contenuti e strumenti interpretativi della scienza contemporanea: semmai i veri *ritardatari* sono i neo-tomisti.

Essi rivendicano, dunque, la ‘legittimità’ e autenticità della loro fede nella Chiesa in quanto custode del messaggio cristiano delle origini. «[...] Solo vogliono a questi primitivi fondamenti ed elementi della fede cristiana dare un’interpretazione, un’espressione metafisica diversa da quella del Medio Evo che si dice scolastica, e cioè quella dei nostri tempi. E perciò la indulgenza del Croce pei rispettabili ritardatari può forse valere pei neotomisti, che la scienza moderna riportano sulle misure della Scolastica; ma i veri modernisti repudiano il neo-tomismo, e si mettono risoluti sul terreno del sapere positivo contemporaneo.»<sup>542</sup>

Rispetto, poi, alle dichiarazioni di Torre e Leone Minocchi prosegue rimarcando la legittimità del ricorso dei modernisti al metodo positivo, correndo pure il rischio di essere accusati di essere dei «razionalisti fermatisi a metà strada», nel qual caso si dimentica che anche il ‘razionalismo’ è, in ultima analisi, una fede; oppure di non aver prodotto alcun sistema filosofico originale ma di

---

<sup>541</sup> S. Minocchi, «La verità sul modernismo», cit.

<sup>542</sup> *Ibidem*.

aderire, nella sostanza, nonostante i tentennamenti, alla ‘metafisica’ e, dunque, al sistema ‘monistico’ dei positivisti.

Quando il Torre li chiama razionalisti fermatesi a mezza strada, dimentica che il razionalismo e fin lo scetticismo è una fede, perché anch’esso è interpretazione ed espressione metafisica di una base oscura e arcana di elementari esperienze – negativamente religiose, ma disposte sopra la stessa linea della vita – che sorgono dalla coscienza, e situate oltre ogni scienza sono della dimostrazione scientifica il fondamento. È impossibile quindi che i modernisti accettino il razionalismo, poiché hanno previamente accettato il cristianesimo. Volendo esser coerenti, anzi si obbligano a restare nella Chiesa cattolica, giacché il cattolicesimo è anche storicamente parlando, la unica forma sociale del cristianesimo integrale.

E lo stesso ragionamento vale circa le conclusioni di Enrico Leone. Il quale ha l’aggravante di giudicare il modernismo e la Scolastica con qualche inesattezza. Già è chiaro che a torto egli crede i modernisti alieni dal vincolo iniziale del dogma, e così li confonde coi protestanti. Ma quando trova nei modernisti indecisione e paura dell’anatema, egli chiama così solo ciò che essi dicono prudenza e sommissione alla Chiesa. È quando reputa che il modernismo non è un sistema, non ha idea madre, ma ondeggia fra il Comtismo, il positivismo, eccetera, prima di tutto egli confonde il modernismo, che è una fede religiosa, con un dato sistema filosofico; ma poi, altro è dire che il modernismo carichi l’espressione metafisica della sua fede cristiana nei dati della scienza contemporanea, la quale per avventura è anche una fede positivista o monista o spenceriana, altro è dire che esso ondeggi fra l’una o l’altra di queste particolari concezioni dell’universo.<sup>543</sup>

Il modernismo, secondo Minocchi, ha della vita un concetto ‘profondamente’ dinamico «in senso prettamente cristiano» e non statico e perciò malamente si potrebbe limitarlo all’interno di un sistema filosofico, tanto meno di quello rappresentato dalla neo-scolastica, che non è che una delle possibili espressioni metafisiche che cerca di interpretare la fede in Cristo.

E conclude: «[...] Oggi non v’è altra Scolastica viva che quella di San Tommaso: la Scolastica, quindi, di un uomo. E il pensiero di un uomo [...] non può segnare nello spazio infinito che una linea soltanto.»<sup>544</sup>

Croce, chiamato direttamente in causa, replica, sempre sul *Giornale d’Italia* (con l’articolo di cui sopra<sup>545</sup>), riassumendo brevemente il suo pensiero nei confronti dei ‘neo-riformatori’; sintesi dalla quale emerge, però, anche una più generale indicazione sullo ‘statuto’ che assume la religione nella costruzione del suo sistema, proprio in quel periodo in via di formazione.

---

<sup>543</sup> *Ibidem.*

<sup>544</sup> *Ibidem.* Qui forse la differenza tra la neoscolastica e il tomismo, anche di Murri, cfr. di Bedeschi, *Due coscienze a Disagio*, p. 76.

<sup>545</sup> B. Croce, «Insegnamenti cattolici di un non cattolico», cit.

Ferma restando l'ampia delega accordata al Gentile di pronunciarsi anche per suo conto su tali problematiche,<sup>546</sup> Croce, nel suo scritto, non concede nessuna 'via di scampo' alla 'filosofia' dei modernisti, dimostrandone l'illogicità delle pretese *teoretiche* e la mancanza di originalità dell'elemento *pratico*.

Se, sotto il primo aspetto, il modernismo, così come descritto da Minocchi, pretende di distinguere il contenuto reale del dogma dalle sue espressioni metafisiche - le quali stanno rispetto al primo nella stessa relazione 'accidentale' che esiste tra un pensiero e le diverse espressioni linguistiche in cui può essere 'tradotto' - allora non si tratta di altro che di un ragionamento 'sofistico' per uscire da una situazione contraddittoria.

«[...]E, in questo paragone, è il primo e sommo sofisma dei modernisti. Infatti, è verissimo che un medesimo concetto, un medesimo filosofema, può essere tradotto nelle più varie forme di linguaggio, nelle più varie lingue; e di prosa in poesia, o anche in opere d'arte grafica, e perfino in musica (Wagner). *Ma il pensiero metafisico non è linguaggio, non è forma di espressione: è logica ed è concetto.*»<sup>547</sup>

Come un concetto trasformato in un altro concetto non è più lo stesso, così è per il dogma.

«Il concetto, l'universale è in sé, astrattamente considerato, inesprimibile. Nessuna parola gli è propria. Ciò è tanto vero, che il concetto logico resta sempre il medesimo, nonostante il variare delle forma verbali. Rispetto al concetto l'espressione è semplice segno o indizio.» scriveva nell'*Estetica*.<sup>548</sup>

Anche se, dunque, «[...] ragionar bene [...] è esprimersi bene, perché l'espressione è il possesso intuitivo del proprio pensiero logico»,<sup>549</sup> e il concetto coincide concretamente con la sua forma espressiva<sup>550</sup> - per cui «[...] Non vi è un senso vero (logico) delle parole: chi forma un concetto, conferisce egli, volta per volta, il senso vero delle parole» - un concetto (una metafisica) non vale un altro, i concetti, cioè, non sono traducibili in altri concetti.

---

<sup>546</sup> Cfr. il brano finale, sempre dello stesso articolo, riportato sopra.

<sup>547</sup> B. Croce, «Insegnamenti cattolici di un non cattolico», cit. Corsivo nel testo.

<sup>548</sup> B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, G. Laterza & Figli, Bari 1902. Qui dall'edizione Adelphi, p. 55. Anche se un'espressione deve sempre esserci e dipenderà dalle condizioni storiche e socio-culturali: «[...] l'espressione è identica con la rappresentazione, non potendosi concepire né una rappresentazione, che, in qualche modo, non sia espressa, né un'espressione che non rappresenti nulla, ossia insignificante. L'una non sarebbe neppure rappresentazione, e l'altra non sarebbe neppure espressione; e, cioè, questa e quella debbono essere, e sono, tutt'uno.» B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 5.

<sup>549</sup> B. Croce, *Estetica...*, cit., p. 58.

<sup>550</sup> L'espressività, com'è noto, è per Croce il primo dei caratteri fondamentali del concetto (che esso possiede in comune con la rappresentazione): «Il concetto ha il carattere dell'espressività; vale a dire, è prodotto conoscitivo, e, quindi espresso o parlato; non già atto muto dello spirito, quale sarebbe un atto pratico.» Chi non è in grado di esprimere un concetto vuol dire che ancora non lo possiede. Se, volendo fare un esperimento, qualcuno viene invitato ad esprimere il suo pensiero e «[...] si rifiuta e dice che il suo concetto è così profondo che le parole non valgono a tradurlo, si può essere sicuri o che egli si illude di avere un concetto e ha soltanto torbidi fantasmi e mozziconi d'idee; ovvero che il profondo concetto è da lui presentito, è in via di formazione, e sarà, ma non è ancora, posseduto.» B. Croce, *Logica...*, cit., p. 30.

Liberissimi i modernisti di operare tali trasformazioni dei dogmi. «[...] Anch'io uso di questa libertà; e ho trasformato per mio conto e a mio modo il dogma della trinità e quello dell'incarnazione, e molti altri ancora, scoprendo sotto i simboli il nocciolo filosofico e mettendolo in forma razionale. Soltanto che io ho coscienza di essere, facendo ciò, fuori della Chiesa cattolica, anzi fuori di ogni religione; laddove i modernisti si ostinano a professarsi, non solo religiosi, ma cattolici!»<sup>551</sup>

Quest'ultima affermazione di Croce, insieme a quella finale dell'articolo, che rivendica ai saggi di Giovanni Gentile pubblicati sulla *Critica*, come si è detto, il merito di aver suggerito i puntelli teorici agli estensori dell'Enciclica, più di altre determinano una risposta dei rinnovamentisti nella quale non nascondono l'amarezza e l'indignazione - in una nota della direzione, di cui si dirà anche più avanti, ad una lettera aperta, , firmata G. T.,<sup>552</sup> in risposta agli articoli scritti da Murri dopo l'Enciclica in difesa della neo-scolastica, seppure correttamente intesa - per l'infelice contraddizione di essere giudicati e così allontanati dalla Chiesa di Roma, la quale, d'altra parte, accoglieva le argomentazioni di chi si dichiarava apertamente areligioso.

[...] Ci pare che a questi ultimi [*i. e.* i teologi romani] un tale accordo dovrebbe essere motivo di riflessione e di preoccupazione, visto che B. Croce, come è naturale, ancora in questa lettera riafferma di essere non solo fuori dalla Chiesa, ma fuori di ogni religione. [...] Pure, il corrispondente vaticano del *Corriere della Sera* ci avvisava pochi giorni fa della soddisfazione profonda che il mondo clericale romano ritraeva dalla approvazione ai suoi atti della stampa liberale! Già, per chi stima il cattolicesimo una sopravvivenza repugnante allo spirito della civiltà moderna, (e solo ancora tollerabile per la sua pratica, storica funzione di soddisfare a tendenze umane che non sarebbe bene restassero senza uno sfogo avanti che la cultura e la civiltà possano darne un più ragionevole appagamento) la scelta fra modernismo e reazione clericale non si pone nemmeno.<sup>553</sup>

Non ci sono alternative, per Croce: la ragione - sebbene nella forma del pensiero dialettico - coincide con la logica del concetto universale e concreto.<sup>554</sup>

---

<sup>551</sup> B. Croce, «Insegnamenti cattolici di un non cattolico», cit.

<sup>552</sup> «Scolastica o filosofia dell'azione? Sussiste il dilemma?», *Il Rinnovamento*, Anno I, fasc. 9-10 Settembre-Ottobre 1907, pp. 386-393.

<sup>553</sup> Ivi, p. 394.

<sup>554</sup> Logica crocianamente intesa che non è, com'è noto, la logica «formalistica» del sillogismo, né la «logistica» della matematica, né quella induttiva delle scienze naturali, ma quella dialettica di Hegel, riformulata in modo originale, appunto, da Croce: «[...] In una Logica, convenientemente riformata [...] converrà anzitutto stabilire questa verità e trarne tutte le conseguenze: - il fatto logico, il solo fatto logico, è il concetto, l'universale, lo spirito che forma, e in quanto forma, l'universale. E se per induzione s'intende, come si è intesa talvolta, la formazione degli universali, e per deduzione lo svolgimento verbale di essi, è chiaro che la Logica vera non può essere se non Logica induttiva. Ma, poiché più frequentemente con la parola «deduzione» si sono avuti di mira i procedimenti propri della matematica, e con

Non vi sono alternative che non portino direttamente all'agnosticismo e allo scetticismo di positivisti ed empiristi.

«Che se poi, per salvarsi dalla necessaria conseguenza dell'assunto principio, i modernisti simpatizzando (come difatti molti di essi fanno) coi positivisti e coi pragmatisti e con gli empiristi di ogni risma, addurranno che essi non credono al valore del pensiero e della logica, - cadranno di necessità, nell'agnosticismo e scetticismo. Dottrine queste, che se forse sono conciliabili con un vago sentimentalismo religioso, repugnano affatto ad ogni religione positiva.»<sup>555</sup>

Se, invece, i modernisti, con il dare rilievo - come Minocchi ha fatto - all'*esperienza* religiosa, intendono sottolineare l'importanza dell'elemento *pratico* della religione, essi, ancora, sono dei *ritardatari*, perché non tengono conto della raggiunta autonomia nella storia dell'umanità della riflessione etica, che si può riscontrare sia nelle altre religioni che nelle diverse correnti del pensiero laico e che non costituisce, dunque, una prerogativa esclusiva della religione, né, tanto meno, del cattolicesimo.

Ancora il modernismo pretende, secondo il Minocchi, che l'essenza del domma sia «nell'esperienza religiosa e nella *volontà* della fede». Sono parole oscurissime; ma, aiutandomi, per intenderle, di quelle che so del modernismo, credo che con esse si voglia alludere all'elemento *pratico*, che si trova nelle religioni, e che dà ad esse il carattere *morale*.

Se tale è il significato della *volontà* della fede, anche per questo riguardo i modernisti sono fuori del cattolicesimo. Infatti, l'elemento pratico, che si trova nelle religioni, appunto perché *pratico*, non può mai costituir l'essenza di queste; e si ritrova identico presso gli uomini delle più varie fedi religiose e presso i meri razionalisti e presso i materialisti. La storia dell'etica, da San Paolo giù giù fino a Spinoza e a Bayle, ha compiuto un lungo cammino, e combattuto aspre battaglie, per riuscire ammettere in sodo l'*autonomia* dello spirito *pratico*.

Il modernismo, se si appoggia e in quanto si appoggia sull'elemento *pratico* del cristianesimo, si appoggia su un elemento non cattolico, e neppure religioso, ma universalmente umano.

Per queste ragioni io ho sempre considerato i neo-cattolici come anime incerte, che si travagliano in un dissidio nel quale non possono restare, e dovranno, di necessità, o andare innanzi o tornare indietro. Ossia, o ricongiungersi, ritardatari, alle schiere dei pensatori

---

la parola «induzione» quelli delle scienze naturali, sarà opportuno evitare l'una e l'altra denominazione, e dire che la Logica vera è Logica del concetto, il quale, adoperando un metodo che è insieme induzione e deduzione, non adopera né l'una né l'altra come distinte, e cioè adopera il metodo che gli è intrinseco (lo speculativo o il dialettico).» B. Croce, *Estetica...*, cit., pp. 54-55. Altri due caratteri fondamentali del concetto, e suoi propri in esclusiva: l'universalità che ha il carattere «[...] della trascendenza rispetto alle singole rappresentazioni, per la quale nessuna, o nessun numero di queste, è in grado di adeguare il concetto. Un concetto che venga provato non universale, è, per ciò stesso, confutato come concetto»; e la concretezza «[...] vale a dire, che, se il concetto è universale e trascendente rispetto alla singola rappresentazione, è, poi, immanente nella singola e, perciò, in tutte le rappresentazioni. Il concetto è l'universale rispetto alle rappresentazioni, e non si esaurisce in nessuna; ma, giacché il mondo della conoscenza è mondo di rappresentazioni, il concetto, se non fosse nelle rappresentazioni stesse, non sarebbe in nessuna parte: sarebbe in un a l t r o mondo, che non si può pensare e, perciò, non è.» B. Croce, *Logica...*, cit., pp. 30-31.

<sup>555</sup> B. Croce, «Insegnamenti cattolici di un non cattolico», cit.

non confessionali; o, dopo essersi dibattuti vanamente per qualche tempo, ricadere nel cattolicesimo tradizionale.<sup>556</sup>

La «Risposta a Benedetto Croce» di Salvatore Minocchi arriverà, sempre sul *Giornale d'Italia*, il 30 ottobre.<sup>557</sup>

Schematizzando i due principali motivi – di cui sopra - per cui, a suo avviso, Croce continuava a «combattere» i modernisti - il primo relativo alla teoria di una «trasformazione metafisica» dei dogmi che mina la loro stessa ragion d'essere 'cattolici'; il secondo che riguarda il carattere «pratico» al quale essi riducono la loro religione e che, in quanto tale, non può considerarsi esclusivo del cattolicesimo e neanche della religione in senso lato -, afferma che il filosofo abruzzese avrebbe ragione di insistere nella sua accusa se il modernismo (come il cattolicesimo tradizionale) fosse una filosofia e non una fede religiosa come, invece, esso è.

Ed essendo una fede - che pretende di «spingersi oltre tutte le esigenze di un sistema filosofico» -, solo impropriamente il modernismo è traducibile in formule filosofiche, tanto che può giungere ad interpretare la stessa fede con spunti di riflessione tratte da filosofie diverse ma che potrebbero essere 'filosoficamente' in contraddizione.

«[...] Mi pare che il Croce avrebbe ragione, se il modernismo e il cattolicesimo tradizionale fossero una data filosofia e non pretendessero invece di spingersi oltre tutte le esigenze di un sistema filosofico. Ma torno a ripetere che, invece, ambedue queste forme di vita cattolica, la tradizionale e la modernista, sono una fede religiosa: e questa non ha con la filosofia che attinenze provvisorie o per lo meno non necessarie, tanto che può fino interpretare se stessa con formule tratte dalle filosofie, ma che sono filosoficamente contraddizioni in termini.»<sup>558</sup>

Rispetto all'affermazione di Croce del carattere universale dell'etica che, pertanto, non può costituire un'esclusiva prerogativa delle religioni e tanto meno di una sola di esse, Minocchi – con la premessa che la vita religiosa, per i modernisti, presenta nella realtà «come un inscindibile complesso quattro momenti diversi»: la iniziale esperienza del sentimento religioso che determina la volontà di credere; le primitive espressioni 'simboliche' della fede, «[...] unite ad essa come per esempio [...] la parola al pensiero»; la rappresentazione metafisica di queste prime espressioni simboliche; e, infine, l'agire morale sulla base delle rappresentazioni metafisiche che danno «[...]

---

<sup>556</sup> *Ibidem.*

<sup>557</sup> S. Minocchi, «Religione e filosofia secondo i modernisti. Risposta a Benedetto Croce.», *Il Giornale d'Italia*, 30 ottobre 1907.

<sup>558</sup> *Ibidem.*

alla volontà agente una bussola d'orientamento [...] verso l'acquisto della vita eterna»<sup>559</sup> - ribatte che, per quanto riguarda le forme 'specifiche' dell'etica, ogni «concezione dell'universo e della vita», e quindi ogni religione, ha un suo particolare indirizzo etico, e così è del cristianesimo.

È evidente, dunque, come dal Vangelo la coscienza cristiana tragga un principio direttivo dell'agire morale assolutamente proprio, distinto da ogni altra concezione dell'Essere o da ogni altra religione. «[...] Chi tenesse per regola d'agire principi siffatti e poi negasse d'esser cristiano, farebbe come chi viaggiando per l'America, protestasse di non essere diretto verso il paese scoperto da Colombo.»<sup>560</sup>

Di fronte a questi principi etici che costituiscono l'originalità e l'essenza del cristianesimo le 'rappresentazioni metafisiche' hanno, per i modernisti, solo un valore secondario.

Sono parti accessorie, frutto del pensiero discorsivo, che tenta di interpretare la realtà viva ed attiva della fede nel miglior possibile modo, usufruendo i dati, passeggeri e variabili per natura, della scienza contemporanea. Soggiungono i modernisti, che si dà così poca importanza, come scopo finale, al lato filosofico delle rappresentazioni metafisiche del dogma, da riuscir ad esprimere la verità dogmatica con formule che filosoficamente considerate sono mere contraddizioni in termini: tali, la trinità di ipostasi nell'unità della sostanza di Dio; dualità di natura ed unità di ipostasi in Cristo; specie prive di sostanza nell'eucaristia, e simili.<sup>561</sup>

E, per un verso, non è vero - «[...] né il Croce consentirebbe certo di asserirlo» - che i modernisti, secondo Minocchi, affermano che basti leggere il Vangelo per persuadersi che i dogmi possono vivere senza 'rappresentazioni metafisiche'; né, per altro verso, che quelle particolari interpretazioni metafisiche del cattolicesimo tradizionale, come la neoscolastica, sono erranee perché non aderenti, sostanzialmente, allo spirito del cristianesimo.

Solo, i modernisti riconoscono che queste interpretazioni 'discorsive' del dogma, non sono che «rimasugli» di una scienza, greca o scolastica, che non è più la nostra.

E, in questo senso, «[...] i neo-cattolici pensano che nella realtà della sua vita la Chiesa sia stata modernista prima assai che esistessero i modernisti d'oggi. Non ha essa infatti, dicono, trasformate le forme del dogma metafisiche non solo, ma sino le prime simboliche espressioni più vicine che mai all'essenza del dogma stesso?»,<sup>562</sup> come, ad esempio, per il concetto di redenzione e di vita eterna che nella Chiesa primitiva era strettamente legato alle attese millenaristiche; oppure rispetto all'evoluzione della concezione dell'inferno, per cui oggi esso è considerato uno 'stato' e non più

---

<sup>559</sup> «[...] Se pesiamo il valore di ciascun momento, il primo e il quarto risultano di essenziale importanza a caratterizzare una data religione; il secondo ha talvolta importanza uguale al primo, talvolta no, e allora è capace di decomporre in diversi elementi per ascendere ad espressioni più perfette; il terzo ha valore transitorio, e varia secondo le esigenze della scienza umana, continuamente perfettibile e ascendente dall'inferiore al superiore.» *Ibidem.*

<sup>560</sup> *Ibidem.*

<sup>561</sup> *Ibidem.*

<sup>562</sup> *Ibidem.*

un luogo: «[...] Tutti diciamo nel Credo, che Gesù discese all'inferno, e l'antica Chiesa credette sempre che l'inferno fosse situato sotto terra.»<sup>563</sup>

---

<sup>563</sup> *Ibidem.*

### 3.2 Religione e filosofia in Croce

La breve diatriba sul *Giornale d'Italia* tra Croce e Minocchi, pur non coinvolgendo direttamente la rivista dei rinnovatori milanesi, ci fornisce, per così dire, lo schema teoretico dal quale si dipanano, per articolarsi però diversamente, anche le argomentazioni di e *versus* Gentile, la cui polemica diretta con redattori e collaboratori del *Rinnovamento*, come si vedrà più avanti, sarà invece più esplicita.

Croce non si curò di rispondere direttamente alla replica di Minocchi, probabilmente, per diversi motivi.

Tra questi, come si è detto, la scelta che fosse Gentile ad occuparsi del modernismo come era accaduto e come stava, in quel periodo, avvenendo attraverso le polemiche dirette sulla *Critica* con alcuni autori che delle istanze del movimento rinnovatore prendevano le difese sui due più importanti periodici 'modernisti' italiani, *Nova e Vetera* di Buonaiuti,<sup>564</sup> e il *Rinnovamento*.

Poi anche perché era consapevole che, probabilmente, la vicenda del modernismo poteva considerarsi conclusa dopo la pubblicazione della Pascendi: «[...] per lui la questione modernista, se pur mai ne aveva avuta, ormai che l'enciclica l'aveva risolta, non poteva avere più importanza. Ma in quasi tutte le sue opere posteriori, trattando della religione, ricorderà con stizza i modernisti».<sup>565</sup>

E, infine ma non ultimo per importanza, verosimilmente, - e direttamente connesso con il motivo precedente - la certezza da parte di Croce che fossero le sue stesse opere, con le quali si andava in quell'epoca definendo la Filosofia dello Spirito, a fornire una risposta (non rispondendo) implicita a Minocchi e ai modernisti sull'irrelevanza filosofica, 'pratica' e finanche religiosa del loro tentativo di rinnovamento, proprio per il ruolo, per così dire, marginale che la concezione della religione - almeno di tutte le religioni positive e 'rivelate' - assumeva nel suo sistema.

Già nell'*Estetica* del 1902, com'è noto, oltre ai quattro gradi - arte, filosofia, economia ed etica - nei quali si esplica la duplice attività dello spirito, teoretica e pratica,<sup>566</sup> Croce non ammette altre possibili forme.

---

<sup>564</sup> Che, però, com'è noto, durerà soltanto per il 1908.

<sup>565</sup> M. L. Barbera Veracini, «Gentile e Croce di fronte al modernismo», in *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. XLVIII, 1969, p. 531. Per le espressioni di «stizza» il riferimento è, soprattutto, alla *Storia d'Italia*, nel brano citato sopra nella n. 6; ma, come si è visto, nella *Storia d'Europa* il suo giudizio non cambia di molto.

<sup>566</sup> Croce, com'è noto, ammette quattro gradi che si svolgono nelle due attività fondamentali dello spirito, quella teoretica (arte e filosofia) e quella pratica (economia ed etica): l'arte è conoscenza intuitiva del particolare, la filosofia conoscenza logica o dell'universale, l'economia volizione del particolare, la morale volizione dell'universale. La vita dello spirito si svolge circolarmente: ripercorre, arricchito ogni volta dalle precedenti circolazioni, incessantemente le sue forme (momenti) fondamentali: l'arte condiziona la filosofia e le fornisce, con il linguaggio, il mezzo della sua espressione; la conoscenza filosofica condiziona l'attività pratica e nella forma pratica il momento economico, con l'efficacia dell'azione, condiziona il momento etico che dirige la volontà e l'azione a fini universali. «Il doppio grado, estetico e logico, dell'attività teoretica ha un importante riscontro [...] nell'attività pratica. Anche l'attività pratica si

In questo schizzo sommario che abbiamo dato dell'intera Filosofia dello spirito nei suoi momenti fondamentali, lo spirito è concepito, dunque, come percorrente quattro momenti o gradi, disposti in modo che l'attività teoretica stia alla pratica come il primo grado teoretico sta al secondo teoretico e il primo pratico al secondo pratico. I quattro momenti si implicano regressivamente per la loro concretezza: il concetto non può stare senza l'espressione, l'utile senza l'una e l'altro, e la moralità senza i tre gradi che precedono. [...] Una quinta forma di attività dello spirito non esiste. Sarebbe agevole andare mostrando come tutte le altre forme o non abbiano carattere di attività o siano varianti verbali delle attività già esaminate o fatti complessi e derivati, nei quali le varie attività si mescolano e si riempiono di contenuti particolari.<sup>567</sup>

Il diritto, la 'socialità', la tecnica e la storia non sono concetti semplici e quindi irriducibili, ma 'complessi', che, pertanto, non possono costituire alcuna forma ulteriore originaria dello spirito.

Così è per la religione la quale è sì 'conoscenza', dunque attività teoretica, che non si distingue, però, dalla filosofia se non per la sua 'imperfessione' e 'inferiorità' rispetto a quest'ultima nella quale, è destinata, per così dire, a dissolversi perché viene dalla essa «superata e inverata».

In questo senso la Filosofia, in quanto costituisce il nostro patrimonio di conoscenze, è la nostra forma più alta di religione:<sup>568</sup> «[...] la religione è, in verità, conoscenza, e non si distingue delle altre forme e sottoforme di questa, perché, a volta a volta, è espressione di aspirazioni e d'ideali pratici (ideali religiosi) o racconto storico (leggenda) o scienza per concetti (dommatica). Perciò può alla pari sostenersi, e che la religione venga distrutta dal progresso della conoscenza umana, e che essa persista sempre in questa. Religione era tutto il patrimonio di conoscenze dei popoli primitivi: il nostro patrimonio di conoscenze è la nostra religione. Il contenuto si è mutato, migliorato, affinato, e muterà e migliorerà e si affinerà ancora in futuro; ma la forma è sempre la medesima.»<sup>569</sup>

Se la religione è un'attività teoretica, però, imperfetta, non si comprende, allora, come essa possa coesistere con la filosofia.

Coerente, allora, la Chiesa cattolica nel non accettare nessun tipo di produzione teorica che sia in contrasto con la sua dottrina.

---

partisce in un primo e secondo grado, questo implicante quello. Il primo grado pratico è l'attività meramente utile o economica; il secondo, l'attività morale. L'Economia è come l'Estetica della vita pratica; la Morale, come la Logica.» B. Croce, *Estetica...*, cit. p. 70.

<sup>567</sup> Ivi, pp. 78-79.

<sup>568</sup> In modo più esplicito, come si vedrà, nella *Logica*, «la filosofia è la vera religione». B. Croce, *Logica...*, cit. p. 309.

<sup>569</sup> Ivi, pp. 80-81.

«Coloro che accanto all'attività teoretica dell'uomo, alla sua arte, alla sua critica, alla sua filosofia, vogliono serbare una religione, non sappiamo poi a quale uso se ne varrebbero. È impossibile conservare una conoscenza imperfetta e inferiore, quale è la religiosa, accanto a ciò che l'ha superata e inverata. Il cattolicesimo, sempre coerente, non tollera una scienza, una storia, un'etica in contraddizione con le sue concezioni e dottrine.»<sup>570</sup>

Meno coerentemente i «razionalisti» - vale a dire i modernisti,<sup>571</sup> termine, quest'ultimo, coniato dalla *Civiltà Cattolica* soltanto a partire dal 1904 - pretendono di mantenere, con pari dignità, ambedue le forme di conoscenza.

Atteggiamento questo che, secondo Croce, non è altro che una conseguenza di un'altro «culto superstizioso», quello nei confronti delle scienze naturali.

Naturalismo, materialismo e positivismo costituivano, quindi, per il filosofo abruzzese, la causa scatenante del prodursi di quel revival mistico-religioso a cui si assisteva in quegli anni a cavallo del secolo, e che si rivelava anche nella forma del 'razionalismo' modernista.

[...] Meno coerenti, i razionalisti si dispongono a fare un po' di largo nelle loro anime a una religione, ch'è in contraddizione con tutto il loro mondo teoretico. Queste smancerie e tenerezze religiose dei razionalisti ai nostri tempi derivano, in ultima analisi, dal culto superstizioso, che si è prodigato alle scienze naturali. Identificata a torto la Scienza con le cosiddette scienze naturali, era da prevedere che si sarebbe dovuto chiedere il completamento alla religione: quel completamento di cui lo spirito dell'uomo non può far di meno. Al materialismo, al positivismo, al naturalismo noi siamo, dunque, debitori di questa malsana, e spesso non ingenua, rifioritura di esaltazione religiosa, che è roba da ospedale quando non è roba da politici. La filosofia toglie ogni ragion d'essere alla

---

<sup>570</sup> *Ibidem.*

<sup>571</sup> Nell'*Estetica* «[...] si parla ancora [...] di razionalismo religioso e non di modernismo; ma il Croce non vedeva in ciò davvero troppe differenze!» M. L. Barbera Veracini, *art. cit.*, p. 530 n. «Nel senso stretto e storico [...] il termine *modernismo* è apparso in Italia all'inizio del 1904 e ha ricevuto la sua consacrazione dall'enciclica *Pascendi* nel 1907.» É. Poulat, «Panorama internazionale della crisi modernista», in *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di G. Rossini, cit., p. 6. L'appellativo usato dal Croce, riprodotto da Varisco nel suo primo articolo per il *Rinnovamento*, costituirà, come si dirà più avanti, uno degli elementi nella diatriba tra quest'ultimo e Gentile. L'accusa di 'razionalismo' - con la variante 'intellettualismo' - era, comunque, in quell'epoca, una costante nelle polemiche filosofiche che non risparmiava pressoché nessuno (tranne forse i pragmatisti): razionalisti i neo-hegeliani e i neo-scolastici per i modernisti (ma anche per i giovani pragmatisti del *Leonardo* - escluso, come si vedrà più avanti, Prezzolini); razionalisti erano i modernisti e i positivisti, come si è visto, per Croce, ma anche per Padre Rosa e gli estensori dell'Enciclica *Pascendi*, nonché per Andrea Torre nel già citato articolo di approvazione all'enciclica sul *Corriere della Sera* del 18 settembre 1907 (cfr. sopra alla nota 25). Alle affermazioni di quest'ultimo i direttori del *Rinnovamento*, dopo averne riportato l'opinione, replicavano: «[...] L'aver fissato poi il carattere volontaristico delle tendenze filosofiche dei «modernisti», riesce ad illustrare altre parole di uno fra i giudici più favorevoli all'enciclica (Andrea Torre [...]): «Coloro che vorranno rimanere nella Chiesa non potranno pretendere di essere modernisti e cattolici insieme; saranno più semplicemente cattolici secondo la tradizione e la logica della Chiesa. Il razionalismo e con esso il modernismo - che è un razionalismo non arrivato a piena coscienza di sé - è un'altra cosa. Per un dottore in filosofia, che caratterizza il «modernismo» cattolico come razionalista proprio in confronto al conservatorismo scolastico, non c'è male! È facile dedurne quale autorità abbia il suo giudizio espresso poco sopra» Nella N.d.D. che segue l'articolo «Scolastica o filosofia dell'azione? Sussiste il dilemma?», *Il Rinnovamento*, cit., p. 394. Và comunque tenuto presente che l'epiteto usato da Croce coinvolgeva, per così dire, con ampio spettro, tutti i positivisti più o meno in crisi cui si è fatto cenno nel precedente capitolo.

religione, perché le si sostituisce. Quale scienza dello spirito, essa guarda alla religione come a un fenomeno, a un fatto storico e transitorio, a uno stato psichico superabile.<sup>572</sup>

Semberebbe questa stessa di Croce una concezione della religione, se non di stampo ‘positivista’, perlomeno neo-illuminista.<sup>573</sup>

Tuttavia, in quei primi anni del secolo, prioritaria era, in definitiva, per Croce, la battaglia nei confronti degli ultimi ‘residui’ del positivismo per il valore assoluto che i suoi esponenti attribuivano alle scienze empiriche.<sup>574</sup>

E per quanto il modernismo non fosse ancora stato, all’epoca dell’*Estetica*, per così dire, ‘identificato’ come un movimento pressoché unitario – a farne una corrente di pensiero ‘organica’ così come descritta dall’enciclica *Pascendi*, concorsero sensibilmente, come si è detto, lo stesso Croce e Gentile, a dispetto di molti modernisti, tra i quali i redattori del *Rinnovamento* -, erano palesi i tentativi in ambito cattolico di ‘conciliazione’ politica, nei nuovi termini democratici, e di adozione del metodo storico-critico per gli studi biblici.

In questo senso l’analisi di Gramsci sembra comunque render conto<sup>575</sup> del fatto che Croce abbia visto, se non ancora nel modernismo come movimento unitario, ma già nei suoi prodromi, una prospettiva filosofico-culturale che, in questo non diversamente da quella pragmatista, era in netto contrasto con quella che i neo-idealisti andavano costruendo, proprio per il tentativo dei riformatori di *ri-conciliare* non solo religione e democrazia, ma anche scienza e fede.

In effetti, l’avversione del Croce per il modernismo e la soddisfazione che egli non celò quando esso venne condannato dalla Chiesa, risentirono molto della sua ostilità verso quel razionalismo positivista e «quella scienza moderna» contro i quali, come ha giustamente osservato Gramsci, furono in realtà, diretti gli strali dell’enciclica antimodernista. Agli occhi del filosofo idealista, del *leader* dell’alta cultura borghese italiana, la condanna inflitta al modernismo non poté infatti non rappresentare un fiero colpo inferto, sia pure da un alleato dichiarato occasionale ed «esteriore», ad uno dei più pericolosi tentativi manifestatisi negli anni immediatamente successivi alla reazione antipositivista, di venire a compromessi e di conseguenza ad onestare quella «cultura mezzana», nutrita di darwinismo

---

<sup>572</sup> B. Croce, *Estetica...*, pp. 81-82.

<sup>573</sup> Su questa linea l’opinione di D. Settembrini, *Storia dell’idea antiborghese in Italia (1860-1989)*, Laterza, Bari 1991. cfr. A. Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Angeli, Milano 2001, p. 22 e n.

<sup>574</sup> Croce, com’è noto, elaborerà compiutamente la dottrina che nega valore teoretico alle scienze – pseudoscienze - successivamente nella memoria presentata all’Accademia Pontaniana, *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, del 1905, e quindi, nella *Logica come scienza del concetto puro* del 1909; ma già nell’*Estetica* colloca le scienze positive nella sfera economico-pratica dell’intelletto, il quale non può che operare sulla base di ‘pseudoconcetti’.

<sup>575</sup> Anche se, come afferma Garin, Gramsci non aveva esatta cognizione delle reali dimensioni del movimento modernista. Negli studi successivi sul fenomeno modernista è comunque emerso che la diffusione di quelle istanze era, soprattutto nel clero, più consistente di quanto si potesse supporre intorno agli anni cinquanta dello scorso secolo, periodo nel quale Garin pubblicava le sue *Cronache*.

e di democratismo, propria della mentalità positivista, che da tempo egli aveva denunciato come alimentatrice di tendenze illusorie quanto distruttive dell'unità sociale e negatrici di quel sentimento di fidente «sottomissione al tutto» nel quale [...] egli riteneva che la saggezza popolare e la morale della religione tradizionale avessero anticipato la suprema verità dell'etica speculativa, da lui testè innalzata a dignità concettuale.<sup>576</sup>

Se la Chiesa cattolica si avviava a «diventare, poco per volta una superstizione popolare, come il paganesimo nei suoi ultimi tempi», bene si comprende anche il 'paradossale' accordo con la gerarchia ecclesiastica: tra il cattolicesimo e l'idealismo (crocianamente inteso) che l''inverava' e che era la nuova 'religione umana' e non religione dell'umanità, *tertium non datum*.

Nella sua *Logica*, che andava in quel periodo ri-elaborando e che sarebbe uscita nel 1909,<sup>577</sup> la religione non era altro, infatti, come si è detto, che un «altro nome» per dire *mito*.

Ma, al contrario di quanto si possa comunemente pensare, il mito, per Croce, non appartiene alla forma dell'arte, bensì a quella teoretica della filosofia, non è «fantasia poetica»; esso è un ibrido che in parte partecipa della fantasia ma che è costituito «intrinsecamente» da un giudizio logico, per quanto errato, non puro, perché 'contaminato' dalla rappresentazione.

Che cosa dunque si chiama mito? Una semplice fantasia poetica e artistica, no, di certo. Il mito include un'affermazione o giudizio logico, e, per questo appunto, può essere considerato come affermazione ibrida, semifantastica ed erronea. [...] l'affermazione logica non sta nel mito come qualcosa di estrinseco, al modo stesso di una favola o immagine che sia posta a significare un dato concetto, dichiarandosi, più o meno apertamente, la diversità dei due termini e l'arbitrarietà della relazione, che si pone tra essi. In questo caso non si ha mito, ma allegoria. Nel mito, invece, il concetto non è staccato dalla rappresentazione. Senonché, non si compenetra in modo logico, come nel giudizio singolare e nella sintesi a priori: la compenetrazione è ottenuta per arbitrio, e pur si dà come necessaria e logica. Al posto dei concetti, che dovrebbero illuminare i fatti singoli, si pongono rappresentazioni [...] La filosofia diventa raccontino, novellina, favola; e favola diventa la storia, la quale non è più storia, perché priva dell'elemento logico necessario a costituirlo.<sup>578</sup>

La religione assume la stessa forma del mito perché partecipa - nel caso delle religioni rivelate - della medesima «contraddizione logica del mitologismo: l'affermazione dell'universale come mera rappresentazione, e questa asserita come verità universale in forza di un fatto contingente, di una

---

<sup>576</sup> M. Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce...*, cit., pp. 179-1180.

<sup>577</sup> Cfr. *supra* n. 13.

<sup>578</sup> B. Croce, *Logica...*, cit. pp. 305-306.

comunicazione, che dovrebbe essere provata e pensata e, invece, è presa arbitrariamente, come principio di prova e come equivalente o superiore a un atto di pensiero.»<sup>579</sup>

La religione, comunque, non può essere fatta rientrare nei canoni dell'attività 'pratica', che di per sé è «muta e alogica».

Essa è «fatto teoretico» che non si distingue dalla filosofia se non come 'errore' che la filosofia stessa ha il compito di rettificare.

È la filosofia, sostanzialmente, la *vera* religione.

Il mitologismo è l'errore religioso. Contro questa tesi, si è obiettato variamente, [...] che la religione è cosa non teoretica ma pratica, e, perciò, non ha a che vedere col mito; [...] Ma, contro le obiezioni, bisogna mantenere, anzitutto, che la religione è fatto teoretico, non essendovi nessuna religione senza affermazione: l'attività pratica, per nobilissima che si pensi, è, sempre, un operare, un fare, un produrre, e, in quanto tale, è muta e alogica. [...] Essendo, dunque, la religione identica al mito, e non distinguendosi il mito dalla filosofia per nessun carattere positivo, si bene soltanto come una filosofia fallace da una filosofia vera e l'errore dalla verità che lo rettifica e contiene, si deve affermare che la religione, in quanto verità è identica alla filosofia; o, come si potrebbe anche dire, che la filosofia è la vera religione. A questo risultato mette capo tutto il pensiero antico e moderno circa le religioni, le quali si sono sempre disciolte nelle filosofie.<sup>580</sup>

Decisamente vano, dunque, come si è già visto, il tentativo di mantenere una religione accanto ad una storia della stessa condotta con autentico metodo critico: «[...] poiché la filosofia coincide con la storia, e religione e storia religiosa sono il medesimo [...] si vede, da ciò, la vacuità del tentativo, che si è fatto e si va facendo sotto i nostri occhi, di serbare una religione, ossia una verità mitologica, accanto a una storia delle religioni, che sarebbe, per contrario, condotta con ogni libertà mentale e con metodo affatto critico. Questo, che è uno degli indirizzi del così detto m o d e r n i s m o, è condannato, come contraddittorio e illogico, dalla filosofia non meno che dalla Chiesa cattolica. La storia delle religioni è parte integrante della storia della filosofia, e inseparabile da essa come l'errore dalla storia della verità.»

Quando essa persiste nell'errore', perché «non si scioglie nella filosofia», è costretta a ricorrere al «filosofismo», cioè la teologia che produce «concetti vuoti».

«Ma il destino di ogni forma di errore è l'impossibilità di perdurare innanzi alla luce della verità».<sup>581</sup>

---

<sup>579</sup> Ivi, p. 309.

<sup>580</sup> Ivi, 308-309.

<sup>581</sup> Ivi, 309-310 *passim*.

Tuttavia, la superiorità teoretica della filosofia rispetto alla religione non avrebbe dovuto e non poteva tradursi in un atteggiamento di dispregio nei confronti di quest'ultima da parte dell'idealismo, che della filosofia rappresentava il momento più alto.

Nella *Filosofia della pratica* del 1908, valutando la religione nel suo aspetto pratico, se, per un verso Croce riduce i principi religiosi ad un particolare gruppo di principi etici materiali «che ripongono la moralità nel conformarsi alla volontà di Dio e degli dèi»<sup>582</sup> e, dunque, a principi di carattere utilitario – che pertanto, com'è noto, rientrano nella categoria dell'economico-individuale -; per altro verso, riconosce il valore 'pedagogico' permanente dell'Etica cristiana dell'amore - «[...] così misconosciuta e bistrattata oggi, per angusta passione di parte o per manco di finezza mentale, dai volgari razionalisti e intellettualisti, dai cosiddetti liberi pensatori e da simile genia, frequentatrice di logge massoniche»<sup>583</sup> - che simboleggia la volizione e l'amore dell'individuo verso lo Spirito «in universale»: «[...] quest'ufficio di simbolo etico idealistico, quest'affermazione che l'atto morale è amore e volizione dello Spirito in universale, si osserva nell'Etica religiosa e cristiane, nell'Etica dell'amore e della ricerca ansiosa della presenza divina [...] Non c'è quasi verità dell'Etica [...] che non si possa esprimere con le parole, che abbiamo apprese da bambini, della religione tradizionale, e che spontanee ci salgono alle labbra come le più alte, le più appropriate, le più belle: parole, di certo, ombrate ancora di mitologia, ma gravi insieme di un contenuto profondamente filosofico.»<sup>584</sup>

Verso l'uomo religioso il «filosofo idealista» non può che provare un 'sentimento' di fratellanza – ancorché contrastato perché unilaterale -, sebbene sempre di rapporto, per così dire, filosoficamente 'gerarchico' si tratta.

L'etica idealisticamente intesa è molto più vicina, dunque, all'etica religiosa di quanto non lo sia a quella «superficialmente razionalistica».

«[...] Tra il filosofo idealista e l'uomo religioso c'è, senza dubbio contrasto assai forte; ma non diverso da quello che si avverte in noi stessi, nella imminenza di una crisi, quando siamo divisi d'animo e pur vicinissimi alla unità e conciliazione interiore. Se l'uomo religioso non può non vedere nel filosofo il suo avversario, anzi il suo nemico mortale, questi invece vede nell'altro il suo fratello minore, il suo sé stesso di un momento prima. Onde si sentirà sempre con più stretta affinità legato a una austera, commossa e torbida di

---

<sup>582</sup> «[...] Dove si introduce l'ombra del trascendente, si fa buio; e nel buio si può introdurre di tutto. E, in prima, nient'altro che il buio stesso; e si ha in questo caso per soluzione l'agnosticismo, la consapevole ignoranza» B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, Gius. Laterza e Figli, Bari 1957<sup>7</sup>, p. 296.

<sup>583</sup> Il riferimento è chiaramente a positivisti e empiristi «di ogni sorta», ma l'«angusta passione di parte» sembra proprio espressione calibrata per i modernisti.

<sup>584</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica...*, cit., pp. 307-308.

fantasmi Etica religiosa, che non a un'Etica superficialmente razionalistica, la quale solo in apparenza è più filosofica dell'altra»<sup>585</sup>

E, più tardi - replicando a Th. Neal (Angelo Cecconi) che in un articolo sulla *Voce* aveva, tra l'altro, contrapposto, in polemica con Croce, la filosofia scolastica alla rinascenza e al mondo moderno - il filosofo abruzzese si guardava bene dallo sminuire il valore della filosofia 'trascendente', a quel punto, egemone nella Chiesa cattolica.

«[...] l'idealismo prova la sua propria superiorità, perché, laddove lo scolasticismo reputa assurde e ridicole [...] le dottrine dell'idealismo, l'idealismo si guarda bene dall'ingiuriare come ridicole e assurde le dottrine della scolastica, anzi le stima relativamente vere e rispondenti non solo a un'epoca storica, ma anche a una eterna fase ideale dello spirito umano.»<sup>586</sup>

Anzi, tessava le lodi del neotomismo, se non altro, per il ritorno ad una logica, quella scolastica, appunto, che 'sanamente' contrastava quella dei positivisti.<sup>587</sup>

L'immanentismo di Croce resterà pressoché immutato per tutto il resto della sua vita.

Tuttavia, quello che era stato uno dei cardini del suo pensiero, «la netta distinzione fra la teoria e la pratica», subirà, com'è noto, una profonda revisione durante la fase di consolidamento del regime fascista.

Non solo rispetto alla decretata distinzione tra filosofia e politica, per la quale – in contrasto con il gentiliano 'atto puro' e la conseguente concezione della prassi – non vi era una diretta dipendenza della pratica dalla teoria (distinzione che avrebbe dovuto essere rettificata perché non più in grado di dare ragioni di una realtà storica che si profilava come una 'regressione' nella vita dello Spirito - che altri tendeva a 'giustificare' anche teoreticamente - per cui diventava necessario che la concezione liberale si affrancasse dalla parzialità insita in un partito politico e assumesse il carattere di una 'religione della libertà', espressione della dinamica teleologica dello Spirito);<sup>588</sup> ma

---

<sup>585</sup> *Ibidem*.

<sup>586</sup> B. Croce, «Estetiche inconcludenti», *La Critica*, XIV 1916, qui in *Pagine sparse*, vol. I, Ricciardi Editore, Napoli 1919, pp. 369-370.

<sup>587</sup> Rispondendo, sulla *Voce* del 15 settembre 1910, al Vossler - che aveva tentato un'esposizione complessiva del pensiero di Croce, attraverso l'analisi dei primi tre volumi della *Filosofia dello spirito*, in un articolo sulla *Deutsche Literaturzeitung*, «Das System der Philosophie des Geistes» del 16 giugno 1910 - affermava, in conclusione: «[...] Né mi umilia, di certo, il paragone con San Tommaso; d'accordo come sono col Leibniz, che la scolastica abbia del buono, e fermamente persuaso che, dopo l'ineducazione logica positivista, giovi reagire con un po' di educazione logica scolastica.» B. Croce, «Postilla ad una critica del Vossler», qui in *Pagine sparse...*, cit., p.162.

<sup>588</sup> «[...] Uno dei cardini di tutto il suo pensiero [scil. di Croce] era stato da sempre, la netta distinzione fra la teoria e la pratica, e quindi tra la filosofia e la politica: anzi proprio in ciò era riposto il nucleo teorico centrale del suo stesso dissidio con il «monismo» gentiliano. Ma se in passato egli aveva sovraccennato questa distinzione fino ad affermare nel modo più netto la non incidenza, per lo meno diretta, della teoria sulla pratica, ora proprio l'esigenza di contrastare al contempo le tendenze politiche antiliberale e le loro giustificazioni pseudoteoretiche mediante una vera teoria doveva di necessità sospingerlo verso una profonda revisione dello stesso rapporto fra teoria e pratica, di modo che una pratica politica liberale potesse venir sostenuta teoreticamente da una concezione del mondo fondata sulla filosofia (o «religione») della libertà.» E. Agazzi, «Croce e l'antifascismo moderato: fra ideologia italiana e ideologia europea», in

anche rispetto alla evoluzione della sua concezione della religione si può constatare, nello stesso periodo, una implicita riapertura di attenzione, che lo porterà a rivalutarne la rilevanza pratica e, conseguentemente, la trascendenza – piuttosto che la trascendentalità - del valore, il «dover essere» ad essa intrinseco.<sup>589</sup>

Dal ‘monismo’ monolitico dei primi decenni del XX secolo, Croce giungerà, così, non certo all’accettazione di un Dio trascendente, ma ad una sorta di dualismo tra essere e dover essere che è implicito anche nella sua religione della libertà.<sup>590</sup>

«[...] Dapprima considerata come espressione del bisogno di orientamento circa la realtà e la vita, da superare nella filosofia, la religione, per il suo impegno di assolutezza, verrà poi riconsiderata in quanto proposta di un supremo valore. Questo valore non sarà certo neppure allora identificato con un Essere (un Essere con la E maiuscola), ma in questa nuova fase (quella del periodo del fascismo) il termine «religione» non sarà recuperato *solo* per sottolineare l’assolutezza del valore «libertà», ma anche, di fatto (almeno *implicite*), per sottolineare la trascendenza del valore rispetto al volere di fatto dello Spirito.»<sup>591</sup>

In questo senso, secondo Bausola, si può dire che il problema della trascendenza, liquidato criticamente negli gli scritti di inizio secolo, riemergeva, comunque, prepotentemente nel momento in cui la libertà, proprio in quanto legge dello stesso reale, non poteva non essere considerata che come un ‘dover essere’ ideale, trascendente.

Se altrimenti la libertà, legge dello Spirito, in quanto motore ‘immanente’ della storia, non avesse alcuna legge sopra di sé, bisognerebbe allora giustificare anche la volontà ‘libera’ del tiranno di esercitare la sua tirannia.

---

*Storia della società italiana*, vol. 22, “La dittatura fascista”, Teti editore, 1984; qui tratto da A. Vigorelli M. Zanantoni (a cura di), *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, Unicopli, Milano 2000, p. 68.

<sup>589</sup> «[...] fin dagli anni trenta [...] la trascendenza dello Spirito, anche se immanente negli individui, non sarà ipostatizzata in un corso storico [i. e. dove gli individui non sono altro che ‘istituzioni’ attraverso cui lo Spirito si manifesta] che fatalmente procede per il meglio e nel quale, quindi, il dover essere non trova giustificazione, ma verrà intesa come esigenza interiore a trascendere la strettoia in cui l’individuo è costretto dalle sue forze vitali, rendendo esplicito il suo legame con l’universale e facendo così passaggio alla sfera morale.» A. Bruno, «Una professione di fede laica», in *L’eredità di Croce*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1985, p. 348.

<sup>590</sup> Nello scritto del 1927, *La concezione liberale come concezione della vita*, compare per la prima volta, com’è noto, il tentativo da parte di Croce di ‘assolutizzare’ il liberalismo e farne un ideale universale che la filosofia porta a scoprire. Posizione questa che poi svilupperà implicitamente o in forma esplicita in altri scritti successivi, tra i quali, la *Storia d’Europa*.

<sup>591</sup> A. Bausola, «Religione e morale. Tensioni e armonie in Croce», in *Benedetto Croce trent’anni dopo*, a cura di A. Bruno, Laterza, Bari 1983, p. 5. «[...] In precedenza Croce aveva svolto questa tesi: l’universale non può non individuarsi, per essere reale, e la volontà morale, che è volontà della realizzazione dell’universale, non può non volere queste individuazioni; ma le individuazioni della forma economica dello Spirito [...] implicano spesso opposizioni di individui a individui, anche con gravi limitazioni della libertà degli uni ad opera degli altri: si deve dunque riconoscere che anche queste limitazioni sono moralmente da approvarsi, se rispondono alle legittime esigenze di autorealizzazione della vita economica di determinati soggetti.» Ivi, p. 15. Ma nel testo del 1927 la conclusione di Croce sarà ben diversa: «[...] ora, infatti, Croce sostiene che dalla concezione dialettica scaturisce non già la legittimità sia di una soluzione politica liberale, sia di una illiberale, a seconda delle scelte politiche dei singoli; ora egli sostiene che da tale concezione deriva *solo* la soluzione liberale, la quale tutela la libertà di tutti.» *ibidem*.

Se la libertà che è posta da Croce come ideale morale è la libertà che *di fatto* muove la storia, se è la libertà che è sempre reale perché è propria della volontà, comunque quest'ultima operi, allora questa libertà c'è anche nel caso della peggiore tirannia: perché anche in questo caso, come Croce già nella *Filosofia della pratica* ci aveva ricordato, la *coacta voluntas* è pur sempre *voluntas*. [...] L'analisi della semplice volontà dell'universale, come volontà dell'universale individuato, non porta di per sé sola a una dottrina morale che fondi il dovere di rispettare e celebrare la libertà più piena possibile di tutti; essa non basta a giustificare il dovere verso una libertà che sorga di fronte a una molteplicità effettiva di possibilità [...] La *Storia d'Europa* (così come molti altri scritti) è volta a mettere in vista il supremo valore morale riponendolo non già nella libertà comunque posta, ma nella libertà più larga possibile che venga esercitata tra molte possibilità [...] libertà di poter operare in più sensi etico-politico-economici. Che Croce metta *questa* libertà a fondamento della storia, risulta fra l'altro da tutta la *Storia d'Europa*, che è storia di *questa* libertà, e non di una qualsiasi libertà. Ora, va osservato che il dovere verso *questa* libertà non è certo deducibile dall'essere, che è essere di *ogni* libertà, epperò anche di quella di opprimere la libertà altrui; questa libertà non può essere posta che come oggetto di un dover essere, come ideale. Attesa la qual cosa, diventa naturale osservare che un ideale che si imponga come un dovere deve essere guadagnato speculativamente, attraverso una filosofia la quale, introducendo un dover essere che sormonti l'essere, sarà una filosofia dualistica, e non già immanentistica.<sup>592</sup>

La disarmonia interviene quando si proceda nell'identificare, come Croce in effetti sembra fare, la libertà *politica* con la libertà *categoria* dello Spirito e non come una sua particolare determinazione.

«[...] il Croce del periodo del fascismo dice certo che la libertà etico-politica è dovere assoluto universale; ma non dice che essa coincide *simpliciter* con la libertà-categoria universale; la coerenza della posizione esigerebbe perciò che si parlasse della libertà morale e politica come di *una* specificazione *di fatto* della libertà-categoria. In realtà, Croce sembra poi ragionare come se la libertà morale e politica fosse una specificazione perennemente reale della perenne libertà-categoria.»<sup>593</sup>

In questo caso Croce non supera, secondo Bausola, la difficoltà di provare che la libertà morale e politica, in quanto categoria 'eterna' dello Spirito, c'è sempre, «anche là dove, in verità, i fatti non ce lo confermano».

A meno che non si ricorra alla dialettica, come Croce fa applicandola non alla libertà-categoria che, «coincidendo con lo Spirito», non ammette il processo dialettico, ma alla libertà morale-politica. Nel caso, beninteso, che si accetti il metodo dialettico.

---

<sup>592</sup> Ivi, pp. 16-18.

<sup>593</sup> Ivi, p. 19.

Più efficace – *ove si accetti*, si intende, *la dialettica* – l'altra considerazione crociana, poggiante appunto sulla dialettica, e ove si applichi la dialettica non alla libertà-categoria (che, coincidendo non lo spirito, non può non esserci sempre), ma alla libertà morale-politica, posta dal nuovo Croce come contenuto supremo dell'etica, che è *una* forma dello Spirito (e la dialettica, per Croce, si applica appunto alle categorie spirituali, e non agli individuali). Croce dice anche [nella *Storia come pensiero e come azione* del 1938<sup>594</sup>] che ci sono certo momenti di antilibertà, ma che questi non possono essere che momenti provvisori, perché il positivo implica certo il negativo, ma anche questo implica quello, in modo che l'antilibertà non può mai essere definitiva.<sup>595</sup>

Ma ciò non toglie, sempre secondo Bausola, che - permanendo sul piano psicologico-storico, come in fondo fa Croce in questo frammento della *Storia come pensiero e come azione* -, nonostante la negazione della libertà ne risusciti spesso la coscienza e il bisogno, il bisogno di libertà «[...] non è poi così forte e dominante, da stroncare sempre e comunque – in caso di conflitto – altri bisogni: talora, tra le esigenze di libertà e quelle di ordine, o di maggiore sviluppo economico, l'uomo sceglie le seconde, e trascura la prima.»<sup>596</sup>

Queste 'oscillazioni' nel pensiero di Croce – conclude Bausola, con Caracciolo – si comprendono meglio se si considera che quella del filosofo abruzzese, durante il fascismo, era un'esigenza più pratica che speculativa e, dunque, in questo contesto, la «religione della libertà» assumeva, per Croce, il carattere di una *fede* piuttosto che di una nuova acquisizione teoretica da integrare nel suo sistema speculativo.

Le oscillazioni che abbiamo denunciato su questo tema della religione della libertà stupiranno meno, comunque, se si riconoscerà che la preoccupazione crociana negli anni del fascismo non è tanto teoretica, quanto pratica. Giustamente Caracciolo ha mostrato il carattere al fondo fideistico della religione della libertà: il Croce degli anni Trenta non si preoccupa di rivedere le strutture speculative del suo sistema, per metterle in armonia con il nuovo ideale etico, e con la connessa concezione del progresso (visto come necessario pur sempre negando un Dio trascendente). Questo, perché ora la sua preoccupazione non è tanto teoretica, quanto pratica; essa è un'esigenza di progresso universale nel mondo e per il mondo, che si consolida come fede.<sup>597</sup>

---

<sup>594</sup> «La filosofia non sta al mondo per lasciarsi sopraffare dalla realtà quale si configura nelle immaginazioni percosse e smarrite, ma per interpretarla, sgombrando le immaginazioni. Così, indagando e interpretando, essa, la quale ben sa come l'uomo che rende schiavo l'altro uomo svegli nell'altro la coscienza di sé e lo avvia alla libertà, vede serenamente succedere a periodi di maggiore altri di minore libertà, perché quanto più stabilito e indisputato è un ordinamento liberale, tanto più decade ad abitudine, e, scemando nell'abitudine la vigile coscienza di sé stesso e la prontezza della difesa, si dà luogo ad un vichiano ricorso di ciò che si credeva che non sarebbe mai riapparso al mondo, e che a sua volta aprirà un nuovo corso.» B. Croce, *Storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966<sup>7</sup>, p. 49.

<sup>595</sup> A. Bausola, *op. cit.*, p. 19.

<sup>596</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>597</sup> *Ibidem*, pp. 20-21. Il carattere fondamentale religioso nell'opera filosofica e storiografica di Croce ravvisa, in una sua monografia, A. Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, cit.

Che l'interesse di Croce fosse, ormai, più di carattere pratico che teoretico emerge anche dalla persistenza – e dunque dalla mancata risoluzione - delle difficoltà insite nell'assetto 'teoretico' della religione nel quadro delle categorie della 'Filosofia dello Spirito'.

In un celebre saggio del 1941, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, il filosofo abruzzese rivendica la legittimità della filiazione diretta dall'autentico spirito cristiano degli «uomini dell'umanesimo e del Rinascimento» e, dunque, del 'pensiero moderno', «tanto più intensamente cristiani perché liberi».

[...] continuatori effettivi dell'opera religiosa del cristianesimo sono da tenere quelli che, partendo dai suoi concetti e integrandoli con la critica e con l'ulteriore indagine, produssero sostanzialmente avanzamenti nel pensiero e nella vita [*i. e.* gli umanisti prima, gli illuministi poi e, infine, i filosofi «Vico e Kant e Fichte e Hegel»] questi, e tutti gli altri come essi, che la chiesa di Roma, sollecita (come non poteva non essere) di proteggere il suo istituto e l'assetto che aveva dato ai suoi dommi nel concilio di Trento, doveva di conseguenza sconoscere e perseguitare e, in ultimo condannare con tutta quanta l'età moderna in un suo sillabo, senza per altro essere in grado di contrapporre alla scienza, alla cultura e alla civiltà moderna del laicato un'altra e sua propria e vigorosa scienza, cultura e civiltà.<sup>598</sup>

Nonostante Croce mantenga qui sostanzialmente immutata la struttura 'gerarchica' tra il «mitologismo» della religione e la filosofia, emerge tuttavia – a parere di G. Sasso – una difficoltà per l'ambiguità con la quale la religione viene, per un verso, innalzata alla filosofia, e, per altro verso, permane in essa, nei termini, però, della categoria - appunto ambigua - della «cultura».

Ma dire «cultura» non equivale a dire Filosofia, alla quale sola appartiene «l'orizzonte del concetto puro».

Tralasciando le «autentiche banalità» delle interpretazioni 'dietrologiche', per cui questo saggio di Croce andrebbe letto nella prospettiva della contemporanea congiuntura politica come un «documento politico/diplomatico delineante una proposta per la futura alleanza dei liberali laici con i cattolici», esso – sempre secondo Sasso - andava, invece, esaminato a partire da quello che effettivamente vi era scritto.<sup>599</sup>

---

<sup>598</sup> B. Croce «Perché non possiamo non dirci cristiani», in *Discorsi di varia filosofia*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1945, vol. I, pp. 19-20.

<sup>599</sup> Una continuità di veduta, ha rilevato A. Di Mauro, in *Perché non possiamo non dirci cristiani*, con le tesi esposte precedentemente ne *La storia come pensiero e come azione*, scritto nel quale Croce abbandona la sua concezione della religione come attività prioritariamente teoretica per valorizzarne l'aspetto pratico, recuperando, sempre nei termini di

[...] se si avesse il coraggio intellettuale di resistere alla «forza» di questa autentiche banalità, e il saggio crociano fosse osservato per quello che vi è detto e scritto, varie cose, certo, e tutte di notevole importanza, potrebbero esservi criticate: ma nel quadro tuttavia della «riduzione», qui mantenuta e ribadita, della religione al «mitologismo», e quindi del suo innalzamento alla filosofia, nella quale, oltrepassata e «demitizzata», è conservata con il volto, a tratti ambiguo, della «cultura». Qui sta la difficoltà, perché è in ragione dell'elemento conservato ma oltrepassato (oppure oltrepassato ma conservato), ossia della religione ambigualmente divenuta «cultura», e non certo della filosofia, alla quale appartiene l'orizzonte del concetto puro, che, a giudizio di Croce, «non possiamo non dirci cristiani». È qui, ripeto (a prescindere dalla questione concernente il potersi o non potersi dire cristiani), sta la difficoltà. Che è innanzi tutto una difficoltà che proprio Croce potrebbe sollevare contro sé stesso: perché nel quadro del suo pensiero si dà bensì la distinzione (e l'unità) delle pure forme, fra le quali non c'è tuttavia una che si chiami «cultura» e in cui le altre diluiscano la loro essenza.<sup>600</sup>

---

un reciso immanentismo, anche la concezione mazziniana della religione: «Nella storia come pensiero e come azione Croce correggeva in profondità il preminente aspetto teoreticistico del suo modo d'intendere la religione, sin lì considerata filosofia dal più al meno esplicita o, al più, principio di fede che illumina e orienta la prassi. L'equazione religiosità-pensiero diventava, infatti, una specificazione dell'equazione generale religiosità-attività spirituale; da cui anche il recupero della formula mazziniana «pensiero e azione», ricondotta al suo schietto significato immanentistico.»

A. Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, cit., p. 286.

<sup>600</sup> G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 228-229 n.

### 3.3 «Un ritorno a Hegel»

«Gentiliss. Amico, Io non ho avuto altri fascicoli del «Rinnovamento», oltre il 4°. Ho fatto reclamare dal mio segretario, ma i fascicoli non sono venuti. La «Critica» è stata spedita esattamente in cambio. Le sarò grato se vorrà farmi mandare i fascicoli predetti dal 5° in poi, perché io leggo con molto interesse la loro bella rivista. Le spediì la memoria sulla Filosofia del diritto.<sup>601</sup> Mi abbia con saluti». <sup>602</sup>

Con questa breve comunicazione datata 1907 inizia il volume secondo dell'*Epistolario* crociano - che riporta, com'è noto, le lettere ad Alessandro Casati - pubblicato dall'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli.<sup>603</sup>

È notorio l'avvicinamento del futuro Ministro della Pubblica Istruzione<sup>604</sup> sulle posizioni idealiste di Croce, dopo l'esperienza del *Rinnovamento* e quella, comune, successiva della *Voce*.

Ma non sarebbe comunque forse possibile attribuire al Casati, dopo la fine del *Rinnovamento* l'appellativo di 'crociano', soprattutto inteso nei termini descritti da Croce stesso nel brano riportato sopra.<sup>605</sup>

In Casati, infatti, le istanze etico-religiose, insieme agli ideali politici liberali di ascendenza risorgimentale, che lo porteranno all'esperienza del *Rinnovamento*, permarranno inalterate durante tutte le intense vicissitudini,<sup>606</sup> pubbliche e private, della sua esistenza:

[...] l'avvicinamento successivo del Casati a Benedetto Croce deve essere visto già *in nuce* nelle tendenze di cultura filosofica espresse nel lavoro redazionale della rivista. Per quanto negli anni tra il 1906 e il 1909 il nostro personaggio manifesti in sé una pluralità di interessi che autorizza a vederlo da più di un lato, mi sembra che dalla lettura del carteggio con il gruppo degli amici a lui più vicini emerga prevalente ed unificante il motivo religioso della sua esperienza nel «Rinnovamento»: una religiosità che, per le sue origini e la sua natura,

---

<sup>601</sup> Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia, in «Atti dell'Accademia Pontiniana», XXXVII 1907.

<sup>602</sup> B. Croce, *Epistolario...*, cit., p. 3.

<sup>603</sup> Nella seconda lettera, di due anni più tardi, Croce tornerà ad interpellare Casati sempre con riferimento al *Rinnovamento*, per segnalare un articolo di Adriano Tilgher e caldeggiarne la pubblicazione sulla rivista milanese. Casati accoglierà prontamente la richiesta e l'articolo verrà pubblicato sul terzo fascicolo del 1909 (A. Tilgher, «Analisi dei concetti di «delitto» e «pena»», *Il Rinnovamento*, fasc. III 1909): «[...] Il mio amico Tilgher (che voi conosceste in casa mia l'ultima volta che passaste a Napoli) ha scritto un importante articolo sui concetti di *delitto* e *pena*. Potrebbe essere accolto nel «Rinnovamento»? Se sì, ve lo farei subito mandare. Mi pare che il «Rinnovamento» non si tenga estraneo a questi problemi di filosofia morale.» *Ibidem*.

<sup>604</sup> Nominato senatore il 1 marzo 1923 su suggerimento di Gentile, successe a quest'ultimo, col 'benessere' anche di Croce, al Dicastero della Pubblica Istruzione nel luglio del 1924, dopo essere stato chiamato l'anno prima, sempre da Gentile, ad assumere la presidenza del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione. Cfr. P. Craveri, *Casati Alessandro*, cit., p. 209; e A. Monticone, *Alessandro Casati...*, cit. pp. 186-187.

<sup>605</sup> Cfr. supra n. 11.

<sup>606</sup> Non sembra potersi affermare, infatti, che Casati sia mai stato tentato di far proprio l'immanentismo di Croce. Si potrebbe, comunque, supporre che Casati cogliesse, al di là della forza morale, lo spirito fondamentalmente, anche se implicitamente, religioso (ancorché immanentistico) che animava il pensiero crociano.

può accordarsi più tardi con la lunga duratura vicinanza al filosofo abruzzese e con il prevalente impegno politico nel primo dopoguerra e nella fase finale della guerra di liberazione.<sup>607</sup>

È conosciuta, inoltre, di Casati la robusta erudizione e lo spirito di ricerca che la alimentava, più che per gli scritti (rarissimi<sup>608</sup>) per le testimonianze, dirette e indirette, su i suoi contributi fondamentali, come si detto, alle più significative iniziative culturali dell'inizio dello scorso secolo.

La sua indole di studioso 'a tutto campo' - ma con un prevalente interesse per la storia del pensiero moderno, oltre che per quella milanese e lombarda messa sempre in relazione con quella europea di più ampio respiro - si rivelava, infatti, a volte negli articoli e nelle recensioni, ma spesso negli scambi epistolari e nelle conversazioni, e nella stessa sua sterminata biblioteca che, purtroppo, fu irreparabilmente distrutta<sup>609</sup> dai bombardamenti alleati su Milano nell'agosto del 1943.<sup>610</sup>

Paolo Treves, nel suo contributo per la memoria di Casati pubblicata dal Museo del Risorgimento di Milano, ne traccia il profilo di studioso, dopo aver ricordato il primo incontro con il patrizio milanese nel 1932, quando lo stesso Benedetto Croce «ebbe la bontà di presentare a Casati un sconosciuto giovane ricercatore» nella saletta riservata della Braidense.

Sarebbe banale definirlo, come tanti altri, «signore della cultura». Ma è pur vero che forse in nessuno la cultura fu più connaturata e, direi, disinteressata, che in lui. Scrittore pigro e quasi avaro, conversatore invece largo e generoso, Casati non scriveva libri perché «diceva» libri,

---

<sup>607</sup> A. Monticone, *op. cit.*, p. 149.

<sup>608</sup> Per la scarna ma completa bibliografia di Casati cfr. anche, nell'opera commemorativa pubblicata poco dopo la sua morte dal Museo del Risorgimento, L. Marchetti, «Notizia bio-bibliografica», *In memoria di Alessandro Casati*, Tip. Antonio Cordani, Milano 1956, pp. 33-41.

<sup>609</sup> Come anche quella di Antonio di Soragna.

<sup>610</sup> «[...] un ritratto, anzi un documento della mente di Casati, e della varietà dei suoi interessi intellettuali e spirituali, e dell'ordine metodico e sistematico della sua cultura, si avrebbe e si desumerebbe dalla biblioteca, di circa 30.000 volumi, da lui raccolta, ove si tenesse presente, da una parte, che le letture di Casati non si limitavano in quella, ma si estendevano larghissimamente in varie biblioteche d'Italia e dell'estero; e dall'altra, che la sua personale e privata non era stata messa insieme con l'intento di raccogliere copia di libri, ma per servirsene a fine di studio e di continua elevazione spirituale. Insomma, il Casati raccoglieva libri per leggerli, e li leggeva. Da questo è provenuto anche, che non sia rimasto della biblioteca, in Via Soncino [...] nulla di ciò che ancora potrebbe costituire il documento di cui sopra diciamo. Nulla, o soltanto una schematica memoria. Dei 30.000 volumi, si salvarono appena 5000, e in tali condizioni da dover essere considerati perduti; e bruciò pure lo schedario di 25.000 schede da lui redatto. Si sa che era uno schedario per autori, che perciò offrirebbe un semplice elenco: in ogni modo, prezioso a indagarlo. Di fatto, l'ordine generale ed analitico della biblioteca, come anche il suo più vero elenco, stavano nella memoria di lui, ch'era prodigiosa, e nella sua mente chiarissima e ordinatissima. [...] Oltre alle opere e collezioni di uso generale, la biblioteca conteneva un'ampia raccolta di opere storiche e filosofiche dei secoli XVIII e XIX; un fondo molto ragguardevole riguardante la crisi del 1898; un fondo molto importante di memorie e documenti di vita milanese; una raccolta estesa e metodica delle letterature moderne, specialmente italiana e francese, della fine dell'Ottocento e del primo Novecento. Certo basta per indurne l'intento del Casati, quale studioso di storia e filosofia, di rendersi conto delle origini filosofiche e storiche del pensiero, della società, della politica moderna in generale.» L. Marchetti, *op. cit.*, pp. 38-39.

proprio tutti quei libri che non avrebbe composto, che i suoi amici in parte avrebbero scritto e anche quelli, forse sopra tutto quelli, che bisognerebbe fare e che nessuno saprà o potrà fare, poiché egli stesso non li fece. [...] molti son gli scrittori che poco han prodotto, ma pochissimi son gli uomini come Casati, che in fondo la loro produzione ponevano intera nella ricerca, nello studio, per sé e i pochi amici, per cui l'indagine era fine a se stessa, veramente disinteressata e personale, senza che nemmeno sfiorasse il pensiero di «adoperarla» in saggi o scritture e tanto meno volumi, egli che aveva centinaia e forse migliaia di libri d'appunti, di note, di spogli di documenti e di interi archivi, in tutta Europa, i suoi viaggi e le sue passioni. Questa è e rimane la grande lezione che Casati ha dato a tutti noi che scriviamo, con questa sua parca, pudica attività di scrittore. Quello che importa non è di scrivere, ma di sapere, di accertare le cose, di sceverare le notizie, di condensare in due righe di nota una indagine di mesi. [...] Sapere, sì, Casati sapeva tutto e bastava evocare un nome o una data o un fatto letterario, perché si aprissero le cateratte della sua erudizione, opere, edizioni, commenti, critica, problemi insoluti, rapporti, aneddoti, deduzioni – anche se non conclusioni. Casati, infatti, non «concludeva», non aveva la nostra fretta di sistemare nella bara aperta del volume o del saggio l'autore studiato e gli pareva che tutto il suo dovere fosse compiuto quando lo aveva analizzato per sé, in sé e nel suo tempo, quando aveva segnato nei suoi libricini tutto ciò che aveva letto e pensato- e passava ad altro quando uno di noi avrebbe giudicato che era tempo di buttar giù la prima cartella della stesura definitiva.<sup>611</sup>

Si è già ricordato l'interesse di Casati per la produzione filosofica e culturale della rivista di Croce che rappresentò un significativo punto di riferimento, come si è visto, anche per la nascita del *Rinnovamento*.

E nel *Rinnovamento*, fin dai primi numeri, l'attenzione verso l'opera del filosofo abruzzese è testimoniata da un saggio sul testo di Croce di critica della filosofia hegeliana del 1906,<sup>612</sup> con il quale viene inaugurata una nuova rubrica di *Cronaca filosofica* che riapparirà soltanto sul quarto fascicolo del 1909, il penultimo, e su sollecitazione di Giovanni Amendola.<sup>613</sup>

Ancora prima, però, sul primo fascicolo della rivista, appariva la recensione, sempre di Casati, degli *Scritti vari di filosofia e di politica* di Antonio Labriola, raccolti e pubblicati a cura di Croce.<sup>614</sup>

---

<sup>611</sup> P. Treves, «Ricordo di Casati studioso», in *In memoria di Alessandro Casati*, cit., pp. 45-48.

<sup>612</sup> Si tratta di B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1907.

<sup>613</sup> In una lettera del giugno 1909, infatti, Amendola, accettando di buon grado la proposta di Casati di trasferirsi «con armi e bagagli sotto la tenda del «Rinnovamento»», e promettendo «una attività continuativa» con la speranza «che con questa collaborazione mi riuscirà a poco a poco di dar forma e colore ad una visione del mondo che sia di qualche vantaggio per agli spiriti religiosi», propone, tra l'altro, di far posto nella rivista milanese «[...] a qualche varietà filosofica, come quelle che ci sono sulla «Critica»; forma comodissima per trattare brevemente e senza impegno qualche punto di filosofia. Il posto e i caratteri potrebbero essere gli stessi della *Cronaca del pensiero religioso*.» Amendola a Alessandro Casati, 25 giugno 1909, in G. Amendola, *Carteggio 1897-1909*, cit., pp. 519-520 *passim*. Il brano proseguiva con la dichiarata intenzione di Amendola di recensire il testo di Martinetti del 1904: «[...] Avrei anche l'intenzione, se non ti dispiace, di fare qualche recensione di libri non recenti: fra gli altri, della *Introduzione alla metafisica* di Martinetti» *ibidem*. L'unica altra *Cronaca filosofica* sarà dunque l'articolo-recensione di Amendola ai *Massimi problemi* di Varisco, di cui si dirà più avanti.

<sup>614</sup> Recensione a firma A.C. di «Antonio Labriola, *Scritti vari di filosofia e di politica*. Raccolti e pubblicati da B. Croce, Bari, Laterza, 1906», in *Il Rinnovamento*, fasc. 1, anno 1907, pp. 113-118.

Qui, descrivendo dapprima la figura intellettuale di Labriola e assimilandola a quella di Francesco De Sanctis per la comune «grande passione: la scuola», Casati sembra, nello stesso tempo, rivelare le proprie inclinazioni – che erano anche quelle di Labriola - verso la forma dialogica nella comunicazione della conoscenza, che sarà la modalità costante della sua stessa produzione intellettuale.<sup>615</sup>

In un brano di una delle lettere a Georges Sorel,<sup>616</sup> riprodotto da Casati, Labriola confessa, infatti, di non aver avuto mai «[...] una troppo grande inclinazione allo scrivere per il pubblico [...] tanto che ho scritto di solito come vien viene. Fui sempre e sono, invece, appassionato dell'arte dell'insegnamento orale in tutte le sue forme; e l'attendere a cotesta opera con molta intensità, mi ha distolto per lunghi anni, in passato dal ridire per iscritto – e chi potrebbe veramente ridirlo dal vivo? – ciò che, insegnando, vien detto spontaneo di forma, duttile, pronto, adatto al caso e pieno di riferimenti. Abbracciando poi [...] il socialismo [...] io divenni più desideroso di comunicare col pubblico per mezzo di opuscoli, di lettere d'occasione, d'indirizzi e di conferenze che mi si moltiplicarono per anni, quasi a mia insaputa».<sup>617</sup>

Questa «sparsa materia<sup>618</sup> [...] che il Labriola aveva lasciato dormire nei cassetti o pubblicato qua e là su per le riviste» aveva raccolto Croce che, dal canto suo, com'è noto, fin dagli ultimi anni del secolo XIX, con la pubblicazione di saggi poi confluiti nella raccolta del 1900 su *Materialismo storico ed economia marxistica*, aveva decretato la «morte del socialismo»; dopo però aver passato un periodo di «entusiasmo» per il materialismo storico, conosciuto attraverso la rielaborazione teorica originale datane, appunto, da Labriola, suo primo maestro di filosofia incontrato nel 1884, e che orientò i suoi interessi verso Herbart oltre che Marx.

---

<sup>615</sup> «La sua produzione fu soprattutto orale; i suoi libri non sono che l'eco delle sue lezioni, conversazioni e dispute, durate ininterrottamente per quasi quarant'anni. Quel procedere spesso saltuario e spezzato, quelle frequenti digressioni e osservazioni incidentali, quell'instabilità di pensiero in tanta precisione logica apparente, quei continui riferimenti e riaccostamenti di idee e di fatti, sono propri di chi parla e si abbandona alla corrente del discorso. Per questo i suoi libri sono meglio che libri: hanno un'immediatezza di espressione, una forza di convincimento, una spontaneità e una vibrazione di pensiero che mancano troppo spesso ai volumi ben composti e ordinati. Anch'egli, come il De Sanctis, non ebbe che una grande passione: la scuola» Ivi, p. 113.

<sup>616</sup> Di una serie di lettere a Sorel è composto, com'è noto, il terzo dei saggi di Labriola sul materialismo storico che costituiscono la porzione più significativa dei scritti, e che sono in ordine cronologico: *In memoria del Manifesto dei Comunisti* (1895), *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* (1896) e, appunto, l'ultimo, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898).

<sup>617</sup> «Antonio Labriola, Scritti vari di filosofia e di politica. Raccolti e pubblicati da B. Croce, Bari, Laterza, 1906», recensione cit., p. 114.

<sup>618</sup> «[...] vi si trovano i primi saggi giovanili, alcuni scritti appartenenti al periodo di mezzo detto Herbartiano, e infine gli appunti (pur troppo i semplici appunti) di alcuni suoi corsi universitari; importante soprattutto l'ultimo scritto che chiude il volume intitolato «Da un secolo all'altro», che rimase interrotto e che doveva far seguito ai tre famosi saggi «intorno alla concezione materialistica della storia». Questa raccolta non offre evvero molte pagine che abbiano un valore intrinseco e che stiano a pari delle tante che tutti ricordano dei tre saggi, ma dà tuttavia modo di rifare il cammino percorso dal Labriola, di cogliere i lineamenti della sua mutevole fisionomia intellettuale, e di riandare le varie fasi di quel suo pensiero, sempre attivo e insofferente di indugii, sempre pronto a reagire contro tutti i sistemi e tutti i catechismi, non mai rassegnato a ricevere passivamente le idee altrui, ma pronto a rielaborarle, integrarle, e farne sangue del suo sangue.» Ivi, pp. 114-115.

Casati ripercorre, dunque, brevemente, le tappe del cammino intellettuale di Labriola il quale, «cresciuto nella scuola filosofica di Napoli, negli anni dell'epoca hegeliana [...] serbava riconoscenza a quei maestri che gli avevano facilitato l'intendimento mediante Hegel dello stesso Marx, nel quale doveva ritrovare delle vecchie conoscenze, e la cui fraseologia riesce invece tanto ostica ai molti che non hanno dimestichezza con la filosofia tedesca e specie con la dialettica hegeliana; e ricordava il tempo in cui aveva l'animo diviso fra Hegel e Spinoza.»<sup>619</sup>

Dell'interesse verso questi ultimi si ha testimonianza nei primi due scritti di Labriola inseriti nel volume curato da Croce: il primo in difesa della dialettica di Hegel contro le posizioni critiche dello Zeller, che propugnava un ritorno a Kant; il secondo «è un'esposizione un po' scolastica ma chiara della teoria degli affetti e delle passioni di Spinoza, della quale era tanto invasato da saperne a mente per intero i vari brani.»<sup>620</sup>

Vi è già nel primo scritto un accenno critico - che si svilupperà ed esplicherà più compiutamente in seguito nelle discussioni pubbliche all'Università di Napoli - a quell'indirizzo della scuola hegeliana, «rappresentato in Germania dal Gans, dal Biedermann e dall'Hermann, e in Italia dal Vera e dal Mariano» che, riconoscendo l'onnipotenza dell'idea a fondamento e motore della storia, «tendeva a risolvere la storia narrata negli schemi di una storia filosofica».

Indirizzo contrastato allora, per quanto riguarda l'Italia, da un altro rappresentante della scuola hegeliana presso l'Università di Napoli al quale Labriola si era avvicinato, Bertrando Spaventa

[...] un pensatore di polso [...] che s'atteneva alle parti più solide del sistema, alla logia e alla teoria della conoscenza, e s'adoperava a rannodare la nostra tradizione filosofica nazionale all'idealismo tedesco. Nessuna meraviglia che l'Hegel filosofo della storia abbia trovato un maggior numero di seguaci che non l'Hegel teorico della conoscenza; è più agevole fare delle variazioni sui temi già dati, rischiarare le umili fatiche degli storici empirici e discorrere - che so io? - dell'idea di rinascimento o dell'idea di riforma, che risolversi a pensare sul serio e a dar la scalata alle categorie logiche; non tutti reggono a una ginnastica così pericolosa, né hanno polmoni tanto resistenti da respirare a lungo l'aria rarefatta delle alte cime. Coteste costruzioni a priori della storia non sono state spazzate via del tutto; sopravvivono ancora come tipi di un'età passata. Questa riduzione concettuale della storia appariva assurda al Labriola, e gli repugnava un metodo che dimostrava tanta mancanza di rispetto ai dati di fatto, e prescindendo da ogni difficoltà sotto pretesto che i fatti storici sono fondati nell'idea della storia, si accontentava di gettare le nozioni reali, con un paio di formule magiche, nel vortice dell'idealismo assoluto.<sup>621</sup>

---

<sup>619</sup> Ivi, p. 115.

<sup>620</sup> *Ibidem.*

<sup>621</sup> *Ibidem e passim.*

Come, però, nella filosofia della storia Labriola «aveva opposto Humboldt a Hegel, così non tardò ad allontanarsi da quest'ultimo anche nel campo speculativo, accostandosi invece a Herbart [...] in cui sentiva appagata quella sua esigenza di precisione scientifica e di netta delimitazione di concetti.»<sup>622</sup>

Tuttavia anche di Herbart Labriola conservò, anche più tardi, il principio fondamentale di considerare la filosofia esclusivamente nella sua dimensione di 'strumento' critico per «pensare l'esperienza», rigettandone la dimensione di interpretazione onnicomprensiva della realtà, di «veduta del modo per totalità», e dunque la metafisica dei reali.

Di questa fase - che Casati definisce 'intermedia' - della produzione intellettuale di Labriola, appaiono nel libro pubblicato da Croce importanti scritti critici sulla 'psicologia della società' e sugli aspetti psicologici del concetto di libertà; ma mancano, a parere di Casati, scritti altrettanto interessanti, e già allora di difficile reperibilità, come quello del 1873 su *Morale e Religione*.<sup>623</sup>

Ma la *Lebensaufgabe* di Labriola era «svecchiare la storiografia tradizionale» dagli ultimi residui di filosofia della storia.

Nella prolusione del 1887 al suo primo corso, appunto, di filosofia della storia «egli faceva il necrologio di essa».<sup>624</sup>

E ciò per tre fondamentali ragioni: l'impossibilità di ricondurre ad unità di «causa», oppure semplicemente «prospettica», le prime manifestazioni delle diverse civiltà; i «pericoli che offre una trattazione generale di una storia della civiltà che proceda per caratteristiche d'insieme; ed ultima, ma non meno importante – soprattutto se letta alla luce delle successive critiche nei confronti dei neo-hegeliani -, l'«imprecisione nell'idea di progresso applicata alla totalità dei fatti e delle condizioni umane [...] Tutto ciò, se era un liberare la storia dai viluppi ideologici, uno snodarla e renderla infinitamente accidentale e cangiante com'è di fatto, era insieme un riconoscerla tutta d'un pezzo, come somma di accadimenti strettamente consecutivi e serrati che non è lecito distinguere in principali e in accessori, in notevoli e trascurabili, ma che tutti importano a rivelarci il significato di quest'opera che noi stessi facciamo incessantemente: la storia. Non più l'idea generica del *divenire*,

---

<sup>622</sup> *Ibidem*.

<sup>623</sup> «Datano di questo periodo intermedio alcuni scritti qui raccolti, come la recensione del libro di Lindner: *Psicologia della società*, dove il Labriola fa delle riserve opportunissime rispetto alle formule troppo recise delle varie psicologie sociali che minacciavano di diventare altrettanto pericolose che le formule hegeliane; uno studio psicologico *del concetto della libertà*, e infine altri scritti che non hanno trovato posto in questo volume, ma che meriterebbero, anche per la loro rarità e irreperibilità (chi scrive ha faticato parecchio per procurarseli), di essere ristampati, come quello assai interessante per l'argomento preso a trattare: *Morale e Religione* (1873).» Ivi. p.116.

<sup>624</sup> «E veniva così a porre netta la distinzione fra *la storia concreta*, che racconta e describe, e la *teoria della storia* (poiché in questa tendeva a risolversi la filosofia della storia), la quale abbraccia sì le *quistioni* strettamente *metodologiche* (interesse alla ricerca storica, procedimento e certezza del risultato, obbiettività dell'esposizione), come le *quistioni di principii*, esame cioè dei concetti che rientrano nella comprensione della storia reale (natura del fatto storico, civiltà, psicologia sociale e legge storica, neo-formazione e processo): *principia cognoscendi* e *principia essendi* che non lasciano posto a un terzo ordine di *principii della sistematica generale*, che starebbero a basa di un'ipotetica storia universale a schema o disegno premeditato.» *Ibidem*.

ma l'esame dell'effettivo sviluppo. Agli schemi astratti sostituita la sentita e intuitiva rappresentazione del passato.»<sup>625</sup>

L'approccio dello storico, in questa prospettiva - che per certi aspetti sembra anticipare alcuni principi metodologici propri della scuola degli *Annales* della metà del XX secolo - non avrebbe dovuto più tener conto del *telos*, più o meno sotterraneo, di sviluppo di un'idea, ma tendere all'«apprendimento del particolare e dell'individuale» ed alla comprensione e ricerca «delle cause delle condizioni di un dato popolo in un dato periodo».

Questo senso «realistico» della storia avrebbe portato Labriola all'analisi critica della genesi e dello sviluppo delle ideologie, sottese anche alla concezione che dello Stato avevano gli hegeliani, e ad avvicinarsi, solo successivamente e gradualmente, al socialismo, come egli stesso aveva confessato a Croce: «[...] passaggio che si effettuò gradatamente, e che lungi dall'essere un salto e uno strappo come parve ai più, non fu che la conclusione di un lungo processo di pensiero. Egli stesso diceva al Croce di essere pervenuto alla nozione delle antitesi sociali attraverso la critica dell'idea di stato. Lo stato veniva a perdere per lui quel valore teologico conferitogli dagli hegeliani, per scendere a un significato assai più prosaico, «d'un reale ordinamento di difese per guarentire e perpetuare un metodo di convivenza, il cui fondamento è, o una forma di produzione economica, o un accordo ed una transazione fra diverse forme»».<sup>626</sup>

Superato lo «stato di vago umanitarismo di cui sono intinti i suoi primi discorsi di neofita», Labriola assunse in seguito, anche rispetto al socialismo, la posizione di «critico e di correttore» che lo caratterizzava.

Soprattutto rispetto al travisamento operato dai «facili divulgatori» e dagli «incompetenti» sulla nozione marxiana del 'materialismo storico' - della quale fu uno dei primi diffusori in Europa da una cattedra universitaria - «ossia quella particolare concezione della storia che sta in fondo al comunismo critico e ne è come il nerbo».<sup>627</sup>

Egli si opponeva a varie tendenze erranee, come quella di «ridurre il materialismo storico a una spiegazione di tutto l'uomo col solo calcolo degli interessi materiali, negando così tutto ciò che vi è di specifico e di peculiare nella vita dello spirito, mentre esso non intende che a trovare i rapporti di coordinazione e di subordinazione dei bisogni, che sono il sostrato del volere e dell'operare.»<sup>628</sup>

Oppure quella di confondere - «per un equivoco a cui non sfuggirono nemmeno gli stessi fondatori del socialismo», e sulla base del quale si era realizzato, forse, il punto di incontro peculiare tra le posizioni dei socialisti e l'humus culturale generato dal positivismo - il materialismo storico con il

---

<sup>625</sup> «Antonio Labriola ...», *rec. cit.*, p. 117 *passim*.

<sup>626</sup> *Ibidem*.

<sup>627</sup> «Si trattava di chiarire e sviluppare metodicamente quelle vedute che erano rimaste sparse e latenti nelle opere di Marx e di Engels, di dare ad esse una forma didattica e una larga esemplificazione» *Ibidem e passim*.

<sup>628</sup> Ivi, pp. 117-118.

materialismo filosofico «[...] anzi metafisico, mentre quello, come concezione del vivere e del progredire dell'uomo, è in certo modo l'antitesi di questo che è anti-storico per eccellenza e non lascia posto che a un dinamismo meccanico.»<sup>629</sup>

Infine, quella di «ritradurre in categorie economiche le vecchie categorie storiche, di servirsi di una formula come di una chiave che apra tutti gli usci, e di ripetere le sole enunciazioni astratte, contro la raccomandazione dello stesso Engels che consigliava di badare piuttosto alle applicazioni pratiche che lui e Marx ne avevano fatte, che non alle adoperate espressioni teoriche.»<sup>630</sup>

Sarebbe toccato a Croce e Sorel condurre la critica più a fondo, negando l'esclusività del materialismo storico nell'interpretazione dei fatti storici, così come era stato inteso in termini politici-ideologici, e riducendolo a semplice canone di interpretazione storica,<sup>631</sup> «mostrando come per sussistere questo dovesse spogliarsi d'ogni involucro filosofico e ridursi a una somma di nuovi dati ed esperienze, di cui lo storico deve tener conto.»<sup>632</sup>

Croce – e con lui Sorel – non aveva fatto altro, in fondo – così conclude la sua recensione Casati – che rendere esplicite e portare alle necessarie conseguenze logiche le critiche al materialismo storico che erano già di Labriola, nonostante la tenace difesa del socialismo da parte di quest'ultimo: «Contro queste ultime conclusioni e contro la revisione del Marxismo in generale il Labriola si ribellò, e tentò sconfessare quegli stessi che avevano ricevuto da lui il primo impulso. Ma non era difficile dimostrargli come tale critica fosse implicita nelle sue stesse limitazioni e correzioni.»<sup>633</sup>

Nella nota su Hegel (che costituiva, come si è detto, la *Cronaca filosofica* nel terzo fascicolo del 1907) Casati prende, invece, spunto dalla recensione di due testi – quello di Croce, sopra citato, e quello di R. Mackintosh del 1903,<sup>634</sup> che tratta della diffusione dell'hegelismo, sia in Germania che in area anglosassone – per illustrare brevemente,<sup>635</sup> e a partire da quest'ultimo, le alterne vicende legate alla diffusione del pensiero di Hegel e dell'hegelismo nella seconda metà dell'ottocento, il «più esaltato e insieme [...] misconosciuto dei filosofi», al quale, secondo Casati, era toccata, con l'emergere del positivismo, un destino ancor più «miserevole» di quello che interessò, a suo tempo,

---

<sup>629</sup> Ivi, p. 118.

<sup>630</sup> *Ibidem*.

<sup>631</sup> Croce, com'è noto, nel testo sopra citato, *Materialismo storico...*, sosteneva che «[...] esso, se debitamente spogliato di ogni sopravvivenza di finalità e di disegni provvidenziali, non può fornire appoggi né al socialismo né a qualsiasi altro indirizzo pratico-politico. [...] In altre parole, il materialismo storico, inteso come insieme di indicazioni euristiche circa nuovi possibili direzioni di ricerca, non può essere che questo: «una somma di nuovi dati, di nuove esperienze, che entrano nella coscienza dello storico»» G. Fornero, «La filosofia contemporanea», in N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. VII, TEA, Milano 1996, p. 21.

<sup>632</sup> «Antonio Labriola ...», *rec. cit.*, p. 118.

<sup>633</sup> *Ibidem*.

<sup>634</sup> R. Mackintosh, *Hegel and the hegenialism*, Clark, Edinburgh 1903.

<sup>635</sup> Ma con lucidità e una sorprendente efficacia esaustiva, se si tiene conto - come si vedrà - che in poco più di cinque paginette vengono sintetizzati i temi più significativi che hanno attraversato il pensiero filosofico della seconda metà dell'ottocento.

Spinoza,<sup>636</sup> ma innanzitutto per evidenziare, anche attraverso l'esame dell'opera critica di Croce, alcuni rilevanti motivi di divergenza che si andavano via via esplicitando nella controversia tra neoghegeliani da un lato, e neokantiani e modernisti, dall'altro.

A differenza di Spinoza, però, la cui dottrina rimase pressoché sconosciuta, ad appannaggio di pochi «iniziati», almeno fino ai tempi dell'Illuminismo, Hegel aveva condizionato con il suo pensiero gran parte della produzione filosofica e culturale dell'ottocento, dalle «varie filosofie naturalistiche», alle diverse «sociologie di moda», all'interpretazione dei fatti storici, alla stessa pratica politica.<sup>637</sup>

Si aprì, con l'influenza di Hegel sui contemporanei, nell'ultima fase della sua vita, un «periodo di monoteismo filosofico», dove il termine hegeliano era sinonimo di filosofo, tanto che «Tutti volenti o nolenti si sentivano trascinati a seguire una filosofia che appariva quale l'ultima e definitiva».<sup>638</sup>

Ma dopo la sua morte nacquero, inevitabilmente, «scismi ed eresie» e «Quelle idee che a mala pena erano rimaste costrette fin allora entro il sistema ne eruppero e svincolate corsero il modo come forze rivoluzionarie.»<sup>639</sup>

Tutte le incertezze e le ambiguità del sistema determinarono le successive diverse interpretazioni dei «discepoli», per cui «[...] una medesima proposizione fu citata a sostegno di tesi opposte».<sup>640</sup>

Come ad esempio riguardo ad alcune rilevanti affermazioni nel campo della fede o del diritto, che, nelle opposte interpretazioni, contribuivano a costituire le istanze teoretiche della destra e della sinistra hegeliana.

«Hegel aveva detto: la coscienza che l'uomo ha di Dio è la coscienza che Dio ha di sé stesso nell'uomo. Di qui le due interpretazioni, l'una che s'atteneva a un Dio insieme trascendente e immanente, essere di ogni cosa che incarnandosi nell'umanità non perde la sua personalità assoluta

---

<sup>636</sup> «Se, al dire di Lessing, Spinoza era stato trattato dalla gente «come un cane morto», non è ancora più miserevole la sorte di Hegel, sceso da i più alti fastigi del dominio intellettuale a far da comodo fantoccio e bersaglio alle ire antimetafisiche di materialisti e di positivisti e a diventar quasi un simbolo di tutti i *non sensi* e di tutte le incongruenze mentali? Spinoza almeno era stato lasciato in disparte [...] ma a Hegel toccò di peggio, di essere abbandonato e rinnegato dai tanti che s'erano seduti alla sua mensa e nutriti del suo pane, di provare l'ingratitude degli stessi suoi discepoli.» A. Casati, «Un ritorno a Hegel», *Il Rinascimento*, fasc. 3, Anno I, marzo 1907, p. 365, *passim*.

<sup>637</sup> «[...] le sue idee penetrarono un po' dappertutto, sì che senza fatica le ritroviamo presso quegli stessi che più ne sembrano discosti e immuni. Come non riconoscere nel concetto di *evoluzione* delle varie filosofie naturalistiche un'edizione peggiorata del *divenire*, nelle classificazioni delle innumerevoli sociologie di moda da trent'anni a questa parte gli schemi della *Filosofia della storia*, e nelle polemiche dottrinali degli agitatori socialisti le tracce della famosa dialettica? Il sistema è stato giudicato sterile, contraddittorio nella sua essenza e nel suo metodo, e falsa la teoria degli opposti [...] ma questa medesima teoria rimane tuttavia implicita nell'interpretazione contemporanea dei fatti storici, come di uno sviluppo che si realizza mediante una dialettica immanente [...] Leggendo Hegel, e non nelle sole sue opere maggiori, ci avviene spesso di trovarvi vedute, apprezzamenti e modi di dire che ci sono comuni e familiarissimi da tempo, senza che mai ci siamo curati di riscontrarne l'origine e conoscerne la paternità. Come spiegare questo sussistere frammentario di idee nonostante l'abbandono della filosofia da cui sono tratte e la cattiva reputazione del loro autore?» Ivi, pp. 364-365.

<sup>638</sup> *Ibidem e passim*.

<sup>639</sup> Ivi, p. 366.

<sup>640</sup> *Ibidem*.

ed è superiore al tempo e allo spazio, l'altra che negava ogni trascendenza, affermando che per avere la conoscenza di Dio l'uomo non ha che a conoscere sé stesso, *homo homini Deus.*»<sup>641</sup>

Quale significato dare, allora, ai dogmi e quale il loro valore?

Essi rientravano nella sfera della religione o costituivano soltanto una descrizione simbolica di verità accessibili solo attraverso il livello superiore della speculazione filosofica.<sup>642</sup>

La medesima ambiguità è riscontrabile nella celebre formula hegeliana sulla coincidenza tra realtà e razionalità, enunciata nella Prefazione della *Filosofia del diritto*.

«E fuori dal campo della fede, in quello del diritto, quale senso poteva avere la nota proposizione «tutto ciò che è reale è razionale?» Era un riconoscimento e una giustificazione dello stato di fatto? Ma allora come accordarla con l'idea di progresso implicita in tutto il sistema? Così si vide nascere accanto alla prudente ortodossia di un Marheinecke e di un Goeschel il giacobinismo violento di un Feuerbach e di un Ruge, il soggettivismo metter capo nell'egotismo anarchico di Stirner, e quel medesimo principio che aveva servito di apologia al conservatorismo più rigido ispirare gli autori del *Manifesto dei Comunisti.*»<sup>643</sup>

Questa «estrema pieghevolezza» della 'dottrina' di Hegel che si prestava a «tutte le voglie e i capricci e [...] ai giuochi più pericolosi», fu una delle tante cause che portarono, in Germania, al recupero di filosofie, come quella di Herbart e di Schopenhauer, che erano rimaste oscurate da quella hegeliana e, con Fischer, Zeller e Liebmann, avevano portato al movimento del *zurück zu Kant*: una «reazione» ad Hegel che avrebbe consentito alle diverse correnti del pensiero tedesco della seconda metà del XIX secolo, di trovare un punto d'accordo proprio nel rifiuto della concezione hegeliana della filosofia come «scienza a priori», affrancata da qualsiasi legame con le scienze positive.

[...] una reazione [...] iniziata col *secondo* insegnamento di Schelling e col ritorno alle varie filosofie, pur così diverse tra loro, che erano rimaste oscurate dall'hegeliana, di Baader di Herbart e di Schopenhauer, doveva trovare la sua piena espressione nel grido «Rückgang auf Kant», che significava: abbandono dell'hegelismo, considerato come un traviamiento del senso filosofico, una corruzione del criticismo e un'interruzione nel regolare sviluppo del pensiero, e un ritorno a Kant completato e rettificato dalla moderna esperienza empirica e naturalistica. In ciò neo-kantiani e herbartiani si trovavano d'accordo: nel ritenere cioè che la filosofia doveva limitarsi allo studio dell'elemento formale immanente a ogni conoscenza positiva, senza pretese di far parte a sé come scienza a priori e di pura deduzione.<sup>644</sup>

---

<sup>641</sup> *Ibidem.*

<sup>642</sup> «Erano da considerarsi come verità assolute nella sfera della religione, o come rappresentazioni simboliche risolvendosi di necessità nel grado superiore, nelle verità filosofiche? Hegel non si era mai spiegato chiaramente in proposito.» *Ibidem.*

<sup>643</sup> *Ibidem.*

<sup>644</sup> Ivi, pp. 366-367.

Da allora le sorti di Hegel in Germania non si sono più risollevate, diversamente da Fichte,<sup>645</sup> anche se elementi della sua filosofia permangono in molti autori di diversa estrazione, soprattutto in quelli di quella corrente della scuola teologica protestante che si richiama a Schleiermacher,<sup>646</sup> e nonostante che una filosofia «più costruttiva», come quella dell'*immanenza*, abbia prevalso sul criticismo neokantiano e che sia riemerso il bisogno di «una filosofia come scienza dei valori».<sup>647</sup> Inoltre, il rinnovato interesse degli studiosi per il romanticismo ha visto concentrarsi l'attenzione nei confronti della produzione *minore*, giovanile, del filosofo di Stuttgart, quella degli scritti teologici giovanili<sup>648</sup> e della Filosofia della religione – dove si sarebbe potuto meglio riscontrare, così come andavano facendo gli studi di quegli anni rispetto all'idealismo, l'influsso su Hegel della mistica tedesca, attribuendo, ad esempio, alla dialettica hegeliana una derivazione dalla «legge di opposizione e di conciliazione» di Böhme - piuttosto che di quella *maggiore* della maturità.

[...] al pensatore sistematico si preferisce lo scrittore frammentario, all'Hegel maturo l'Hegel dei giovani anni, intinto ancora di romanticismo e fresco di cultura classica, ammiratore delle avventure eroiche, amico di Hölderlin e appassionato lettore dei tragici greci. D'altra parte il crescente favore di studi religiosi, con l'esplorazione della mistica tedesca ha rivelato il profondo influsso esercitato da questa sulla filosofia idealistica, e la nozione comune ad entrambe di un assoluto che non è fuori di noi e nemmeno in noi, ma che è spirito concepito come superiore alle categorie dell'intelletto; Hegel è stato riavvicinato a Böhme e la dialettica del primo a quella legge di opposizione e di conciliazione che nel *filosofo teutonico* forza lo spirito divino a realizzare la propria

<sup>645</sup> «Mentre l'influenza di Fichte, non solo come educatore e risvegliatore di energie, ma anche come filosofo, si fa sempre più larga e profonda, Hegel non trova che pochi lettori e nessun seguace.» Ivi, p. 367.

<sup>646</sup> «[...] molti elementi della sua filosofia sono entrati come parti costitutive nelle dottrine degli epigoni di Schopenhauer, Hartmann e Bahnsen, che hanno tentato, il secondo con maggior fortuna del primo, di riconciliare quelli che Nietzsche chiamava «i due fratelli nemici» [...] molti frammenti della sua opera e influssi del suo pensiero si possono ritrovare negli scritti degli storici e degli scrittori politici specie marxisti [...] infine molto di lui permane nella propaggine della scuola teologica protestante che si diparte da Schleiermacher e che si estende fino a Biedermann e a Otto Pfeiderer». *Ibidem*.

<sup>647</sup> «Sul criticismo neo-kantiano ha preso, è vero, il sopravvento una filosofia più costruttiva, quella dell'*immanenza* (Schuppe, Rehmke) che ha dello spirito un concetto più attivo e che pur tenendo fermo al dato empirico riesce tuttavia a uno schietto idealismo; e si pone di nuovo l'esigenza di una filosofia come scienza dei valori» *Ibidem*.

<sup>648</sup> Sono di quegli anni, com'è noto, le pubblicazioni degli scritti giovanili di Hegel, e Casati dimostra di esserne informato, riproponendosi, inoltre, di approfondire in un secondo tempo lo studio del pensiero religioso di Hegel; come è probabilmente avvenuto, ma senza che – per quella speciale idiosincrasia nei confronti dello scrivere, di cui si è detto - ne fosse seguita alcuna pubblicazione. «[...] E proprio di questi giorni mi giunge il volume, edito dal Mohr, degli scritti teologici giovanili (*Hegels Theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, herausgegeben von Dr. Herman Nohl*) non mai pubblicati fin qui se non frammentariamente e che per la loro grande importanza riguardo all'ulteriore sviluppo del pensiero religioso di Hegel ci proponiamo di studiare a parte; volume che è stato preceduto da un altro di Wilhelm Diltheys *Die Jugendgeschichte Hegels* (Abhandlungen der Akad. D. Wiss. zu Berlin, 1905) e a cui seguirà un terzo contenente gli scritti politici, già pubblicati in parte da Rosenkranz, Haym e Mollat.» Ivi, pp. 367-368.

personalità; l'attenzione si è concentrata sulla *Filosofia della religione*, di cui l'editore Diederichs ci ha dato lo scorso anno una specie di antologia curata dal Drews.<sup>649</sup>

Non mancano, comunque, secondo Casati, autori tedeschi che consapevolmente mettono in evidenza i legami più o meno sotterranei dei filosofi a lui contemporanei con il sistema di Hegel. Tra questi soprattutto Eucken.<sup>650</sup>

«Ma l'idea non ha fretta, diceva Hegel» e, così, l'accoglienza e la diffusione del pensiero hegeliano nell'area anglosassone furono invece più prolifiche: l'idea, lasciato «il cielo inclemente della patria tedesca», inaspettatamente,<sup>651</sup> trasmigrò in Inghilterra verso la metà del XIX secolo; e anche se l'idealismo tedesco vi era già apparso con Coleridge e - soprattutto quello di Fichte - con Carlyle, il pensiero di Hegel vi giunse solo nel 1865 con Stirling.<sup>652</sup>

Tranne la *Filosofia della natura* «che nessuno ha osato fin qui tirar fuori» tutte le opere maggiori sono state tradotte quasi per intero e l'«esegesi» hegeliana è andata diffondendosi anche oltre oceano,<sup>653</sup> tanto da correre il rischio di diventare «altrettanto greve e uggiosa quanto la *Kantliteratur*, si da giustificare gli attacchi che di tratto in tratto F. C. S. Schiller muove contro l'hegelianismo e gli hegeliani in massa, di cui rompe i placidi sonni perfino in casa loro, nello stesso *Mind*.»<sup>654</sup>

Diversificate sono le direzioni tematiche degli approfondimenti che prendono spunto dalla filosofia hegeliana, che in materia religiosa fanno capo alle due correnti delle scuole di Oxford e Cambridge:

---

<sup>649</sup> Ivi, p. 367.

<sup>650</sup> «[...] C'è tuttavia chi sente la necessità di meglio stabilire i rapporti che ci legano a Hegel e di penetrarne più addentro il pensiero; l'Eucken, il cui vigoroso idealismo personale e tutto nutrito degli elementi più sostanziosi della speculazione post-kantiana e che del sistema di Hegel ha saputo darci una geniale immagine in iscorcio in *Lebensanschauungen der grossen Denker*, vi insiste anche nel suo ultimo libro (*Grundlinien einer Neuen Lebens-Anschauung*, Veit comp. – Leipzig – 1907)» Ivi, p. 368.

<sup>651</sup> «[...] Che avrebbe detto Hegel di questa sua strana fortuna postuma proprio nel paese di quella filosofia empirica da lui tanto disprezzata?» *Ibidem*.

<sup>652</sup> «[...] I saggi di Coleridge sono saturi di germanesimo; in molte pagine di *Sartor Resartus* e degli altri scritti giovanili di Calyle è Fichte che si esprime in un nuovo linguaggio rotto da potenti intuizioni e da rapidi bagliori; [...] Ma Hegel vi era poco conosciuto, se non attraverso l'ontologia di Ferrier. Toccava a uno studioso indipendente, al D<sup>r</sup>. Stirling d'introdurlo, di familiarizzarlo con le usanze inglesi, e di dare l'avviata al moto hegeliano britannico. Il suo libro *The secret of Hegel* (1865), che fu definito un'esposizione di Hegel nello stile di Carlyle e che, secondo alcuni, mantiene troppo bene il segreto e propone più enigmi che non ne risolve, è un'analisi dei concetti fondamentali e del presupposto (*secret*) del sistema, ed è ritenuto come il gran magazzino (*the great store house*) dell'hegelianismo, a cui hanno ricorso tutti gli studiosi venuti di poi.» *Ibidem*.

<sup>653</sup> «Da Stirling a E. Caird, da Caird a Seth e a Wallace giù giù fino agli ultimi Mc. Taggart e Baillie la tradizione continua ininterrotta [...] Non c'è angolo del sistema che non sia rovistato, paragrafo che non sia chiarito [...] In Inghilterra il *Mind*, in America, dove il moto si è propagato e ha trovato numerosi aderenti, fino a pochi anni fa il *Journal of Speculative philosophy* e ora altre riviste portano in quasi ogni numero contributi alla nuova esegesi [...]» Ivi, pp. 368-369.

<sup>654</sup> Ivi, p. 369.

[...] C'è chi legittima il passaggio da Kant a Hegel, studia il primo attraverso il secondo e identifica il  *sintetico* di Kant col  *concreto* di Hegel (Caird, Seth); c'è chi s'attiene alle categorie logiche, tenta precisarne il significato, giustificarne l'ordine ascendente e stabilire le relazioni fra dialettica e esperienza, considerata quest'ultima come punto di partenza anzi come stimolante del pensiero filosofico che, una volta svegliato, prende di fronte ad essa un'attitudine di ripulsione e con un atto di ingratitudine la nega (Mc. Taggart); altri mostra storicamente come si sia costituita la  *Logica* e come Hegel abbia man mano superato i vari dualismi di metafisica e logica, di intuizione e riflessione, di intelletto e ragione per giungere all'onnipresenza dello spirito nell'esperienza (Baillie); e c'è invece chi cerca di conciliare Hegel con Darwin e –  *res insociabiles* – la fissità della natura dell'uno coll'evoluzionismo dell'altro e crede possibile una nuova filosofia della natura di tipo misto (Ritchie). E, in materia di fede e di credenze religiose [...] sono due anche i partiti che si delineano; la scuola di Oxford, tradizionale e ortodossa, che s'attiene all'interpretazione teistica e insiste sull'autonomia e perennità del sentimento religioso, e la scuola di Cambridge, più radicale.<sup>655</sup>

Ma quale complessivamente – si chiede Casati – il valore e il significato di questo movimento hegeliano in Inghilterra? Hanno ragione coloro che lo considerano un progresso, «anzi l'instaurazione della vera e propria filosofia in un paese che ne avrebbe fatto senza fin qui?»<sup>656</sup> Oppure ha ragione chi vi scorge «i segni di un ristagno del pensiero inglese»?

Bisognerebbe dar ragione a questi ultimi - afferma Casati, al contrario di Croce - se si considera il fatto che lo studio di Hegel – ad eccezione dei  *Prolegomena to Ethics* di T. H. Green<sup>657</sup> - non ha dato un reale impulso ad un nuovo indirizzo di pensiero, e dunque ad un reale progresso speculativo,<sup>658</sup> anche se ha contribuito notevolmente a «far nascere la reazione contro le forme inferiori dell'empirismo a mostrarne le insufficienze [...] e ha introdotto un senso di storicità negli studi filosofici che prima mancava affatto».<sup>659</sup>

---

<sup>655</sup> A. Casati, «Un ritorno a Hegel»...,  *art. cit.*, p. 369.

<sup>656</sup> Questa era la posizione di Croce che nella conclusione a  *Cio che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* scriveva: «[...] Assai più importanti [  *scil.* rispetto alle revisioni critiche di Hegel che si erano prodotte in Germania] degli studi tedeschi sono, intorno all'hegelismo, quelli che si vanno compiendo, da oltre un trentennio, in Inghilterra; dove l'opera dello Stirling si è dimostrata assai feconda, e dove Hegel è esposto con chiarezza, interpretato con verità, criticato con reverenza e libertà mentale. In ricambio, lo spirito possente di Giorgio Hegel ha svegliato per la prima volta a vita speculativa le menti degli inglesi, che sono stati per secoli i fornitori mondiali della filosofia empirica, e che ancora nel secolo scorso sembravano poter dare altri migliori filosofi che gli Stuart Mill e gli Spencer.» B. Croce «Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel», in B. Croce,  *Saggio sullo Hegel*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1913, p. 147.

<sup>657</sup> «[...] Si deve fare eccezione pei  *Prolegomena to Ethics* di Green, libro che ha una fisionomia propria e che vale non tanto come enunciazione di un pensiero sistematico, quanto come il migliore tentativo di ampliamento e di elevazione dell'idealismo in vista di una finalità morale». A. Casati, «Un ritorno a Hegel»...,  *cit.*, p. 370.

<sup>658</sup> «[...] non è a mio parere, nella  *Logica* di Bosanquet ne in quella di Bradley, e nemmeno in  *Appearance and Reality* di quest'ultimo che si riscontrerà un reale progresso.»  *Ibidem*.

<sup>659</sup> «[...] I libri di E. Caird,  *The evolution of Theology in the Greek Philosophers* e  *The evolution of Religion* ne sono tutti penetrati.»  *Ibidem*.

È riuscito Croce, invece, nell'intento di discernere gli elementi più fertili da quelli più ambigui o obsoleti del 'sistema' hegeliano e, quindi, determinarne significativi miglioramenti?<sup>660</sup>

Un tempo egli diceva di non poter accettare, della filosofia hegeliana, se non le sole «vedute estetiche [...] alle vedute estetiche si sono sostituiti nella sua ammirazione i principi fondamentali della Logica con un corteo di teorie secondarie.»<sup>661</sup>

Rispetto a Kant, per il quale le «operazioni dello spirito, sebbene collaborino ad un'opera comune, restano tuttavia distinte e indipendenti l'una dall'altra», e le categorie sono legate fra loro solo da un rapporto estrinseco, «non si compenetrano, non si sviluppano l'una dall'altra»; in Hegel, invece, esse «non formano più una collezione di idee isolate, ma sono gradi di un processo che nella sua unità è lo spirito.»<sup>662</sup>

Ma il torto di Hegel, individuato da Croce, fu quello di aver tentato comunque, nonostante aver riconosciuto l'assenza di valore teoretico propria dei concetti empirici, una nuova sistemazione delle scienze naturali<sup>663</sup> – e la radice di questo errore Croce la rinviene, come è noto e si dirà più avanti, proprio al 'centro' del sistema, nell'applicazione impropria da parte dello stesso Hegel del

---

<sup>660</sup> «[...] Ora, una dottrina non vale se non per ciò che prepara; il meglio di essa sta appunto in quegli elementi che ci aiuteranno a superarla; scernere tali elementi, togliere via l'ingombrante e l'arbitrario è opera preparatoria necessaria per procedere innanzi. Tale esigenza è stata sentita dal Croce; ma come soddisfatta?» *Ibidem*.

<sup>661</sup> «[...] A Hegel spetta innanzi tutto il gran merito di aver saputo distinguere il concetto astratto, rappresentazione generale e determinazione finita, dal concetto filosofico, che è l'idea e il vero in sé e per sé e che è concreto di sua natura, e di essere così pervenuto alla nozione della categoria puramente ideale, al nuovo concetto del concetto; non solo, ma di aver dato vita ai concetti stessi, non più tenendoli distinti come monadi isolate o aggregandoli meccanicamente, ma facendoli svolgere in ordine di implicazione e di progresso dal più povero al più ricco, dal più astratto al più concreto, fino alla nozione dell'uno in tutta la ricchezza delle sue determinazioni.» *Ibidem e passim*.

<sup>662</sup> Ivi, pp. 370-371 e *passim*. «[...] Il concetto filosofico, l'universale-concreto o Idea, com'è sintesi di opposti, così è sintesi di distinti. Noi, per esempio, parliamo dello spirito ossia dell'attività spirituale in genere; ma parliamo anche, a ogni istante, delle forme particolari di questa attività spirituale. [...] E ce lo ricorderebbe la filosofia stessa, la quale non sa esporre sé medesima se non specificandosi come estetica, logica, etica, e simili: tutte filosofia, e pure, ciascuna d'esse, filosofia distinta dall'altra. Questi distinti [...] che sono unità e distinzione insieme, costituiscono un nesso o un ritmo, del quale la teoria ordinaria della classificazione non è in grado di rendere ragione. [...] L'abborrimento di Hegel contro codesto metodo classificatorio fece sì ch'egli, innanzi di Herbart (celebrato a torto come autore primo della critica), rigettò la concezione delle facoltà dell'anima, alla quale ancora Kant si atteneva [...] Se i concetti distinti non possono porsi separati e debbono nella loro distinzione unificarsi, la teoria logica dei distinti non sarà la teoria della classificazione, ma quella della implicazione: [...] l'un distinto starà, rispetto all'altro distinto, non come qualcosa di indifferente, ma come un grado inferiore sta rispetto a uno superiore, e viceversa. La classificazione della realtà deve essere sostituita dalla concezione dei gradi dello spirito, o, in genere, della realtà: lo schema classificatorio dallo schema dei gradi. [...] Al biasimo verso Kant, che aveva semplicemente enumerato le facoltà e le categorie costruendo tabelle egli [*i. e. Hegel*] congiungeva l'alta lode per Fichte, che aveva affermato l'esigenza della «deduzione» delle categorie. Ma il vero e proprio precedente che egli si trovò innanzi fu il sistema dell'identità di Schelling, col metodo del potenziare, pel quale la realtà si svolgeva come una serie di potenze o di gradi.» B. Croce, «Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel», cit., pp. 58-61.

<sup>663</sup> «[...] il riconoscimento del carattere non teoretico delle scienze naturalistiche e matematiche, quale lo si può desumere dai frequenti accenni sparsi qua e là nei suoi libri (critica del concetto di *legge* nelle scienze empiriche, rilievo dato all'*arbitrarietà* delle costruzioni dell'intelletto astratto, negazione della possibilità di una matematica filosofica ecc.) non gli impedì di ritenere queste medesime scienze quasi semi-filosofie, insieme di fatti teoretici imperfetti da inverarsi nella filosofia della natura. E all'esigenza meramente filosofica seguì l'effettiva attuazione, con trattazione dialettica dei fatti empirici e contingenti: secondo grande abuso, derivante dal primo, del metodo dialettico.» A. Casati, «Un ritorno a Hegel»..., cit., pp. 372-373.

metodo dialettico -; nonché quello «di aver ridotto i fatti singoli, la storia, in schemi puramente concettuali e disconosciuto la forma primigenia e spontanea dello spirito, l'arte.»<sup>664</sup>

Revisione di Hegel che, dice Casati, Croce ha avviato nell'*Estetica* e nei *Lineamenti della Logica*, e condotto a termine in questo suo ultimo lavoro,<sup>665</sup> nel quale la filosofia di Hegel è presentata in modo «nuovo e suggestivo, come una filosofia dove tutto è lotta e movimento e insieme come essenzialmente umana, che spiega e accetta l'accaduto e riesce a una giustificazione del reale e a una consacrazione di tutta quanta la storia.»<sup>666</sup>

Ma un principio, soprattutto, viene messo in evidenza da Croce, quello stesso principio «verso cui gli hegeliani inglesi si mostrano, chi più chi meno, un po' tutti diffidenti e che il Mackintosh non esita a giudicar falso e inadeguato all'assunto – un incredibile paradosso -»; principio esaminato non solo rispetto alla sfera logica ma anche seguito nelle sue ripercussioni sulla realtà e sulla vita, «come quello che svincola il pensiero dai vari dualismi nei quali questo s'impiglia e si dibatte, e che conduce a sostituire alla trascendenza l'immanenza del divino»: la dialettica.<sup>667</sup>

La dialettica, «forma logica per eccellenza rispondente all'intuizione estetica che nel singolo coglie pure l'unità e l'opposizione», - o meglio, la sua applicazione indifferenziata ai concetti 'opposti' ed a quelli 'distinti', che vengono così erroneamente assimilati - che costituisce il nucleo centrale della logica speculativa hegeliana, nasconde, per Croce, la causa degli errori.

Causa da ricercarsi nella parte più intima del sistema, nella logica, più precisamente

[...] nella falsa identificazione dei concetti opposti coi concetti distinti e nell'applicazione del metodo dialettico proprio dei primi ai secondi. Di qui due conseguenze: 1. l'innalzamento degli errori filosofici a dignità di concetti parziali o particolari (Logica). 2. l'abbassamento dei concetti distinti a verità incomplete e imperfette, a errori filosofici (Estetica, Filosofia della Storia, Filosofia della Natura). Nella Logica infatti, quale la si trova in germe nella *Fenomenologia dello Spirito* e sviluppata nella *Scienza della Logica* e nella piccola Logica dell'*Enciclopedia*, e che al Croce appare arbitraria nel suo cominciamento e nella connessione delle parti, i momenti astratti del concetto vengono ad assumere le funzioni medesime che hanno i concetti distinti, inferiori rispetto ai superiori; *essere e nulla* ad es. diventano rispetto al *divenire* due gradi distinti come *intuizione e*

---

<sup>664</sup> Ivi, p. 371.

<sup>665</sup> «[...] Guida e incitamento alla lettura dell'*Enciclopedia*, uscita quasi contemporaneamente nella *Collezione dei testi classici di filosofia moderna*, diretta dallo stesso Croce e dal Gentile e edita da Laterza.» *Ibidem*.

<sup>666</sup> *Ibidem*.

<sup>667</sup> «[...] È mediante tale proprietà della nostra mente [da sottolineare qui la prospettiva 'psicologista' di Casati] per cui un pensiero ci porta necessariamente ad altri, che Hegel risolve quel problema degli opposti che è implicito in ogni filosofia e che i più hanno tentato eludere con l'esclusione di uno dei termini dell'opposizione e col sacrificio di quest'ultima all'unità, o coll'affermare l'opposizione come categoria logica fondamentale condannandosi ad un perpetuo dualismo; problema che Hegel risolve non già facendo coincidere i due termini in un terzo che è fuori della mente umana, e nemmeno in un assoluto che è indifferenza di soggetto e oggetto, ma integrandoli nella sintesi che è insieme unità e opposizione: gli opposti sono opposti fra loro, ma non sono opposti verso l'unità che li comprende e li supera.» *Ibidem e passim*.

*pensiero* rispetto all'attività pratica.<sup>668</sup> Per contro, la seconda conseguenza conduce Hegel a disconoscere le varie forme di conoscenza e a considerarle di fronte alla filosofia non altro che modi imperfetti d'intendere e di cogliere l'assoluto. Che rimane all'arte, posta nella sfera dello spirito assoluto in un grado inferiore alla Religione e alla Filosofia, come rappresentazione sensibile della verità che queste esprimono in modo più perfetto e più compiuto, se non di risolversi appunto in tali forme superiori? [...] Negato ad essa il carattere di forma necessaria e eterna dello spirito, come ammettere l'autonomia della storia, che, pur presupponendo il pensiero filosofico, ha comune con l'arte il suo soggetto proprio, l'elemento intuitivo?»<sup>669</sup>

Quindi la dialettica, che rappresenta la grande conquista del suo pensiero, finisce per essere, da Hegel stesso, applicata indiscriminatamente, ma illegittimamente, a tutti i gradi della realtà, che tutti si risolvono (dissolvono) nella Filosofia.<sup>670</sup> Di qui l'accusa di *panlogismo*, ma anche quella, non inconciliabile con questa, di *dualismo*, più o meno celato, «[...] pel persistere del concetto di natura accanto al concetto di spirito – realtà di fronte a realtà – attraverso il terzo termine che ne dovrebbe essere sintesi, il logo.»<sup>671</sup>

Tocca ai «veri continuatori di Hegel» eliminare le contraddizioni insite nel sistema, riconducendolo «al suo motivo iniziale che è lo spirito inteso come unica realtà», dando rilievo agli elementi più significativi della dottrina logica, alla «teorica dei gradi della realtà» e alla dialettica, considerata

---

<sup>668</sup> *Essere e non-essere*, due concetti opposti, presi isolatamente, non sono, invece, per Croce, che concetti astratti, che si 'concretizzano' solo nel loro rapporto, nel *divenire* (cfr. nota successiva).

<sup>669</sup> Ivi, p. 372. «[...] Nella teoria dei gradi, ogni concetto, - e sia concetto *a*, - è insieme distinto e unito col concetto, che gli è superiore di grado, *b*; onde se (nel cominciare l'esposizione del rapporto) *a* si pone senza *b*, *b* non si può porre senza *a*. Prendendo [...] in esempio il rapporto di due concetti, [...] quello di arte e filosofia, [...] si vede come ciò che è un enigma insolubile e un rompicapo per la logica empirica e classificatoria, si risolve naturalmente nella logica speculativa, mercé la dottrina dei gradi. [...] l'arte non esclude la filosofia, ma la filosofia include addirittura l'arte. E, infatti, ogni filosofia non esiste mai altrimenti che in parole, immagini, metafore, forme di linguaggio [...] Se noi ora dai rapporti di gradi *a* e *b* (e, nell'esempio scelto, arte e filosofia) passiamo al rapporto degli opposti nella sintesi,  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$  (e, nell'esempio, essere, non-essere e divenire), potremo scorgere la differenza logica tra i due rapporti. *A* e *b* sono due concetti, il secondo dei quali sarebbe arbitrario e astratto senza il primo, ma che, nel suo nesso col primo, è reale e concreto quanto quello. Invece,  $\alpha$  e  $\beta$ , fuori di  $\gamma$ , non sono due concetti, ma due astrazioni: il solo concetto concreto è  $\gamma$ , il divenire. [...] Se si vorrà chiamare dialettica (oggettiva) tanto la sintesi degli opposti quanto il nesso dei gradi, si dovrà poi non perdere di vista che l'una dialettica ha processo diverso da quello dell'altra. [...] Infatti, nella teoria dei gradi, i due momenti, come si è notato, sono entrambi concreti; nella sintesi degli opposti, entrambi astratti, l'essere puro e il non-essere. Nel nesso dei gradi, *a* è superato in *b*, cioè soppresso come indipendente e conservato come dipendente: lo spirito nel passare dall'arte alla filosofia, nega l'arte, e insieme la serba come forma espressiva della filosofia. Nel nesso degli opposti, considerato oggettivamente,  $\alpha$  e  $\beta$ , distinti tra loro, sono entrambi soppressi e conservati; ma solo metaforicamente, perché non esistono mai come  $\alpha$  e  $\beta$  distinti. Sono, codeste, differenze profonde, che rendono inammissibile il trattare entrambi i nessi al modo medesimo. Il vero non sta al falso nel rapporto stesso in cui sta al buono; il bello non sta al brutto nel rapporto stesso in cui sta alla verità filosofica. Vita senza morte e morte senza vita sono due falsità opposte; la cui verità è la vita, che è nesso di vita e di morte, di sé e del suo opposto.» B. Croce, «Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel», cit., pp. 61-63.

<sup>670</sup> «[...] Chi giunge al possesso di un nuovo procedimento di pensiero è tratto a estenderne l'uso là dove meno è giustificabile [...] Così avvenne a Hegel: la scoperta della dialettica lo portò ad applicare quest'ultima, a rischio di comprometterne la legittimità, a tutti i gradi del reale, a fare abuso della formula triadica, sì da costringere i vari processi dello spirito ad assumere forma logica e a risolversi nella filosofia, unica attività superstite.» Ivi, p. 373.

<sup>671</sup> *Ibidem*.

non solo, nel suo carattere negativo, come «mezzo eliminatorio» delle false opposizioni e distinzioni, ma «anche nel suo carattere positivo di dottrina logica dello svolgimento».<sup>672</sup>

A questo punto Casati si chiede quanto, della revisione elaborata da Croce, gli «hegeliani ortodossi» ritenessero riconducibile agli elementi fondamentali del sistema hegeliano originario.<sup>673</sup>

Per il direttore del *Rinnovamento*, ciò che è rimasto di Hegel, dopo il vaglio di Croce, è «ancor troppo», innanzitutto per la difficoltà di comprendere le proprietà del concetto filosofico, di concretezza e universalità, che Croce giustifica «solo col dirle necessarie».

Questo rilievo critico nei confronti di Croce, e con lui Gentile, di scadere in un 'circolo' logico - di non 'spiegare', cioè, adeguatamente che cosa il 'concetto del concetto', il concetto filosofico 'puro' (o la Filosofia), sia - costituisce, in quell'epoca, un leitmotiv comune ai critici, anche di parte neocattolica, dei neoidealisti.<sup>674</sup>

E, in fondo, la replica di Croce consisteva nel tentare di 'dimostrare' l'impossibilità della 'dimostrazione' stessa - e anche della rappresentabilità del concetto - come procedimento conoscitivo in materia di «vita spirituale», dove «la verità è fede», non nel senso dell'«irrazionalità» di subordinare la ragione alla fede che presuppone la verità, ma fede nel senso di «certezza in sé medesima» che non è raggiungibile, per così dire, estrinsecamente con nessuna sorta di dimostrazione e di rappresentazione.<sup>675</sup>

La medesima difficoltà di comprensione Casati la ritrova nella formula riferita sopra relativa all'identità di pensiero e realtà, che risulta inintelligibile quando pretende ridurre la complessità mutevole del reale nella 'staticità' del pensiero; infine, nella stessa dialettica degli opposti,

---

<sup>672</sup> *Ibidem e passim*.

<sup>673</sup> «[...] Non so che viso faranno gli hegeliani ortodossi a questa che, col rigetto delle parti che Hegel stimava essenziali al sistema con la limitazione della dialettica a sola una sfera della logica col riconoscimento dell'autonomia delle varie forme di conoscenza col rimando alla pratica dei concetti empirici con l'avvicinamento delle nuove teorie di gnoseologia scientifica ad alcune vedute critiche del maestro [com'è noto, Croce sottolineò il valore 'scientifico' di alcuni aspetti della *Filosofia della Natura* di Hegel, oltre che la rilevanza della sue trattazioni storiche, in *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cfr., cit., pp. 120 sgg.], parrà loro una mutilazione e un'arbitraria interpretazione del pensiero di lui, nonché una minaccia all'assoluta unità del sistema.» *Ibidem*.

<sup>674</sup> Così riassumeva questo rilievo, Croce stesso, nella sua *Logica*: «[...] Perché (si dice) i pretesi carattere del concetto, per vostra stessa confessione, non sono altro che le relazioni di esso con le altre forme dello spirito; e il solo carattere, che gli sia proprio, è quello dell'universalità-concretezza, cioè di essere sé medesimo, giacché «universale-concreto» è sinonimo di «concetto», e all'inverso. Dunque, dopo tanti sforzi, il vostro concetto del concetto si dissipa in una tautologia. Dateci una dimostrazione di quel che affermate, o una determinazione non tautologica; e noi potremo formarci una qualche idea del vostro concetto puro. Altrimenti, ne potrete discorrere all'infinito; e per noi sarà sempre come l'«araba fenice», di metastasiana memoria: «che vi sia, voi lo dite; dove sia, nessun lo sa». B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 35-36.

<sup>675</sup> «[...] In fondo a tale insoddisfazione, e alla relativa pretesa, si ritrova, anzitutto, un pregiudizio, di origine scolastica, intorno a quel che si chiama d i m o s t r a z i o n e. S'immagina cioè, che la dimostrazione sia un irresistibile congegno, che afferri il discente pel collo e, nolente e repugnante, lo trascini dove egli non vuole e il docente vuole, e lo lasci a bocca aperta innanzi al vero. Ma di siffatte dimostrazioni costrittive, non ce ne sono per nessuna forma di conoscenza; [...] non c'è verità fuori del nostro spirito. Non che la verità presupponga la fede, come si dice comunemente, subordinando la razionalità a non si sa quale irrazionalità [leggi: James, leonardiani e modernisti]; ma la v e r i t à è fede, fiducia in sé medesima, libero spiegamento delle forze interiori. La luce è in noi; quelle sequele di suoni che sono le così dette dimostrazioni, [...] non hanno potere alcuno di fare aprire gli occhi a chi ostinatamente li voglia tenere chiusi.» Ivi, p. 36.

specialmente con la triade di *essere, non-essere e divenire*, che per Croce era comprensiva di tutte le altre.

Ciò che di Hegel è rimasto attraverso la selezione del Croce sarà per essi [*scil.* gli hegeliani ortodossi] troppo poco: per noi è ancor troppo. Perché, se non ci è agevole intendere il preciso significato attribuito alle due qualità di concretezza e di universalità proprie del concetto filosofico e che il Croce giustifica, come già nella sua Logica, solo col dirle necessarie, e se la piena adeguatezza del pensiero al reale ci appare in contrasto con la tendenza al movimento e allo sviluppo che nasce dal pensiero non mai soddisfatto, dall'impossibilità di cogliere in una sintesi tutta la molteplicità e ricchezza del reale, soprattutto oscuro e difficile ci riesce l'intendimento della dialettica, presa anche nella sua forma tipica, nella triade che secondo il Croce comprende tutte le altre, di *essere, non-essere e divenire*.

In questa «forma tipica» della triade dialettica Casati ravvisa una 'forzatura' speculativa, e non solo nel passaggio tra *essere e non-essere*, che per lo stesso Hegel costituiva uno dei punti più «scabrosi» della dialettica; ma specialmente nel salto 'logico' improprio da due termini massimamente 'astratti' al terzo termine che descrive un accadere 'concreto', e che, tuttavia, è possibile conoscere solo in quanto «suggerito dall'esperienza».

«È in questa anzi che ci si rivela più evidente l'artificiosità del procedimento, e non tanto nel passaggio dal primo al secondo termine, che tuttavia a Hegel stesso appariva quale uno dei punti più scabrosi della dialettica (ma che cos'è l'essere così indeterminato se non il nulla?), quanto il passaggio da un'estrema astrazione anzi da un puro *vacuum* a qualcosa di concreto com'è il *divenire*.<sup>676</sup> Se l'essere non è perché dovrebbe contraddirsi?<sup>677</sup> Come trarre da un'identità che è una pura tautologia un nuovo concetto?<sup>678</sup> Quale la forza e il potere creativo di due astrazioni che sono

---

<sup>676</sup> Cfr. *supra*, nota n. 37, dove Croce afferma che solo il terzo termine è quello 'concreto', nel quale gli altri due sono «[...] soppressi e conservati; ma solo metaforicamente, perché non esistono mai come [...] distinti.» B. Croce, «Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel», cit., p. 63.

<sup>677</sup> «[...] Non c'è cognizione senza negazione (senza il non essere, dicono gli hegeliani; dimenticando che il non essere non c'è).» scriverà Varisco sul primo fascicolo del 1908 del *Rinnovamento*, provocando con questa affermazione, come si vedrà più avanti, una ennesima reazione polemica di Gentile su *La Critica*. B. Varisco «Filosofia e religione», in *Il Rinnovamento*, Anno II, fasc. 1, 1908, p. 71.

<sup>678</sup> Casati sembra far propria qui la critica che era sta di Trendelenburg e di Fischer, e che lo stesso Croce riporta nel suo saggio *Il concetto del divenire e l'hegelismo*, poi inserito nella silloge *Saggio sullo Hegel*. Saggio che, com'è noto, fu scritto nel 1912 e fa parte di quelli che riproducono l'evoluzione del pensiero di Croce su Hegel, anche in risposta alle critiche che erano seguite alla pubblicazione su Hegel del 1906, compresa, secondo Craveri (P. Craveri, la voce «Casati Alessandro», nel *Dizionario biografico degli italiani*, cit., p.208), queste non irrilevanti di Casati. Scriveva Croce: «[...] Alle due prime categorie della Logica hegeliana: Essere e Non essere, era stato obiettato dal Trendelenburg (e l'obiezione aveva qualche merito come argomento avvocatesco) che essere erano prive di movimento dialettico, giacché, essendo l'Essere identico al Non essere, da questa identità non nasceva nulla, e neppure la prima sintesi, il Divenire. Kuno Fischer riconobbe giusta l'obiezione; ammise che l'Hegel non era stato chiaro su questo punto e che la scuola (Erdmann e altri) aveva addirittura falsificato il maestro, intendendo l'Essere come pienamente indeterminato e

stremate e vuote di ogni contenuto? Come dall'essere e dal non essere che sono immobili e fuori dal tempo si sprigionerà la nozione di *divenire* che è movimento che si compie nel tempo?<sup>679</sup> Vi è dunque nel passaggio dialettico qualcosa di aggiunto, un soprappiù che non può essere suggerito che dall'esperienza.<sup>680</sup>

Ma, anche rifiutandone il metodo, l'opera di Hegel rimane, afferma Casati – qui sì, sulla scia di Croce<sup>681</sup> - nel concludere il saggio, e «[...] non deve essere ignorata o lasciata in disparte come un inutile episodio nella storia della filosofia; ad essa non potremmo rinunciare senza far getto di una parte del nostro patrimonio di cultura.»<sup>682</sup>

---

perciò vuoto, e quindi identico al Non essere, al Nulla: una mera tautologia, incapace di progredire a più alti concetti.» B. Croce, «Il concetto del divenire e l'hegelismo», in *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 173.

<sup>679</sup> «[...] Che nell'Hegel il divenire sia inteso in senso temporale, mi pare dunque fuori di dubbio; e, del resto, alcune notissime sentenze del suo sistema (per es., che l'arte sia ormai un passato, o che la prima categoria della logica coincida con la prima scuola filosofica greca) confermano tale interpretazione.» Ivi, pp. 153-154.

<sup>680</sup> A. Casati, «Un ritorno a Hegel»..., cit., p. 374. Sulla base di questo problema - dell'indeducibilità, cioè, del divenire dalla «contraddizione dell'essere e del non essere», che altro non sarebbero che «astrazioni» presupposte al divenire – Gentile, secondo Santucci, maturerà il suo pensiero attraverso la riformulazione della dialettica hegeliana, che si farà più esplicita a partire dal saggio del 1912, *l'Atto del pensare come atto puro*, , per approdare, infine con il saggio del 1916 *Teoria generale dello spirito come atto puro*, alla sua concezione del reale come 'autoctisi' (A. Santucci, «Pragmatismo e neo-idealismo in Italia: Croce e Gentile», in M. Dal Pra, *Storia della filosofia.. La filosofia contemporanea. Il novecento*, Vallardi, Milano 1978, p. 16 *passim*) Così, invece, Croce rispetto a questo punto, nel saggio del 1912: «Ma si potrebbe dire, ed è stato detto, che quel divenire sia da interpretare anche in senso ideale; cioè, che nel pensiero dell'Hegel al significato temporale s'intrecci l'ideale, o, in ogni caso, che al suo pensiero si possa conferire questo significato, introducendovi per tal modo un'importante correzione, che ne assicuri la solidità. [...] Sicché conviene esaminare il concetto del divenire, proposto dall'Hegel, come di un *d i v e n i r e e x t r a t e m p o r a r i o e i d e a l e*. E, per questo, anzitutto bisogna non confondere il divenire ideale col divenire *a s t r a t t o o i r r e a l e*, un mero schematismo del divenire, che non ha forza alcuna nei fatti che in quello schema vengono disposti [...] Il vero divenire ideale non è qualcosa d'indifferente o di divergente rispetto al divenire reale, ma è l'intelligenza del divenire reale, al modo stesso che l'universale non è divergente o indifferente rispetto al particolare: talché universale e particolare, divenire ideale e divenire reale, sono il medesimo. Fuori del divenire ideale non rimane già quello reale, ma soltanto il temporale, cioè il tempo aritmetico, che è una costruzione dell'intelletto astratto; come fuori dell'universale non rimane l'individuo reale, ma l'individuo empirico, isolato, atomizzato o monadizzato. L'eternità e il tempo reale coincidono, perché ogni attimo è l'eterno e l'eterno è un attimo.» B. Croce, «Il concetto del divenire e l'hegelismo», cit., pp. 154-155.

<sup>681</sup> Che in un noto brano della sua conclusione al saggio su Hegel scriveva: «[...] Io sono, e credo che bisogna essere, h e g e l i a n o; ma nello stesso senso in cui chiunque abbia ai tempi nostri mente e cultura filosofica è, si sente, tutt'insieme, e l e a t i c o, e r a c l i t e o, s o c r a t i c o, p l a t o n i c o, a r i s t o t e l i c o, s t o i c o, s c e t t i c o, n e o p l a t o n i c o, c r i s t i a n o, b u d d i s t a, c a r t e s i a n o, s p i n o z i s t a, l e i b z i a n o, v i c h i a n o, k a n t i a n o; e via dicendo. Nel senso, cioè, che ogni pensatore, e ogni movimento storico di pensiero, non può essere passato senza frutto, senza deporre un elemento di verità, che fa parte, consapevole o no, del pensiero vivo e moderno.» B. Croce, «Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel», cit., pp. 147-148.

<sup>682</sup> *Ibidem*.

### 3.4 Gentile e il modernismo

Carissimo, [scriveva Casati a Boine dalla sua residenza di Vezia, in Canton Ticino, il 18 luglio del 1908] sono apposto, a meraviglia: una vecchia casa che mi ricorda – per una serie ininterrotta di estati – la mia fanciullezza, e dietro questa, la fanciullezza dei miei prossimi e, come un’ombra, l’esistenza intera dei più remoti parenti, che mi guardano con fiero cipiglio dalle vecchie tele, una buona raccolta di libri di un mio trisavo, contemporaneo degli enciclopedisti e gran lettore di opere filosofiche [...] e infine dinanzi alla casa un orto verde degli alberi da frutta. *Si hortum in biblioteca habes, deerit nihili*; e infatti, nulla, proprio nulla mi manca. Nemmeno la voglia di lavorare. Ho portato con me – in carte e in testa – parecchia roba che va rielaborata e infine messa fuori. Di nuovo nulla, ma la persistente cura di quei tre o quattro problemi che, pena la morte, bisogna un giorno o l’altro risolvere [...] quei medesimi intorno ai quali ti vai travagliando!

- 1) *Il problema metafisico* – immanenza e trascendenza.
- 2) *Il probl. storico* - quale conto debba tenere uno storico che è insieme un cattolico della tradizione e della possibilità di una storia areligiosa (dell’impossibilità ne sono già certo).
- 3) *Il probl. metodologico* intorno ai rapporti fra le scienze positive e la filosofia.
- 4) *Il problema della morale* – e dei rapporti di questa con la religione.

Intorno a questi quattro centri può aggirarsi tutta una vita, ed è questo il mio proposito. In questo mese ti comunicherò man mano i segni dei miei progressi o regressi.<sup>683</sup>

Questi i non poco ambiziosi proponimenti del direttore del *Rinnovamento*, in quei mesi travagliati del 1908, rivolti a ricercare interpretazioni ai problemi di cui sopra che fossero comunque - sicuramente allora anche per Casati – alternative a quelle che in quel periodo andavano elaborando i neohegeliani.

Dopo la pubblicazione dell’enciclica *Pascendi*, infatti (come si è avuto modo di dire nei paragrafi precedenti), e l’accoglienza positiva ad essa tributata sia da parte della stampa liberale che dai neohegeliani della *Critica* - che non nascondevano, l’una e gli altri, la propria soddisfazione e le attribuivano il merito di aver fatto chiarezza riguardo alla vanità dei tentativi, come quello rappresentato dai modernisti, di riforma ecclesiastica -, il *Rinnovamento* che (insieme a *Nova et Vetera* soltanto per tutto il 1908<sup>684</sup>) fu la rivista di punta del modernismo italiano,<sup>685</sup> si trovò, dunque, - per quel singolare connubio che accomunava, nell’impresa di demolizione del movimento, clericali ed anticlericali - tra l’incudine dei neohegeliani e il martello dei neoscolastici.

---

<sup>683</sup> G. Boine, *Carteggio III...*, cit., pp. 93-94.

<sup>684</sup> La rivista di Buonaiuti, si ricorda, uscì soltanto per il 1908. I direttori del *Rinnovamento*, rifiutarono risolutamente le tendenze escatologiche e sempre più indirizzate verso posizioni immanentiste della rivista romana. Cfr. “Ci sono due modernismi?”, in *Il Rinnovamento*, fasc. V-VI, Anno II 1908, pp. 402-415.

<sup>685</sup> Ma forse non solo di quello italiano, comunque sicuramente la rivista di maggior prestigio sulla quale ponevano le loro speranze, come si è visto, esponenti di primo piano del movimento in Europa come il barone von Hügel.

Ma se, per un verso, le posizioni dei neohegeliani, in quel frangente, venivano facilmente e frequentemente identificate dai loro critici;<sup>686</sup> per altro verso, l'atteggiamento di Gentile nei confronti del fenomeno modernista e dei suoi difensori risultava essere forse meno sbrigativo e perentorio di quanto non lo fosse stato quello di Croce: «[...] circa l'episodio della polemica contro il modernismo, la *communis opinio* ha legato Croce e Gentile in un binomio preconconcetto, confondendoli in un'opera di demolizione critica che sarebbe stata eseguita movendo da presupposti comuni e con l'ausilio dei medesimo strumenti intellettuali. È invece doveroso porre in risalto le peculiarità e differenze che, pur tra innegabili convergenze e affinità, caratterizzarono i giudizi pronunziati allora dai due filosofi: peculiarità e differenze, corrispondenti al diverso concetto ch'essi ebbero del cattolicesimo e, in generale, della religione.»<sup>687</sup>

Senza dubbio i rispettivi sistemi (allora in costruzione) dei due filosofi neoidealisti - che proprio a partire dal periodo della polemica nei confronti del modernismo si differenzieranno in modo via via sempre più netto e definito<sup>688</sup> - avevano aspetti comuni.

La critica del modernismo da parte di entrambi i filosofi, secondo G. Sasso, non era che un aspetto del loro giudizio più ampio non solo sulla religione, ma anche su tutte quelle espressioni del pensiero umano che non fossero riconducibili alla rigorosa logica (crocianamente e gentilianamente intesa) della Filosofia, ferme restando, in ogni modo, le differenti concezioni della religione che essi elaborarono.

[...] se la filosofia è il necessario (si badi: necessario) oltrepassamento della religione, - è la sua critica e la immanente sua *destructio*, questa è allora la ragione per la quale parlare della sua dialettica, del suo rinnovamento, della sua «modernizzazione» o comunque del suo progresso verso forme superiori di modernità, è, nei termini di questa filosofia, un

---

<sup>686</sup> Gli stessi autori della *Critica*, d'altronde, si erano, per così dire, divisi il lavoro (critico) nei confronti del modernismo, consapevoli di svolgere una comune battaglia, come si dirà più avanti, contro il tentativo (vano) di certo pragmatismo e delle filosofie dell'azione, di salvaguardare comunque la realtà trascendente: Croce si occupò principalmente - salvo le eccezioni degli articoli riportati sopra - del movimento modernistico proveniente dagli ambienti del protestantesimo e del giudaismo liberali; Gentile quasi esclusivamente del modernismo cattolico italiano e d'oltralpe. Cfr. A. Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce...*, cit. p. 32 n.

<sup>687</sup> Ivi, pp. 32-33.

<sup>688</sup> Il saggio, *Le forme assolute dello spirito*, posto a conclusione del volume del 1909 che raccoglie gli articoli di Gentile sul movimento modernista - G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1909 -, contiene *in nuce* (come d'altronde alcuni brani dei diversi saggi che compongono il volume) gli elementi distintivi essenziali che porteranno alla 'rottura' teoretica tra i due filosofi che si concretizzerà, com'è noto, negli anni precedenti il primo conflitto mondiale. È giusto pensare, in ogni modo, - con uno dei suoi maggiori biografi, M. di Lalla - che già nel 1906, l'anno del saggio su Laberthonnière, Gentile avesse ormai raggiunto una sistematizzazione della sua elaborazione teoretica, maturata nell'arco di un decennio: «I rapporti tra religione e filosofia sono uno strumento necessario di conferma della speculazione gentiliana nella sua tensione a rovesciarsi nell'azione. [...] Gentile nel 1906 è ormai sicuro della sua posizione teoretica, che va meditando da circa un decennio» M. di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975, pp. 141-142. Anche se il principio dell'attualismo verrà annunciato soltanto nel 1911, con la famosa dichiarazione de *L'atto del pensare come atto unico*. Cfr. A. Carlini, «Gentile e il modernismo», in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VIII, Sansoni, Firenze 1958, p. 77.

controsenso. E per questo, presso Gentile e, ancor più, presso Croce, la critica del modernismo cattolico riuscì così aspra [...] In realtà, la critica del modernismo non era, presso quei filosofi, se non un aspetto particolare della critica che essi rivolgevano alla religione, al mito, all'immaginazione, alle belle favole consolatorie che la filosofia dissolve e non può non dissolvere; oppure, con più specifica aderenza alla tesi gentiliana, un oggetto astratto in sé stesso privo di autonomia che in eterno il soggetto concreto supera, in questo atto costituendo sé stesso.<sup>689</sup>

Autentici «modernisti» i neohegeliani consideravano, dunque, essi stessi per il rigore e l'onestà intellettuale con cui portavano alle loro naturali, «necessarie», conseguenze le istanze della modernità.<sup>690</sup>

Nel saggio *Le forme assolute dello spirito*,<sup>691</sup> Gentile, com'è noto, traccia le 'strutture' teoretiche fondamentali del suo sistema: la vita dello spirito, nel dialettizzarsi dei suoi momenti costitutivi, «[...] cioè posizione del soggetto, posizione dell'oggetto, e posizione della loro sintesi»;<sup>692</sup> si

---

<sup>689</sup> G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 261-262.

<sup>690</sup> Così prosegue Sasso: «[...] francamente, quali che fossero e potessero essere stati i sentimenti dell'uno e dell'altro filosofo, le simpatie, le antipatie, le passioni in ogni caso che le dispute modernistiche suscitavano nei loro animi, perché ci si ostina a non comprendere che «modernisti» autentici, gli unici autentici e schietti modernisti, erano, per gli idealisti, gli idealisti stessi, gli unici, essi ritenevano, che con radicalità, obbedendo alla logica della filosofia, senza reticenze e ipocrisie, avessero avuto il coraggio di entrare nella regione della modernità e di sopportarne i rigori?» Ivi, p. 262.

<sup>691</sup> Nell'avvertenza al volume sul modernismo Gentile considera questo saggio lo strumento teoretico sulla base del quale interpretare gli altri saggi del testo «[...] uno schema del mio pensiero intorno alle forme assolute dello spirito (saggio XI), atto a mostrare chiaramente il punto di vista, da cui tutti questi saggi sono stati scritti». G. Gentile, *Il modernismo...*, cit., p.VII-VIII. Il volume del 1909 è composto dai seguenti saggi, pubblicati via via sulla *Critica*, tranne, appunto, *Le forme assolute dello spirito: Cattolicesimo e storia nei libri del Semeria* (1903); *I saggi di filosofia dell'azione di Laberthonnière* (1906); *Il modernismo e l'enciclica Pascendi* (1908); *O scetticismo o razionalismo* (1907), recensione del testo di L. Ollé-Laprune, *La raison et le rationalisme*, Perrin, Paris 1906<sup>2</sup>; *Il neotomismo* (1905); *Compromessi scolastico-modernistici di R. Murri* (1908); *Religione e prammatismo per W. James* (1904); *Scienza e religione secondo il Boutroux* (1909); *Filosofia e religione nella Divina Commedia* (1908), recensione al primo volume di K. Vossler, *Die göttliche Komödie: Entwicklungsgeschichte und Erklärung*, uscito in edizione italiana nel 1909, per la Laterza, con traduzione di Stefano Jacini; *Il regno dello spirito* (1909), il discorso inaugurale letto da Martinetti alla Regia Accademia scientifico-letteraria di Milano il 9 novembre 1908, e pubblicato poi nel *Rinnovamento*, sul fasc. V-VI dello stesso anno; *Le forme assolute dello spirito*. In appendice: *Uno storico italiano del Cristianesimo (Raffaele Mariano)* (1904); *S. Tommaso e Kant* (1903); *Un saggio sul fondamento psicologico della religione* (1905), recensione di un testo di Luigi Valli, *Il fondamento psicologico della religione*, Loescher, Roma 1904; *Studi italiani sul modernismo* (1908), recensione al *Cattolicesimo rosso* di Prezzolini; *Replica a un modernista* (1909). Nella seconda edizione (1920) del volume si agiungeranno i saggi: *Un vecchio modernista* (1911) a proposito del primo degli studi su Martin Deutinger (1815-1864), presente nel libro di G. Sattel, *Martin Deutinger als Enthiker, Jahrhundert*, Paderborn, Schöningh, 1908; *L'orfeus di Salomone Reinach* (1912); *Andrea Towianski* (1918); con modifiche ai saggi precedenti così annunciate nella seconda avvertenza: «[...] Talune asprezze polemiche mi è piaciuto bensì sopprimere come non più opportune, o non più sentite. E in conclusione unica novità notevole è l'aggiunta di molte pagine scritte dopo la prima edizione.» Le «asprezze polemiche» rimosse sono specularmente quelle, di cui si dirà più avanti, relative alla diatriba con Varisco.

<sup>692</sup> «[...] Momenti, soltanto logicamente distinguibili; perché la sintesi è originaria [...] è sintesi a priori [...] Questi momenti si possono dire perciò, nel linguaggio kantiano, t r a s c e n d e n t a l i : ossia trascendenti l'atto reale eterno del pensiero, a cui sono realmente immanenti, solo dal punto di vista dell'analisi di esso atto reale eterno del pensiero. [...] La natura, infatti, di questi momenti è tale che nessuno di essi è realizzabile se non nella realtà degli altri due. Il soggetto è soggetto dell'oggetto; e non c'è soggetto vuoto; l'oggetto è oggetto del soggetto; e non c'è oggetto cieco; la sintesi è rapporto, che non sta senza i termini [...] La successione [...] è successione logica; e in filosofia non vi ha altra possibile successione; poiché la realtà, soggetto della filosofia, è eterna.» Ivi, pp. 232-234.

manifesta attraverso le sue tre forme assolute: l'arte, coscienza del soggetto, si configura come tesi rispetto alla religione, che, con l'esaltazione dell'oggetto ideale, ne costituisce l'antitesi; la filosofia, da ultimo, mostrando che l'oggetto della religione è creazione del soggetto, rappresenta la sintesi, nella quale soltanto si 'concretizzano' le forme astratte dell'arte e della religione.

[...] A questi tre momenti essenziali corrispondono, dunque, tre forme assolute dello spirito, che sono: l'arte, la religione, la filosofia: distinte tra loro e legate dagli stessi rapporti dei detti momenti. L'arte è la coscienza del soggetto, la religione la coscienza dell'oggetto e la filosofia la coscienza della sintesi del soggetto e dell'oggetto. Donde il corollario: che l'arte è in sé contraddittoria e ha bisogno d'essere integrata nella religione: questa per sé è contraddittoria e ha bisogno d'essere integrata nell'arte: integrazione che viene ad essere integrazione simultanea dell'una e dell'altra, nella filosofia. Si che la filosofia è la forma finale, in cui si risolvono le altre: e rappresenta la verità, l'attualità piena dello spirito.<sup>693</sup>

Categorie sempiternie l'arte, la religione e la filosofia costituiscono le forme, astratte le prime due, che eternamente si concretizzano nella terza, sola concreta, perché in essa (e con essa) soltanto lo spirito si manifesta nel momento suo più creativo che è l'attività stessa del pensiero nel suo farsi.

Gentile, com'è noto, giunge ad una 'riforma' della dialettica hegeliana attraverso la rivisitazione del pensiero dei filosofi di area tedesca, ma anche di B. Spaventa,<sup>694</sup> il maggiore esponente dell'hegelismo napoletano della seconda metà del XIX secolo, che, a suo giudizio, risolve le difficoltà suscitate dal concetto hegeliano del divenire – difficoltà rilevate anche, come si è visto sopra, da Casati sulla scia di Trendelenburg, e che costituiranno, come si dirà più avanti, il *leit motive* del contraddittorio tra Varisco e i neohegeliani -, riconducendolo all'attività stessa del pensiero, alla sua dialettica immanente.<sup>695</sup>

La filosofia costituisce, dunque, per Gentile la sintesi suprema dell'eterna dialettica dello spirito, non semplicemente il punto d'arrivo della sua evoluzione storica.

---

<sup>693</sup> Ivi, p. 235.

<sup>694</sup> Condotta a partire dai primissimi anni dello scorso secolo fino al saggio *La riforma della dialettica hegeliana e B. Spaventa* del 1912.

<sup>695</sup> Il suo maestro, Domenico Jaia, era stato a sua volta discepolo di Spaventa. «[...] lo Spaventa [scriverà Gentile nel 1912] giunse a scorgere il principio dell'idealismo come noi ora l'intendiamo [...] risolvendo completamente il processo dialettico, a partire dallo stesso essere, nel puro atto del pensare: dov'è la vera liquidazione del trascendente, e l'inveramento dell'hegelismo come dialettica trascendentale, e quindi assoluto immanentismo». G. Gentile, «La riforma della dialettica hegeliana e B. Spaventa», in Giovanni Gentile, *Opere filosofiche*, (a cura di E. Garin), cit., p. 347.

[...] Come, nella loro distinzione, i tre momenti del soggetto, dell'oggetto e della sintesi, sono momenti trascendentali; così, nella loro distinzione, sono del pari forme trascendentali dello spirito assoluto l'arte, la religione e la filosofia. *In re* si ha lo spirito artistico-religioso-filosofico, o (poiché il filosofico è l'unità degli altri due) lo spirito filosofico, senz'altro.

La distinzione, quindi, che si fa tra le forme assolute dello spirito non serve alla classificazione degli uomini in artisti, religiosi e filosofi, né a distinguere un momento attualmente artistico da un altro momento attualmente filosofico nello stesso uomo o, in generale, nello stesso spirito. La distinzione storica è falsa: come falsa la distinzione storica tra natura e spirito, mentre né anche qui è falsa la distinzione logica come di gradi della realtà. Come la realtà è spirito, lo spirito, dunque, è filosofia, eternamente: e però [*i. e.* e perciò] l'eterno Atto è filosofia.<sup>696</sup>

Fu lo stesso Gentile, com'è noto, a coinvolgere Croce nello studio della filosofia hegeliana (che culminò per quest'ultimo nel saggio di cui sopra del 1906, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* e nelle precisazioni successive); ma, come si è visto, il sistema del filosofo siciliano si è mantenuto più fedele alle categorie hegeliane (per quanto sottoposte alla "riforma" della dialettica sulla scia dell'interpretazione del pensiero di Spaventa) di quello di Croce; e questo ha comportato, per Gentile, maggiori difficoltà rispetto a quelle incontrate da Croce nella definizione degli attributi inerenti alla religione. «Non si dice in effetti niente di nuovo, se si osserva che la minore difficoltà incontrata [...] da Benedetto Croce deriva da ciò che, a differenza di quel che almeno in parte avveniva in Gentile, la religione è nel suo pensiero, non una categoria che [...] ha la irresistibile tendenza a porsi di per sé e a esistenzializzarsi con il suo carattere proprio; ma è, schiettamente, errore, la cui realtà non si coglie se non nella critica che lo dissolve nell'atto in cui altresì lo risolve nella filosofia.»<sup>697</sup>

È da tener presente, dunque, che, mentre andava elaborando la sua filosofia dell'atto puro, Gentile era ben altrimenti che Croce attratto anche dalla filosofia dell'azione di Blondel e Laberthonnière.

[...] la riflessione su Hegel, nella quale coinvolse profondamente anche Croce (*Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* è concluso nel marzo del 1906), venne collegandosi nel primo decennio del secolo anche con sollecitazioni molto diverse, a cui converrebbe, forse, badare più di quanto non si faccia: vuol dirsi dei pragmatisti e di pensatori francesi variamente mescolati col modernismo e con le questioni sollevate dal modernismo. Chi vada cercando di ricostruire la trama delle letture del Gentile in quegli anni decisivi [...] è colpito [...] dall'ambito in cui sembrano muoversi i suoi interessi [...] significativa la presenza tra il 1903 e il 1909 di figure come Laberthonnière e Blondel, come James, come Boutroux, quasi a sottolineare per un verso l'attenzione alla discussione religiosa, e per un altro la tensione «pratica», all'«azione». È il tempo in cui Gentile

---

<sup>696</sup> G. Gentile, *Il modernismo...*, cit., pp. 235-236.

<sup>697</sup> G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile...*, cit., p. 227.

dichiarava<sup>698</sup> che era interessato all'aspetto teorico, «spirituale», della discussione religiosa, piuttosto che all'istanza riformatrice del modernismo: alla «filosofia dell'azione», alla polemica con l'intellettualismo neotomista, non alla crisi della chiesa cattolica.<sup>699</sup>

Tra gli autori di cui sopra, in special modo i teorici della filosofia dell'azione, di cui Gentile aveva approfondito lo studio (più di quanto non lo avesse fatto Croce) nei primi anni del XX secolo, andavano a complicare l'evoluzione del suo stesso pensiero.<sup>700</sup>

Se nel primo saggio del volume sul modernismo, *Cattolicismo e Storia nei libri del Semeria* del 1903, Gentile sottolinea nettamente la contraddizione in cui viene a trovarsi chi, come Semeria<sup>701</sup> – ma la medesima critica varrà anche per le pretese di Loisy – esige di mantenere un atteggiamento scientifico (perfino di stampo positivista) nella ricerca storica e nello stesso tempo la fede in un Dio trascendente;<sup>702</sup> nel successivo saggio del 1906 sui libri di Laberthonnière condannati in quello stesso anno dalla Congregazione dell'Indice insieme, come si ricorderà, al *Santo* di Fogazzaro, egli sembra - nonostante considerasse la filosofia dell'azione di Laberthonnière<sup>703</sup> «[...] posizione internamente contraddittoria, perché vuol essere un metodo d' i m m a n e n z a, 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»<sup>704</sup> -

---

<sup>698</sup> Al contrario di Croce: cfr. supra paragrafo 1.

<sup>699</sup> E Garin (a cura di) *Giovanni Gentile. Opere filosofiche*, cit., pp. 50-51.

<sup>700</sup> Va ricordato che sulla filosofia dell'azione si era aperto un ampio dibattito nella rivista di Murri, la *Cultura Sociale*, che vide il prelado marchigiano su posizioni critiche; mentre fu Buonaiuti, con un noto articolo, «La filosofia dell'azione», pubblicato sulla rivista di Minocchi (*Studi religiosi*, V 1905), a divulgare, aderirendovi apertamente, il *metodo dell'immanenza* di Blondel e Laberthonnière.

<sup>701</sup> Nei riguardi del quale Gentile non nasconde una simpatia personale.

<sup>702</sup> ««Non c'è, dice il Semeria, che una realtà nella psiche umana, quando essa opera: l'atto suo, pensiero o sentimento o volizione; ma quest'unico atto, un proposito della volontà, per esempio, se voi lo considerate in quanto esce, secondo le leggi che gli sono proprie, dalla psiche, è mio, in quanto voi lo riconducete, come di ragione, alla causa prima che non può rimanere estranea a nessuna espansione dell'essere, a nessun moto delle cause seconde, a nessun atto della creatura, è di Dio. Il quale non da fuori influisce su di noi, come una lucerna i cui raggi feriscono l'occhio, ma dal di dentro, quasi... come l'animo influisce sul corpo.» A tutto ciò io potrei sottoscrivere lealmente, senza togliere neanche il q u a s i. Ma io mi meraviglio che un cattolico abbia potuto formulare una tale teoria, che viene in fatto: 1° a provar troppo, dimostrando che [...] tutti gli scrittori sono ispirati da Dio; [...] 2° a negare evidentemente la trascendenza del divino. Il che non è un errore per me, ma un errore pel barnabita, e un segno eloquente della china per cui il cattolicesimo scivola fatalmente quando [...] si prova a porre il piede fuor della cerchia, a cui dalla sua natura è condannato. E non solo il cattolicesimo; ma ogni forma positiva di religione, che è bozzolo destinato a rompersi perché la farfalla del pensiero scientifico dispieghi il suo volo. La conclusione, naturalmente, non vuol essere che il Semeria e tutti i cattolici facciano male a trattare gli strumenti della scienza; anzi fanno benissimo; e più e meglio dovrebbero abituarsi a trattarli, per acquistare la piena libertà dello spirito e instaurare in sé quel vero regno di Dio, a cui gli animi generosi, come quello di Semeria, aspirano ardentemente, e che è il regno della verità, come si rivela di fatto allo spirito.» G. Gentile, *Il modernismo...*, cit., pp. 17-18.

<sup>703</sup> E di Blondel stesso per quanto «[...] C'è da supporre ch'egli non conoscesse direttamente l'opera blondelliana, e però parlasse del Blondel soltanto per quanto gli constava dagli *Annales de philosophie chrétienne* diretti allora da Laberthonnière.» A. Carlini, «Gentile e il modernismo», cit., p. 77.

<sup>704</sup> G. Gentile, *Il modernismo...*, cit., p. 31.

aderire nella sostanza alla concezione anti-intellettualistica, del filosofo francese, della filosofia intesa come arte di vita e tensione morale all'azione.<sup>705</sup>

Tanto che, secondo Carlini, «il Gentile critica alla fine con la stessa intransigenza [*i. e.* di quella profusa nel saggio sul Semeria] dottrine alle quali egli darà in seguito, per suo conto e sia pure per via diversa, la più incondizionata adesione [...] riprenderà dentro la nuova dialettica dell'atto la tesi stessa dell'*idealismo greco e realismo cristiano* del Laberthonnière [...] S'intende che, poi, mentre il Laberthonnière col suo «dogmatismo morale» vuol fondare un'interiorità agostinianamente intesa la giustificazione della trascendenza teologica, il Gentile si vale di tal senso di interiorità per interiorizzare all'atto stesso quella trascendenza, dialetticamente.»<sup>706</sup>

Il giudizio di Gentile sul movimento modernista (nel suo insieme, oltre che su singoli suoi rappresentanti), dunque, oltre che essere meno perentorio e sommario di quello di Croce,<sup>707</sup> tenderà ad essere più articolato, e non scevro di una certa ambiguità: alle affermazioni talvolta dure o sarcastiche si alterneranno attestazioni, più o meno esplicite, di apprezzamento.

Come quando definisce il modernismo

[...] 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 [...]: forse il più importante, dal punto di vista storico generale o della *Kulturgeschichte*. Giacché, 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 così dire, 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 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.<sup>708</sup>

---

<sup>705</sup> «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. [...] Sicché 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 anche a z i o n e.» Ivi, p. 22.

<sup>706</sup> A. Carlini, «Gentile e il modernismo», cit., pp. 76-77.

<sup>707</sup> Anche se la polemica con alcuni modernisti, o loro difensori come Varisco, assumerà toni alquanto aspri.

<sup>708</sup> G. Gentile, «Il modernismo e l'enciclica *Pascendi*», in *Il modernismo...*, cit., pp. 53-54.

### 3.5 Scolastica o filosofia dell'azione?

Nelle settimane successive alla pubblicazione della lettera enciclica di Pio X «circa le dottrine moderniste», anche gli scritti del reverendo Murri costituirono un'occasione di ulteriori accesi confronti e scambi di idee, in quel momento evidentemente seguiti con interesse da un pubblico abbastanza vasto, visto lo spazio dedicato alla questione dai quotidiani dell'epoca, spesso con articoli in prima pagina

Oltre agli articoli su diversi giornali – compreso quello pubblicato in due tempi, negli ultimi due numeri del 1907, nel *Rinnovamento*, «L'enciclica “Pascendi” e la filosofia moderna»<sup>709</sup> - sarebbe uscito, a breve un libro dal titolo *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo*. Sul *Giornale d'Italia* del 5 febbraio 1908, nella rubrica “Echi vaticani”,<sup>710</sup> si dava notizia dell'imminente uscita del libro con un articolo dal titolo «Don Romolo Murri e i modernisti. Diversità di tendenza e di filosofia», nel quale l'autore condensava così le posizioni di Murri che con le definizioni di *idealismo critico* (o *criticismo monistico* – espressione usata negli articoli sul *Rinnovamento*) e *dualismo realistico* identificava le due fondamentali correnti nella storia del pensiero filosofico, sulla base delle rispettive gnoseologie.<sup>711</sup>

«[...] Il dotto, instancabile scrittore, il cui forte ingegno e la cui vita austera sono tenuti in pregio dalla stessa suprema autorità della Chiesa, nota, a proposito dell'enciclica, la penetrazione fra i cattolici così detti modernisti, di una dottrina filosofica che è diffusissima nel mondo moderno, l'idealismo critico, la espone, spesso servendosi delle parole stesse di questi cattolici che l'hanno accettata, e dimostra com'essa, secondo il suo pensiero, sia inconciliabile con il dogma cattolico, il quale è basato su una filosofia dualistica e realistica della vita. Egli mostra brevemente, nei capitoli secondo e terzo la trasformazione radicale che subiscono, secondo la nuova filosofia, tutte le

---

<sup>709</sup> Si tratta di una rilettura - che prende spunto dalla *Pascendi* - in chiave gnoseologica della storia del pensiero filosofico moderno, in particolar modo negli esiti propri delle ultime correnti della filosofia francese (*Filosofia dell'azione* e *Contingentismo*) e del *Pragmatismo* anglo-americano; e delle discordanze di queste con la neoscolastica (murrianamente intesa). Sarebbe dovuta uscire una terza parte dell'articolo che però non fu mai pubblicata dalla rivista milanese. Murri, a fine articolo, dà notizia dell'imminente uscita del libro, di cui più avanti.

<sup>710</sup> È da rammentare che dopo l'uscita della *Pascendi* e l'intensificarsi della campagna antimodernistica, il *Giornale d'Italia*, che da qualche anno, quasi giornalmente, dava spazio alle diverse anime del movimento riformista e alle polemiche contro di esso, con una malcelata simpatia verso i modernisti, finirà presto con lo schierarsi apertamente sulle posizioni della Curia romana. I direttori del *Rinnovamento* erano, in quel frangente, ben consapevoli della campagna di 'conquista', in funzione antimodernista, dei principali organi di stampa da parte della curia romana alle sue posizioni; così concludevano, con amarezza, la nota della direzione che seguiva il testo della lettera di Fracassini: «È vero che lo stesso corrispondente [*i. e.* il corrispondente vaticano del *Corriere della Sera*] che ha sempre le più precise informazioni romane, avrebbe potuto dirci quant'opera e quanta cura il Vaticano abbia impiegato ad avere *une bonne presse*, e quanti giornali cattolici, anche dei più ortodossi, siano stati richiamati ad una più calorosa approvazione, spontanea ben inteso, degli ultimi atti pontifici!» *Il Rinnovamento*, fasc. 9-10, Anno I 1907, p. 394.

<sup>711</sup> «Così *criticismo monistico* e *dualismo realistico* designano le due grandi forze e tendenze opposte del pensiero filosofico, le due filosofie fondamentali, la prima delle quali si è chiamata da sé *nuova*, per antonomasia, e la seconda può ben chiamarsi la *antica*.» R. Murri, «L'enciclica «Pascendi» e la filosofia moderna», *Il Rinnovamento*, fasc. 11-12, Anno I 1907, p. 565.

posizioni fondamentali del cattolicesimo; e nell'ultimo tratteggia, nelle sue linee caratteristiche, l'antica filosofia delle scuole.»<sup>712</sup>

Tuttavia – e sembra che questo aspetto sia stato colto anche dall'anonimo autore dell'articolo *Scolastica o filosofia dell'azione? Sussiste il dilemma?*, oltre che, come si dirà più sotto, dai direttori del *Rinnovamento* -, la filosofia scolastica così come intesa da Murri era più vicina al tomismo di certa scolastica a lui contemporanea, forse ispirata piuttosto al suarezismo.<sup>713</sup>

[...] A parere nostro, questo *dualismo realistico* del Murri, mentre non va confuso con lo sforzo dei neo-scolastici come il Farges, il cardinale Mercier, il Nyss, ecc. ci dà più veramente l'anima e la sostanza della filosofia antica, specialmente sul modo come vi è risolto il problema della conoscenza che è poi l'*experimentum cricis* di tutte le filosofie.

Sarà bene accolto questo volume di don Murri dalla teologia ortodossa? Ne dubitiamo. Essa non potrà in nessun modo negare né che il Murri non può ormai essere confuso, senza un evidente artificio, con quei modernisti contro i quali fu scritta la enciclica, né che egli conserva assai bene ed accetta nella sostanza la filosofia antica.

Ma alcune pagine del volume saranno vivamente discusse: e specialmente quelle nelle quali il Murri dà in gran parte la colpa dell'aver molti giovani abbandonata la filosofia antica al modo col quale questa veniva insegnata, o mostra che il non aver sempre i teologi cattolici capito il pensiero moderno ha fatto sì che la condanna di alcune correnti filosofiche, sia parsa come la condanna di tutto il pensiero moderno, anche in ciò che esso ha di più vivo e di più prezioso quanto a valore di metodo e risultati di ricerche scientifiche.<sup>714</sup>

E, in effetti, Murri venne a trovarsi fra due fuochi, vivacemente contestato dai modernisti, da un lato, e sicuramente ancora lontano dall'ortodossia cattolica (ammesso che il suo tentativo - per così dire - di mediazione, avesse anche questo scopo).

«La verità è che il Murri, non abbastanza moderno per piacere ai modernisti, non abbastanza scolastico e soprattutto ligio all'autorità per piacere ai difensori dell'ortodossia, si trovò con la sua uscita filosofica dopo l'Enciclica sotto il fuoco incrociato degli attacchi degli uni e degli altri.»<sup>715</sup>

Tra gli altri, anche Gentile, recensendo il libro di Murri sull'enciclica, sottolinea la vanità della pretesa di conciliare «[...] il vecchio dualismo scolastico e le moderne tendenze democratiche, da

---

<sup>712</sup> Dal *Giornale d'Italia*, mercoledì 5 febbraio 1908.

<sup>713</sup> La dottrina dello spagnolo Francisco Suarez, principale manifestazione filosofica, a cavallo del XVII secolo, della Controriforma cattolica. «[...] l'indirizzo filosofico tomista (non neoscolastico), [fu] sinceramente condiviso da Murri» scrive Bedeschi nel suo recente libro) L. Bedeschi, *Due coscienze a disagio...*, cit., p. 76).

<sup>714</sup> *Giornale d'Italia*, cit.

<sup>715</sup> P. Scoppola, *Crisi modernista...*, cit., p. 254. Che la sua fosse una sincera condivisione della filosofia tomistica lo dimostra il fatto che vi rimase fedele per il resto della vita: «Dunque l'indirizzo filosofico tomista (non neoscolastico), sinceramente condiviso da Murri e al quale sarebbe stato fedele anche nel resto della sua vita, a fil di logica avrebbe dovuto farlo concordare con l'indirizzo di fondo dell'enciclica. Invece lo rendeva egualmente sospetto sia ai novatori che agli antimodernisti!» L. Bedeschi, *Due coscienze a disagio...*, cit., p. 76.

lui seguite; e in generale, tra il vecchio, che egli crede di potere e dover salvare, e il nuovo, che non crede possibile non accogliere.» Affermando la sua essere più che «una libera indagine filosofica», un'esigenza psicologica che non gli consentirebbe «[...] di rendersi conto e di sincerarsi di questo fatto indubitabile, con cui s'inizia l'età moderna: la morte della scolastica; o però di tutto il dualismo greco, platonico-aristotelico.» E lo ammonisce inoltre di non aver colto la tensione all'unità<sup>716</sup> presente anche

[...] in tutta la filosofia genuina di Tommaso d'Aquino, e in primo luogo nella geniale soluzione da lui data del problema del *principium individuationis*, posto nella materia, non *quomodo libet accepta*, ma *signata*: che è appunto, secondo me, immanenza della forma nel seno stesso della materia. Studii il Muri nelle fonti questa parte del tomismo; e veda come il suo maestro stesso (non il Billot e neanche il maestro del Billot)<sup>717</sup> sentisse profondamente questa esigenza di cogliere nella loro unità l'attitudine e l'atto: o, come io dicevo nel luogo, da cui il Murri muove, l'implicito e l'esplicito. Onde la difficoltà che io opponevo all'Ollé-Laprune resta contro il Murri: posta la dualità di attitudine e atto, essenzialità e attualità, il secondo termine, invocato in aiuto del primo, e come sua giustificazione e intelligibilità, rende sempre inconcepibile, e quindi impossibile, il primo, per la semplice ragione che è diverso da esso.<sup>718</sup>

Nella recensione del volume di Léon Ollé-Laprune,<sup>719</sup> *La raison et le rationalisme*, pubblicato postumo nel 1906 «da' suoi scolari», raccoglieva un corso di lezioni tenuto all'*École Normale* nel 1896-1897, Gentile, dopo averne illustrato sinteticamente il pensiero, riassume in poche righe - muovendo dalle medesime istanze del filosofo francese e in parte anche la tesi di fondo, giungendo a conclusioni opposte - i capisaldi del suo *idealismo*,<sup>720</sup> che rigetta l'astrattezza della logica classica, superandone le contraddizioni perché in grado di comprendere correttamente la dialettica dello spirito «come atto unico».

---

<sup>716</sup> Presente già implicitamente in Aristotele: «In quella privazione *στέρησις*, che Aristotele [...] pone nella materia, come un bisogno della forma [...] il Cusano aveva osservato che già Aristotele avrebbe veduto il principio dell'unità degli opposti (materia e forma), se non fosse stato deviato dal falso concetto del principio di contraddizione». G. Gentile, *Il modernismo...*, cit., pp. 152-153.

<sup>717</sup> P. Luigi Billot chiamato dopo la *Aeterni Patris* di Leone XIII a ricoprire la cattedra di teologia all'Università Gregoriana di Roma (cfr. P. Scoppola, *Crisi modernista...*, cit., p. 22) e successivamente al cardinalato da Pio X.

<sup>718</sup> G. Gentile, *Il modernismo...*, cit., pp. 150-153 *passim*.

<sup>719</sup> Il filosofo che maggiormente ispirò la filosofia della volontà di Blondel.

<sup>720</sup> Così come enunciati ne *La rinascita dell'idealismo*, prolusione al corso di Filosofia teoretica tenuta nella Regia Università di Napoli nel 1903 (cfr. E. Garin a cura di, *Giovanni Gentile...*, cit., pp. 247-265).

Questione vecchia e mai superata nella storia della filosofia, secondo Gentile, quella da cui prende avvio il corso di Ollé-Laprune: se la ragione sia tutto, e se la ragione umana sia tutta la ragione.<sup>721</sup>

«La base del suo ragionamento è, che di qua e di là dalla ragione ci sono limiti assoluti, a torto sconosciuti dal razionalismo.»<sup>722</sup>

Pensare è giudicare, e il giudizio, per un verso, presuppone i dati, per l'altro verso, i principi.<sup>723</sup>

«Non c'è teoria della percezione, che non ponga qualche cosa che è per me, ma senza di me, senza la mia volontà, senza la mia conoscenza, senza il mio spirito. D'altra parte, la ragione è governata da leggi, non create da lei, ma alle quali essa dee conformarsi, e che costituiscono quasi la *Lumière intellectuelle* della verità: quella evidenza immediata che è l'impossibilità del contrario [...] Da un lato e dall'altro, dunque, il giudizio non crea, ma suppone: suppone il dato, e lo riconosce come vero; suppone, almeno, come condizione d'ogni conoscenza, il principio di contraddizione, garanzia della verità conosciuta.»<sup>724</sup>

Inoltre, c'è pensiero e pensiero: c'è quello individuale momentaneo, oppure quello abituale e durevole; quello altrui, che può essere oggetto di studio; quello collettivo di comunità o gruppo; e quello propriamente umano «[...] comune a tutti gli uomini, perché proprio ed essenziale dell'uomo. Ma nel pensiero umano, in generale, c'è qualche cosa che non è indispensabile alla natura del pensiero, essendo legato solo alla natura umana.»<sup>725</sup> Facilitati dalla constatazione che se esso può assumere in singoli individui diversi possibili livelli qualitativi (e quantitativi), non sarebbe allora impossibile rappresentarsi il pensiero in sé stesso, senza nessun legame con la condizione umana, fino a giungere all'idea di un pensiero 'onnipresente' «[...] sottratto anche alla legge del divenire, per cui non v'abbia più passato, presente e futuro».<sup>726</sup>

Questo pensiero, dunque, non presuppone dati, fatti al di fuori di sé, perché «pieno» e infinito, coincide con l'essere: in termini aristotelici, pensiero in atto.

«La potenzialità che non è ancora atto, ed è però difetto di essere nel pensiero umano, è il pensiero implicito, che è la base del pensiero esplicito: la *natura* di Pascal, che *soutient la raison impuissante*; per cui soltanto è possibile, che i metodi analitici, critici, formalistici, intellettuali della scienza non ci facciano smarrire il senso del tutto, del dato, del movimento vitale, della realtà attiva, vivente – oggetto di intuizione, d'istinto, di sentimento, di fede, ma non di ragione. Di qua e

---

<sup>721</sup> «Questo è in sostanza, notava il vecchio filosofo francese, il proprio del razionalismo: non vedere nell'uomo se non la ragione: non vedere nella ragione se non l'uomo. L'Ollé-Laprune, non occorre dirlo, indirizza il suo corso a dimostrare che il contrario è vero.» G. Gentile, «O scetticismo o razionalismo», ne *Il modernismo...*, cit., p. 97.

<sup>722</sup> Ivi, p. 98.

<sup>723</sup> «Berkeley fa dell'*esse*, come oggetto, un *percipi*, ma la fonte dell'essere non la mette nella nostra conoscenza, bensì nello spirito divino [ e ] Kant non nega mai il dato sensibile.» *Ibidem*.

<sup>724</sup> Ivi, pp. 98-99.

<sup>725</sup> Ivi, p. 99.

<sup>726</sup> Ivi, p. 100. Segue una citazione diretta di Ollé-Laprune: «Di un tale pensiero libero, dal divenire, io non ho, non posso avere nessuna esperienza: ma io vedo, io so che il pensiero guadagna in questo affrancamento. È c o n t r a r i o a o g n i e s p e r i e n z a, ma è c o n f o r m e all'e s s e n z a del pensiero.» *Ibidem*.

di là dalla ragione, la fede: di qua e di là del razionale, il dato. Quindi la possibilità di superare il soggettivismo e il fenomenismo.»<sup>727</sup>

La natura, le leggi scientifiche e quelle «pratiche imperative» sono altro da noi; ma non nel senso di una semplice esposizione al «fenomeno» nei termini di una registrazione passiva degli elementi della realtà:

«L'oggetto s'impone al nostro pensiero. Né può dirsi puro fenomeno. Perché l'affermazione dell'oggetto non è contemplazione d'uno spettacolo, ma un atto; il quale, a sua volta, non è qualche cosa di separabile dall'agente, ma lo stesso agire di questo. [...] L'atto, nella sua semplicità e concretezza, è già essere, come sostanza e come causa. Realismo e dinamismo.»<sup>728</sup>

Da qui anche la confutazione del razionalismo.<sup>729</sup>

Ma ciò non vuol dire che una parte dell'essere sia inintelligibile, perché vi, come si è visto, un pensiero, in assoluto *il* pensiero, che tutto «implica», ma che non è, tuttavia, tutto pensiero, bensì anche volontà.

«Tutto suppone il pensiero, ma il pensiero di Dio. Tutto è chiaro nell'essere tutto atto; ma né anche lì è tutto pensiero. Perché la volontà non è pensiero: non è senza pensiero, ma è anche, e prima, altro: *appetitus cum ratione*. L'elemento originario, fondamentale ed essenziale del volere, è qualche cosa che sfugge all'analisi, qualche cosa di vitale, di cordiale, di profondo, di personale [...] che vieta l'equazione del volere al pensare, rispetto all'uomo e a Dio, in cui volontà e pensiero sono coeterni e consustanziali.»<sup>730</sup>

Ma anche la ragione umana ha il suo fondamento e, dunque, la sua possibilità di esistenza, in qualcos'altro da sé.<sup>731</sup>

Così pure la vita sociale non è «creata» dalla nostra ragione anche se essa vi partecipa. Questo qualcosa d'altro è, dunque, un mistero che ci rimanda alla fede nel soprannaturale, la quale è essa stessa un atto intellettuale, anche se formalmente diverso: «L'assenso delle fede è atto intellettuale; ma il suo motivo formale non è l'evidenza, perché questo atto è volontario e libero.

---

<sup>727</sup> Ivi, p. 101.

<sup>728</sup> Ivi, p. 102.

<sup>729</sup> «[...] in tutte le sue pretese: identità dell'essere col pensiero; identità del volere e del pensiero; autonomia assoluta della ragione; riducibilità della fede naturale e soprannaturale alla ragione; controllo della ragione su tutte le conoscenze: cinque proposizioni, che l'autore esamina e discute ad una ad una, mostrando che sono false; false esse come le loro contrarie; e che la verità è, in un certo senso, nel mezzo. Falso è, che tutto l'essere sia pensiero, perché c'è il dato [...] il fatto: qualche cosa, che il pensiero trova fatto per essa, ma non fatto da essa. La conoscenza, in generale, è p r e s e n z a dell'altro, che a g i s c e su noi, e di cui noi s u b i a m o l'azione. Noi stessi in quanto natura, siamo un dato rispetto al nostro pensiero, che lo subisce.» Ivi, pp. 102-103.

<sup>730</sup> Ivi, p. 103.

<sup>731</sup> «Il pensiero subisce quel tale dato, che è l'oggetto, e lo stesso soggetto; non può rendersene conto, perché essi non sono prodotti suoi. La ragione umana è, si può dire, un fatto, per spiegare il quale bisogna trascendere la stessa ragione umana. Trascenderla come ragione individuale, e come ragione umana in generale.» *Ibidem*.

La fede include la nozione del fatto della rivelazione, e quindi il dovere di credere: essa è una virtù. La volontà, per altro, da sola non basta, e ci vuole la grazia, il soccorso, l'azione divina.»<sup>732</sup>

Conclude Gentile l'esposizione del pensiero di Ollé-Laprune, con le parole stesse del filosofo francese

In conclusione: «nell'ordine soprannaturale e cristiano, come, continuamente, nell'ordine sociale, come innanzi nell'essere, nel volere, nello stesso pensiero, c'è, realmente, qualche cosa che non intendiamo: qualche cosa di cui la ragione non rende ragione, un *proprium quid*, che l'analisi dissolve o àltera, ma che alla fine si ride dell'analisi».

La ragione non ha quel diritto di controllo universale, che le possa far ripudiare ciò che la oltrepassa; perché essa non è la misura di tutto. Pascal ha detto bene: *affirmer où il faut; douter où il faut; SE SOUMETRE où il faut*. E dove afferma, a qual titolo? La ragione umana, s'intende già, non è la fonte di niente; essa lavora alla doppia luce dei fatti e dei principii d'eterna verità [...] «L'uomo è sempre sé medesimo e solo sé medesimo finché non abbia preso ad amare qualche cosa più che sé medesimo, e questo non può essere se non Dio». L'uomo è grande soprattutto per l'opera sua nella scienza [...] ma non riducete l'uomo all'uomo.<sup>733</sup>

Certo è, secondo Gentile, che le tesi del filosofo francese possono sicuramente mettere in difficoltà un certo razionalismo; e, in questo caso, sono vere, in quanto realmente le manifestazioni della volontà, la fede, i dati e i fatti, sporgono sulla ragione, non sono riconducibili totalmente ad essa.<sup>734</sup>

Ma si tratta dell'«intellettualismo astratto» tipico dell'analisi scientifica che non riesce (e non può riuscire) a cogliere l'interno dinamismo della realtà «vitale».

«Contro l'intellettualismo astratto, che non fa della pratica un momento dello spirito nel suo eterno processo ideale, egli giustamente rileva l'irriducibilità della volontà all'intelligenza. Contro il procedere astrattivo dell'analisi scientifica, che mena a concetti fittizi remoti dal reale, fa benissimo ad affermare l'intimità, l'unità, la concretezza di ciò che è vitale.»<sup>735</sup>

E di fronte a questo razionalismo, Ollé-Laprune è nel vero, secondo Gentile, anche quando sostiene l'inevitabilità del ricorso a Dio per spiegare l'uomo.<sup>736</sup>

---

<sup>732</sup> Ivi, pp. 104-105.

<sup>733</sup> Ivi, pp. 105-106.

<sup>734</sup> «Hanno bisogno i razionalisti di ribatterla? I razionalisti combattuti dall'Ollé-Laprune certo; ma c'è un razionalismo superiore, rispetto al quale la tesi del pensatore francese è anche verità, ma mezza verità. Contro il soggettivismo astratto da lui avversato e contro il soggettivismo astratto da lui avversato e contro il fenomenismo, egli ha piena ragione di rivendicare» Ivi, p. 106.

<sup>735</sup> *Ibidem*.

<sup>736</sup> «[...] se per ragione s'intende quel che intende lui, la *raison raisonnante*, la ragione analitica; frammentaria, causalistica e meccanizzante. E contro il razionalismo di cotesta ragione, che fa la scienza, ma non la filosofia, egli ha anche ragione di affermare l'esigenza del Dio a g g i u n t o all'uomo.» *Ibidem*.

Ma l'errore di Ollé-Laprune, secondo Gentile, è quello, «come di tutti i platonizzanti», di non superare la soglia di una concezione dualistica della realtà, e, così facendo, rendere infecondi gli elementi più produttivi e promettenti (di cui sopra) della sua speculazione.

«[...] Pensiero implicito (che non giunge mai ad essere tutto esplicito, e che però è essenzialmente implicito) – e pensiero esplicito; ragione – e dati; pensiero – ed essere; ragione – e volontà; ragione – e fede; uomo – e Dio.» In tutte queste forme di dualismo «[...] il secondo termine, invocato in aiuto del primo, come sua giustificazione e intelligibilità, rende sempre inconcepibile, e quindi impossibile il primo, per la semplice ragione che è diverso da esso.» Se l'essere non è che il dato, costitutivamente *altro*, dunque, dal pensiero «[...] il pensiero non potrà mai appropriarsi l'essere; e il soggettivismo e il fenomenismo sarà inevitabile». <sup>737</sup>

Se, inoltre, la legge della ragione, nelle sue forme del «principio di non contraddizione e di ragion sufficiente», fosse soltanto «subita» dalla ragione stessa «[...] la verità, veduta in questa *lumièrè intellectuelle*, sarebbe un f a t t o, non un v a l o r e; sarebbe un avvenimento, ma giammai un giudizio; la verità si confonderebbe con l'errore. Se, in generale, il pensiero, nella sua essenza, concepito per ciò che esso necessariamente è, fosse altro dal pensiero umano, il pensiero umano, evidentemente non sarebbe pensiero. Se Dio non è uomo, l'uomo non è né anche uomo. E Dio, cercato per spiegare l'uomo, rende, come s'è detto, inconcepibile appunto l'uomo. Non c'è via di mezzo. O tradizionalismo, fideismo, scetticismo; o razionalismo.»

La ragione umana è reale in quanto è reale la ragione 'assoluta' con la quale, inevitabilmente, dovrà coincidere. <sup>738</sup>

«[...] Se la ragione umana è già assoluta ragione non si può passare da quella a questa, uscendo da quella: perché si uscirebbe non solo dall'umanità della ragione, ma dalla stessa ragione [...] perché il passaggio avvenga, è d'uopo che la stessa ragione umana divenga assoluta ragione: svolga, cioè, sé medesima e attui i l proprio concetto: che è quello appunto [...] che essa viene facendo in tutta la storia, e, in grado eminente, in quella della filosofia. La quale ha appunto questo ufficio di elevare la ragione a quel tale ideale, in cui siano superate tutte le opposizioni, rilevate dall'Ollé-Laprune, e che rendono inintelligibile il pensiero, oggetto della filosofia.» <sup>739</sup>

E della stessa argomentazione Gentile si serve per risolvere l'altra questione sollevata dal filosofo francese, se l'uomo, cioè, «sia tutto ragione»; questione meno importante di quella «dell'essere egli tutta la ragione». Anche qui il *dualismo* è intrinsecamente contraddittorio, perché finisce con il rendere irriducibile (e impensabile?) uno dei termini all'altro, nel momento dell'azione: «[...] o la

---

<sup>737</sup> «[...] Se i dati non fossero se non dati, sarebbero certamente inutili (non sarebbero, cioè, dati), perché non potrebbero divenire mai il contrario di sé medesimi, e qualche cosa di intimo, d'inerente al soggetto; il quale, d'altra parte, senza di essi, senza contenerli, sarebbe vuoto e nullo». Ivi, p. 107 e *passim*.

<sup>738</sup> «[...] come nessuno può essere sano o malato, se prima non è.» Ivi, p. 108.

<sup>739</sup> Ivi, p. 109.

volontà è un grado del pensiero, superabile appunto nel pensiero, e questo sarà il loro rapporto: o l'una e l'altro si fanno radicalmente opposti, e non più possibile alcun passaggio, né concepibile un *appetituscum ratione*, come atto unico.»

Allora il vero problema sarà, infine, quello di stabilire

[...] con quale logica s'ha da pensare? Con quella dell'unità, o con quella degli opposti? Con quella dello sviluppo reale, o con quella delle ipostasi astratte? Se ragione umana e ragione divina sono quasi due specie irriducibili di un comune genere; se volontà e intelletto sono due attività parallele dello spirito [...] c'è il problema, ma la soluzione è impossibile, come ha dimostrato tutta la storia di quella filosofia che si serviva dell'Organo aristotelico. Se la ragione divina è la vera realtà della ragione umana nel suo progressivo svolgimento; se la volontà è il processo pratico dello stesso intelletto, che si fa ragione, superando perennemente la propria individualità, e universalizzandosi col riconoscimento della propria universalità, nelle cose e tra gli uomini, attraverso cui bisogna pur guardare in concreto il cammino dello spirito verso il suo ideale; allora la logica di Aristotile non basta più; la realtà non si rassegna a spezzarsi in tanti frammenti, quanti sono i concetti provvisori, da noi costruiti; ma noi avremo superato davvero la sfera di quel mondo fittizio proprio dell'analisi della scienza, contro la quale Ollé-Laprune ha ragione di rivendicare il vivo della realtà; e avremo ottenuta la soluzione, che si andava cercando.<sup>740</sup>

Riprendendo la recensione del libretto di Murri, risulta più chiaro, ora, dopo la breve rassegna del saggio su Ollé-Laprune, comprendere il punto di vista dal quale muoveva Gentile le sue argomentazioni contro quelle del reverendo marchigiano. Vano si rivelava il giudizio critico di Murri nei confronti del monismo perché errata era la concezione che ne aveva: la sua concezione di monismo era riconducibile a quello, statico, *parmenideo*; niente a che vedere con il monismo *moderno*, idealistico e in quanto tale, dinamico.<sup>741</sup>

In questo senso, da questa prospettiva del monismo dinamico in quanto 'dialettico', la distinzione che Murri fa tra «atto» e «attitudine» risulta obsoleta e improduttiva.<sup>742</sup>

[...] Ma chi v'ha detto che l'atto non sia già, in quanto atto, attitudine? Le due nozioni sono contraddittorie soltanto se si parte dal falso supposto della loro opposizione dualistica [...] ma la contraddizione sparisce, se ci risolviamo a gettar via queste astratte categorie e ci

---

<sup>740</sup> Ivi, p. 110.

<sup>741</sup> «[Murri] ritiene che il monista conti di vincere il dualismo negando non la dualità, ma a dirittura, il due: non l'opposizione come tale, ma il secondo termine [...] Di questo monismo non c'è nella storia della filosofia occidentale che un solo esempio: l'eleatismo: dal quale il monismo moderno è immensamente lontano. Il monismo moderno, perché idealistico, è dinamico: è, diceva lo Spaventa, *a s s o l u t a r e l a z i o n e*. Quello eleatico era statico, e quindi assoluta irrelazione, acosmismo.» G. Gentile, *Il modernismo...*, cit., p. 154.

<sup>742</sup> «[...] Come, egli dice? Una realtà attuata, l'attualità creatrice? Se può tuttavia creare, non è atto, ma attitudine: sarà atto in quanto creata, ma non potrà essere che attitudine in quanto creatrice. E, in conclusione, il principio creatore trascende la realtà in atto. Definire un atto come attitudine è contraddizione.» Ivi, p. 155.

tuffiamo animosamente nel flusso del reale, che è l'unità e concretezza di tutte le categorie. [...] La realtà è organismo [...] Nell'organismo del reale quelle astratte forme, alle quali si arresterebbe, secondo Murri la conoscenza razionale [...] si fondono insieme acquistando concretezza e vita nell'attualità dell'essere che diviene: il quale perciò non si raggiunge [...] con la fede, - che è amore e contatto reale e profondo dello spirito col divino, - di cui parla il Murri, ma con quella ragione che supera l'astrattezza della logica individuale, pensando appunto l'unità del molteplice: e cioè, realizzando in sé questa logica superiore, che è poi la logica di tutti quando pensano, indipendentemente dalla coscienza che possono averne o non averne: e che non è punto contraddittoria; perché l'essere è uguale a sé stesso, e il divenire è l'essere del divenire.<sup>743</sup>

I direttori e i più stretti collaboratori del *Rinnovamento* in rare occasioni - nelle note della direzione e, brevemente, in alcuni brani nelle nuove rubriche, *Appunti e note bibliografiche*, che apparvero nel primo fascicolo del 1908, per finire con il secondo fascicolo del 1909<sup>744</sup>- polemizzarono direttamente con Croce e Gentile; ma confidarono sempre che le scelte editoriali di per sé costituissero la migliore risposta agli 'attacchi', da qualunque parte essi provenissero.

Che essi fossero, comunque, consapevolmente 'schierati' con la filosofia 'moderna' - ma più precisamente sedotti, per così dire, da quel 'metodo dell'immanenza', quella filosofia dell'interiorità, che attraversava tutta la storia del pensiero filosofico fino alla coeva filosofia dell'azione - era indubitabile.<sup>745</sup>

Tuttavia premeva soprattutto loro, in quel frangente, smentire la tesi di fondo dell'enciclica che i modernisti fossero ispirati da un'unica filosofia; anche perché questo avrebbe voluto dire tradire quell'aspirazione di fondo per la libera ricerca che costituiva la motivazione principale alla nascita della rivista.

Così Gallarati Scotti in una lettera a Murri del 14 ottobre - poco prima delle sue dimissioni dalla direzione del periodico - comunicava all'amico i motivi del suo compiacimento per l'articolo scritto per il *Rinnovamento*;<sup>746</sup> la sua preoccupazione per come poteva essere interpretata la crisi interna al movimento; ma, nello stesso tempo, la propria inclinazione per la filosofia dell'azione.

---

<sup>743</sup> *Ibidem*.

<sup>744</sup> Così ne sottolineavano, tra l'altro, l'importanza - tanto da aver bisogno di aumentare il numero delle pagine - nell'ultima di copertina del fasc. 9-10 del 1907: «Abbiamo intanto risolto di portare a 160 il numero delle pagine dei nostri fascicoli, a cominciare dal prossimo; solo così infatti ci sarà possibile una migliore distribuzione della materia, e l'aggiunta di due rubriche che riteniamo di sommo interesse.» *Il Rinnovamento*, fasc. 9-10, Anno II 1908.

<sup>745</sup> «[...] Letto la recensione del Gentile sul Murri: l'hegeliano ha ragione: lo stesso problema è pure in Blondel (è il cardine dell'*Action*). E con Blondel Gentile avrebbe torto.» scriveva in una lettera del 9 ottobre 1908 boine a Casati (G. Boine, *Carteggio III...*, cit., p. 135.)

<sup>746</sup> Il convegno di Molveno - che, si ricorda, è stata l'occasione per i partecipanti di prendere atto della sostanziale discordanza tra le diverse anime del movimento - si è svolto alla fine del mese di agosto dello stesso anno.

Penso che sia bene di non essere tutti della stessa opinione e che il modernismo non è un dogma. La morte del modernismo sarebbe di farne una chiesuola di iniziati e una filosofia ortodossa (dal nostro punto di vista) e di legare il nostro pensiero a un nuovo credo metafisico, con obbligo di adoperare tutti uno steso linguaggio e di ripetere tutti un identico gesto di fronte all'autorità. Ciascuno di noi deve mantenere la sua fisionomia, il suo carattere originale e solo a questo patto noi potremo vincere le difficoltà che sono di natura diversissima e che si presentano a ciascuno caratterizzate dalle intime necessità del nostro spirito. Ma quello che non vorrei è che queste differenze reali (e che presto o tardi si riveleranno, naturalmente) sembrino al pubblico esagerate come artificio, per opportunità; suscitando d'altra parte polemiche che potrebbero rivelare quella che è la *crisi interna* del modernismo. Sono felicissimo del suo articolo per il *Rinnovamento*. Così noi indichiamo chiaramente di rimanere fedeli al nostro programma di esame e di ricerca e ci liberiamo dalle apparenze di esserci legati mani e piedi a una filosofia. Il modernismo non è legato a nessun sistema e non è un sistema per se stesso. È piuttosto un orientamento generale dello spirito e una ricerca di vita religiosa più intima, più profonda, più efficace, più pura. Le confesso che in questa ricerca io sono stato sedotto dalla filosofia dell'azione. Non nego però che altri possa trovare nella scolastica una base o un punto di partenza anche migliore. Ma Roma non si accontenta di un atto di fede scolastica. La filosofia è per il Vaticano un pretesto; esso tende a strapparci, per mezzo della scolastica, una dichiarazione di piena rinuncia alla nostra attività di pensiero. Vuole che riconosciamo che il Papa ha poteri assoluti anche sulle nostre convinzioni scientifiche.<sup>747</sup>

Ma nella nota della direzione che precedeva la prima parte dell'articolo di Murri nel *Rinnovamento*, pur manifestando apprezzamento per l'*utilità* del suo intervento - resa possibile da un'affine «educazione mentale», presumibilmente intesa nel senso di disponibilità alla ricerca della verità e al dialogo, scevri dagli atteggiamenti pregiudizievole che, viceversa, sembravano giungere, allora, dalle più diverse parti -, non nascondevano la loro perplessità sul buon esito del tentativo murriano di recuperare, sebbene nei termini suoi propri, la filosofia tradizionale cattolica.

[...] È certo che il nostro amico fu per il suo temperamento intellettuale sempre portato all'opposizione di alcune tendenze della filosofia moderna; in che misura questa opposizione possa avvicinarlo alla filosofia tradizionale, che oggi si vuole riaffermata nella Chiesa, è da esaminar bene, e non neghiamo che egli stesso ci pare si illuda sulla *ortodossia* del suo scolasticismo, (intesa qui come gradimento delle autorità romane). In ogni modo, poiché in Italia egli è il solo che, partecipando della nostra educazione mentale, (il che è necessario per poter *utilmente*<sup>748</sup> intervenire nel dibattito), ed apprezzando le conquiste fondamentali del pensiero negli ultimi tre secoli (a cui il mondo moderno, che ne è il prodotto immediato, a nessun costo rinuncerà), senta di dover trattenere o correggere le attuali correnti della filosofia religiosa col richiamarsi ad elementi della scolastica ritenuti ancora utilizzabili [...] La discussione che potrà seguire avremo cura che risulti lucida e

---

<sup>747</sup> In L. Bedeschi, *Due coscienze a disagio...*, pp. 77-78. Nella stessa lettera Gallarati Scotti avvertiva, tra l'altro, Murri che avrebbe recensito il suo libro per il *Rinnovamento*; ma della recensione non c'è traccia anche perché, dopo poco, si sarebbe dimesso dalla direzione della rivista.

<sup>748</sup> Il corsivo testimonia bene il tenore delle polemiche condotte, da diversi fronti, contro il movimento dei novatori.

serrata, senza divagazioni, allo scopo di mettere in rilievo, oltre le pure divergenze verbali, gli eventuali dissensi reali di pensiero. In questo modo a noi è dato di servire alla Verità, e a questo ci terremo con amore e con fede.<sup>749</sup>

Più netta,<sup>750</sup> invece, la presa di distanza nella nota della direzione che seguiva la seconda parte dell'articolo; ed esplicita l'accusa di semplicismo nell'accomunare le correnti espressione della filosofia moderna sotto l'etichetta di *immanentismo*, dimostrando così il Murri di accogliere sostanzialmente le tesi dell'enciclica papale, la qual cosa irritava non poco, come si è già detto, i rinnovamentisti.

«Se al primo articolo del nostro amico apponemmo solo una nota [...] a questa dovremmo far seguire un articolo, tanti sarebbero i punti da riprendere. Ma questo farà la Rivista come uno dei suoi compiti. Qui ci limitiamo ad osservare che al lodevole scrupolo di quel primo articolo nel distinguere le tendenze diverse del «modernismo» filosofico, e al tentativo di intenderle e valutarle equamente, si sostituisce qui (forse per comodità polemica?) un grande semplicismo, con riduzione di nuovo di tutte quelle tendenze a un tipo unico... il più possibile discordante dalla tradizione della filosofia cattolica, quello che il Murri chiama *immanentismo*.»<sup>751</sup>

L'errore interpretativo di Murri nel valutare le diverse correnti filosofiche del movimento, risultava essere, dunque, fondamentale quello stesso che aveva ispirato la *Pascendi*: accomunare, confondendoli, il concetto di immanenza che percorreva la filosofia idealistica postkantiana, con il «metodo dell'immanenza» di ascendenza pascaliana (se non anche agostiniana) che nondimeno apparteneva alla tradizione cristiana.

Ammesso anche, per un momento, che *criticismo monistico* e *dualismo realistico* designino in modo sufficiente le due grandi tendenze opposte del pensiero filosofico, pare proprio al Murri che l'opposizione fra queste due tendenze equivalga all'opposizione fra lo scolasticismo e le filosofie dei modernisti? In queste, di cui aveva saggiamente osservate la varietà e la ricchezza, non aveva anche rilevato sufficienti correnti di realismo? Basterebbe del resto tener conto della critica radicale mossa al monismo critico e all'idealismo moderno da Maurice Blondel nella *Revue de Métaphysique et de Morale* come alla distinzione fatta più volte da altri «modernisti» fra il concetto di immanenza, quale informa la filosofia idealistica postkantiana, e il metodo di immanenza che risale a Pascal e alla più genuina tradizione cristiana. Queste obiezioni potremmo risolvere in un'infinità di altre, se volessimo seguire passo passo il nostro amico, che infine giunge a ritenere che «la fede interviene poi quando l'una e l'altra critica (la critica storica e la filosofica) hanno fatto il

---

<sup>749</sup> *Il Rinnovamento*, fasc. 9-10, Anno I 1907, p. 323.

<sup>750</sup> Tanto netta che la terza parte, pure annunciata da Murri medesimo nell'articolo, non fu mai più pubblicata.

<sup>751</sup> *Il Rinnovamento*, fasc. 11-12, Anno I 1907, p. 565.

loro ufficio». Ma non teme allora il Murri che qualche volta la fede abbia ad arrivare troppo tardi?<sup>752</sup>

Tra le reazioni suscitate dalle prese di posizione di Murri si colloca una lettera aperta - pubblicata con lo pseudonimo G. T. sul fascicolo di settembre-ottobre del *Rinnovamento*, e attribuita solo recentemente a Umberto Fracassini – le cui tesi i direttori della rivista milanese accolsero senza riserve, e se ne servirono, anzi, per una risposta (in)diretta anche al famigerato articolo di Croce del 13 ottobre 1907<sup>753</sup> riportato sopra, e agli interventi di Torre sul *Corriere della sera*.<sup>754</sup>

Questa lettera ci pare che serva mirabilmente a fissare un punto fondamentale del dissenso, che non è solo fra due tendenze teologiche, ma fra due filosofie. Pur colla semplificazione necessari alla riduzione della questione nei suoi termini essenziali, vi si tocca con grande penetrazione di alcuni problemi prossimi, così filosofici che apologetici. L'aver rilevato come pel razionalismo la religione, ancora apprezzata dagli animi non settarii come fatto storico, debba necessariamente risolversi, col progredire della conoscenza, nella filosofia, getta luce sulla lettera di B. Croce pubblicata dal *Giornale d'Italia* del 13 ottobre (e dopo che questa era già scritta); dal suo titolo «insegnamenti cattolici di un non cattolico», al suo assunto, di dimostrare eterodosso il modernismo religioso, al suo compiacimento di aver preceduto e da più anni insegnata la via ai teologi romani nei loro attacchi al modernismo stesso.<sup>755</sup>

In quel frangente, tra le reazioni alla *Pascendi* da parte degli esponenti più 'esposti' del movimento, i direttori del *Rinnovamento* sentivano come più vicine alle proprie idee quelle espresse da Fracassini, perché anche per loro l'enciclica papale aveva reso univoche una molteplicità di posizioni, comprimendo tutte le diverse anime del movimento sulla medesima filosofia definita, infine, immanentista e agnostica. Si stavano, dunque, già delineando più nettamente le diverse prospettive di carattere filosofico, rispetto non solo a Murri, ma soprattutto a Buoniauti, che a breve avrebbe dato vita a *Nova et vetera*. Mentre «[...] Fracassini si giudicò in

---

<sup>752</sup> *Ibidem*.

<sup>753</sup> Che fu pubblicato, tra l'altro, pochi giorni dopo dell'arrivo in redazione della lettera di Fracassini.

<sup>754</sup> «Scolastica o filosofia dell'azione? Sussiste il dilemma?», *Il Rinnovamento*, fasc. 9-10, Anno I 1907, pp. 386-393. L'articolo è firmato G. T.: che si tratti di uno pseudonimo di Umberto Fracassini – sacerdote, cultore di studi biblici, libero docente di Storia del cristianesimo all'università di Roma, fu rettore del seminario di Perugia, destituito da suo incarico poco dopo l'elezione di Pio X – lo sostiene L. Bedeschi in quanto risulta dalle Carte Sabatier (L. Bedeschi, *Il modernismo italiano...*, cit., p. 29 n.). Gentile, come si dirà più avanti, pensava invece si trattasse di Buoniauti (cfr. «Replica a un modernista», in *Il modernismo...*, cit., p. 280 n.).

<sup>755</sup> *Il Rinnovamento*, fasc. 9-10, Anno I 1907, pp. 393-394.

sostanza estraneo alle idee condannate, Buonaiuti si sentì colpito, avvertì che l'enciclica metteva a fuoco e condannava il suo complesso orientamento di pensiero «nel campo filosofico e critico»<sup>756</sup> Con la sua lettera aperta a Murri, Fracassini tenta di dimostrare l'inconsistenza del contrasto tra filosofia scolastica e filosofia dell'azione, laddove la filosofia neo-scolastica tenga conto anche (e non potrebbe far altrimenti se vuol essere propriamente una filosofia cristiana) dell'aspetto volontaristico della fede; altrimenti finirebbe, come conseguenza logica, per appiattirsi sulle posizioni dei neo-hegeliani che teorizzavano una naturale risoluzione della religione nella filosofia.

Nel suo tentativo dichiarato di andare alla ricerca di una filosofia autenticamente cristiana, Murri, a parere dell'autore, corre il rischio di porsi nella condizione tipica del fideismo, che fa dipendere «il sistema della filosofia dai presupposti della fede»; mettendosi così nella medesima posizione di coloro (teologi e filosofi dogmatici) per contrastare i quali egli si era spinto verso la scolastica. Fermo restando che «[...] pur dovendo la filosofia costruire sé stessa coi propri suoi metodi indipendentemente dalla fede (per evitare il circolo vizioso d'una fede che esige un fondamento razionale per star su, e che poi tien su essa il fondamento che dovrebbe reggerla) un credente, un cristiano cattolico, non potrebbe adagiarsi in una filosofia che, sinteticamente riguardata, fosse l'opposto della filosofia della sua fede.»<sup>757</sup>

Fa, inoltre, bene il Murri a ritenere la gnoseologia il «caposaldo della filosofia». Ed è a partire dalla gnoseologia che egli sente il bisogno di prendere le distanze «come scolastico da altri amici suoi battezzati come immanentisti, o pragmatisti, o che so io [ma, prosegue Fracassini] a sentire tutti questi nomi io comincio a temere che si tratti un po' troppo di etichette equivoche, se non bugiarde.»<sup>758</sup>

L'intenzione dichiarata di Fracassini è quella, dunque, di evitare etichette e di ricercare il punto reale, vero, laddove esista, di dissidio.

Il solo punto certo, «da parere un *truism* come dicono gli inglesi», è che lo strumento *formale*, per dirla in termini scolastici, della conoscenza è la ragione.<sup>759</sup>

Ma il problema di fondo, che si pone anche ai «neo-scolastici da una parte, e gli immanentisti dall'altra (chiamiamoli così tanto per intenderci)», è sempre quello che era emerso anche dal saggio

---

<sup>756</sup> P. Scoppola, *Crisi modernista...*, cit. p. 268. Gentile stesso non sembra voler cogliere la differenza, tanto da ritenere la lettera di cui sopra di Fracassini, opera di Buonaiuti: «[...] si direbbe scritta dalla stessa penna degli articoli di *Nova et vetera*» G. Gentile, «Replica a un modernista», in *Il modernismo...*, cit., p. 280 n.

<sup>757</sup> G. T., «Scolastica o filosofia dell'azione? Esiste il dilemma?», *Il Rinascimento*, fasc. 9-10, Anno I 1907, pp. 386-387.

<sup>758</sup> «[...] intanto il suo scolasticismo [...] è lievemente diverso, nella sua realtà, dallo scolasticismo p. es. del Liberatore e del Cornoldi (parliamo dei morti); è così diverso [...] che gli scolastici vivi e imperanti alla Gregoriana, e, per quel che si dice, in Vaticano, non paiono entusiasti d'aver Lei in loro compagnia [...] Sotto quell'altra etichetta poi di pragmatismo, quanta roba diversa si è annidata e s'annida!» Ivi, p. 387 e *passim*.

<sup>759</sup> «[...] Come gli occhi vedono, la ragione conosce. Su questo nessuna quistione è possibile che non sia di parole.» *Ibidem*.

di Gentile su Ollé-Laprune e, cioè, se «[...] la ragione conosce *sola*, o non concorrono al suo conoscere anche altre facoltà, o disposizioni, o attitudini che non sono formalmente conoscitrici?».<sup>760</sup>

E, rispetto al rapporto ragione-religione, due sono le alternative possibili sulla base delle quali esso può essere pensato: che la conoscenza religiosa dipenda, come affermano i razionalisti, tutta dalla ragione:

«[...] nel qual caso per far crescere un individuo qualsiasi in questa conoscenza non c'è che dirgli: Sviluppa, intensifica coll'esercizio razionale, logico, la tua religione. E così effettivamente pensano e dicono i razionalisti vecchi e nuovi, quei razionalisti che oggi in Italia hanno i loro rappresentanti più lucidi in due autori [...]: Benedetto Croce e G. Gentile. Costoro rappresentano nella sua espressione estrema, se vuoi, ma pura, ma sincerissima, la tendenza razionale o intellettualistica: il primato dell'intelletto nella vita della conoscenza anche religiosa e morale»<sup>761</sup>

Ma, alternativa a questa, vi è un'altra visione, che anch'essa però frutto di una elaborazione che «*formaliter* rimane sempre razionale»,<sup>762</sup> secondo la quale «[...] concorre tutto un insieme di disposizioni affettive e volitive: e la conseguenza *pratica* è che, mentre per progredire nella conoscenza, nella ideologia religiosa, il Croce e i pari suoi dicono: Studiate, ragionate, sottilmente, spietatamente, esclusivamente... diffidate d'ogni intrusione non razionale, non logica, quegli altri dicono, non già chiudete l'occhio interiore ma: Amate, aprite tutta l'anima. [...] per conoscere (nel campo religioso e morale) non recidete i nervi del raziocinio, ma *amate* anche e agite.»<sup>763</sup>

Basta aver posto a confronto queste due prospettive gnoseologiche per intuire subito quale delle due sia più in sintonia con il messaggio evangelico: «[...] *beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt*. E accanto a questo aforisma evangelico avrei solo da rammentare che la fede, il mezzo di comunicazione gnoseologica col reale divino, secondo il Cristianesimo, è bensì virtù *intellettuale*; perché l'atto del credere è proprio dell'intelletto; ma è virtù, perché a quell'atto che è conoscitivo, e conoscitivo rimane, concorre la volontà, l'amore.»<sup>764</sup>

All'obiezione che proprio tra il razionalismo puro ed il puro volontarismo si colloca la mediazione, per così dire, della filosofia scolastica, Fracassini ribatte che un puro e semplice volontarismo non esiste e non può esistere; per quanto la funzione gnoseologica della fede venga squalificata dai razionalisti, essa è tuttavia una forma di conoscenza *altra* dalla ragione, e nel momento in cui si

---

<sup>760</sup> Ivi, pp. 387-388

<sup>761</sup> Ivi, p. 388.

<sup>762</sup> «[...] la filosofia della volontà, chiamiamola ormai così, e riteniamo che si chiama così non una filosofia che esclude la ragione dalla conoscenza religiosa (una filosofia tale non esiste e non può esistere che all'ospedale dei matti), bensì che vi includa le attività affettive e volitive» Ivi, p. 389.

<sup>763</sup> Ivi, pp. 388-389.

<sup>764</sup> «[...] Il filosofo della ragione deve dire: ma che c'entra quel *cuore mondo*, una facoltà non conoscitiva e una qualificazione *morale*, che c'entra col *videre Deum*?: mentre il filosofo della volontà ci trova la formola sua gnoseologica chiara e precisa.» Ivi, p. 389.

accetta questo ci si pone inevitabilmente fuori dal razionalismo.<sup>765</sup> «[...] e perciò la scolastica non può tramezzare niente: o si afferma infatti che la ragione sola, tutta sola, conosce, e si è coi razionalisti, tipo Croce e Gentile, e non si è cristiani, non si può neanche capire la gnoseologia della fede che come gnoseologia inferiore di vecchi, di donne e di fanciulli; o si ammette che la ragione non conosce da sola, e si è in pieno nella filosofia della volontà, nel volontarismo ragionevole, il solo possibile e il solo esistente.»<sup>766</sup>

Se la filosofia scolastica, nelle sue varie versioni, propendesse per una conoscenza religiosa esclusivamente razionale, si collocherebbe fuori, *ipso facto*, dal cristianesimo. Se, invece, pur di «mantenere il suo dissidio colla filosofia moderna, la filosofia dell'azione o della volontà», si differenziasse da quest'ultima «affermando tra sé e il volontarismo ragionevole una differenza di *grado*», allora sarebbe un contrasto fittizio, «una scappatoia, perché il più e il meno, la differenza quantitativa, non basta a specificare due sistemi».<sup>767</sup>

La ragione come forma esclusiva della conoscenza della «cose divine» rimanda all'intellettualismo morale della filosofia greca «[...] nella quale la ragione era tutto, perché la volontà stessa era concepita in una intiera dipendenza dalla ragione, la virtù era un sapere retto, il vizio una ignoranza o un errore, un sapere storto [e] la religione o è un dipartimento della filosofia, d'una filosofia tutta logica e razionale o non è nulla.»<sup>768</sup>

Se la scolastica vuol dirsi cristiana deve, dunque, respingere l'intellettualismo di matrice greca, del quale il razionalismo contemporaneo di Croce e Gentile non è che un'espressione: «[...] il far questione di più o di meno [*scil.* rispetto al 'volontarismo razionale' di cui sopra] è intieramente fuori luogo, fuor di luogo il cercare se sia più importante la mente acuta o il cuore puro, quando sia ammesso che ci vogliono entrambi. L'errore è nell'esclusione dell'uno o dell'altro elemento: errore escludere l'operosità (formale) della ragione, errore l'escludere quella della volontà; con questa unica differenza: che il primo errore non esiste e non può esistere, non esiste il volontarismo puro; ma bene esiste il secondo, il puro e semplice razionalismo.»<sup>769</sup>

E i sostenitori della scolastica, Murri compreso, «[...] non si accorgono che oggi, apologeticamente parlando (io non dimentico che gli scolastici sono apologeti per istinto e professione) la difficoltà

---

<sup>765</sup> È da tener presente, però, che sulla natura teoretica della religione sostanzialmente convenivano sia Varisco, che Gentile, che Martinetti, anche se per giungere ad esiti diversi circa il suo valore rispetto alla filosofia.

<sup>766</sup> Ivi, p. 390.

<sup>767</sup> Ancor: «[...] Ragione sola, ragione dominatrice sovrana da una parte... razionalismo quindi; e dall'altra ragione non sola nella sua ricerca, ma intimamente coadiuvata dalle disposizioni volitive, affettive morali: questi sono due sistemi specificamente diversi.» *Ibidem* e *passim*.

<sup>768</sup> Ivi, p. 391.

<sup>769</sup> *Ibidem*.

non è nel provare che ci voglia la ragione, si nel mostrare come c'entri la volontà; la tentazione non è il moralismo o volontarismo, la tentazione terribile è il razionalismo.»<sup>770</sup>

Il problema, dunque, sarà quello di spiegare perché la ragione non basti da sola a comprendere la complessità del reale, e non soltanto del fenomeno religioso: «[...] È il problema che s'affaccia pungente quando si leggono il Croce e il Gentile, i due uomini destinati ad avere una notevole influenza sulla nuova generazione filosofica [sic!]». <sup>771</sup>

Il compito che la filosofia dell'azione si è avocato è proprio quello di tentare di dar ragione di tutto quello che ragione, pura logica, non è; e di rendere palesi gli elementi non razionali sempre impliciti alla stessa attività razionale. <sup>772</sup>

«Essa ha cercato e cerca di mostrare che una ragione abbandonata a sé sola [...] è una costruzione logica, non una realtà obiettiva e reale. Essa ha cercato e cerca di mostrare quante intrusioni non strettamente logiche, razionali, si verificano in quelle che paiono le costruzioni più rigidamente razionali e logiche, come sono le costruzioni scientifiche. Essa soprattutto insiste a chiarire la necessità delle intuizioni vive e spontanee oltre e al di sopra delle costruzioni artificiali e riflesse. Perché qui mi sembra ancora si annidi uno dei dissidi profondi tra mentalità razionalista e la necessaria, implicata mentalità cristiana. Il razionalista moderno [...] in realtà è schiavo della ragione riflessa, della ragione ragionante. E dimentica, o nega che il lavoro riflesso suppone il lavoro spontaneo, il ragionare suppone l'intuire.»<sup>773</sup>

Evidente qui il riferimento, da parte di Fracassini, a Bergson come quello sopra al *Réalism chrétien et Idéalism grec*, e, nella parte finale della lettera aperta, al 'dogmatismo morale' di Laberthonnière.

«[...] vorrei [...] invitare Lei questo che mi sembra il lavoro urgente di un'apologia veramente filosofica del Cristianesimo: mostrare con debite analisi logiche e psicologiche, la legittimità di apporti non *formaliter* razionali nel campo della conoscenza del divino e forse anzi di ogni conoscenza. L'impresa è degna di Lei e forse più urgente che non sia il combattere il dogmatismo morale in nome della Scolastica.»<sup>774</sup>

---

<sup>770</sup> Ivi, pp. 391-392.

<sup>771</sup> Ivi, p. 392.

<sup>772</sup> E non correre il rischio di «[...] erigere in entità ontologiche le nostre distinzioni *logiche*, anzi spesso puramente e semplicemente *verbali*.» Ivi, p. 391.

<sup>773</sup> Ivi, pp. 392-393.

<sup>774</sup> Ivi, p. 393.

### 3.6 Ragione e sentimento

[...] Gentile mi ha sorpreso per la sua mitezza personale: non immaginavo che uno scrittore così feroce fosse un così buon uomo. L'ho visto solo insieme con Croce: e parlavamo insieme della teoria del valore: discussione a tre che non venne a niente d'interessante.

Rividi poi Croce solo e parlammo insieme dell'immortalità dell'anima. ci siamo trovati d'accordo sul concetto dello Spirito, che è per lui quella tal cosa unica di cui parlammo insieme e a proposito della quale io alludevo al solipsismo. Egli mi disse di essere uno Spiritualista e non un idealista come Hegel: per questi il mondo è soltanto idea per Croce invece è solo Spirito. Come vedi siamo sulla via al ritorno da H. a Fichte. Ed io credo che dovremo metterci ancor più risolutamente su questa via. Una luce mi si va facendo da qualche tempo nella mente; ed è che i problemi si riducono a questo: pensare correttamente il concetto dello Spirito. Hegel scopre ciò, ma lo pensa in pratica scorrettamente: di qui le cose che in lui ci respingono. Croce lo pensa assai più correttamente: ma c'è ancora in lui artificio e durezza. ad. es. la questione religiosa. Noi dobbiamo lavorare ancora per giungere al corretto pensiero di questo concetto che è l'unico concetto filos.. in ciò sono d'accordo con Croce. È un concetto, ma è altresì un'intuizione - come noi dicevamo - e questo è il senso del conc. univers. concreto.

Che lo Spirito sia la sola realtà mi sembra indubitato; ma come concepire questa realtà? Qui è tutto il problema: e su di esso ho vari pensieri che ti esporrò quando prossimamente verrai a Roma.<sup>775</sup>

In una nota negli *Appunti e note bibliografiche* del secondo fascicolo del 1908, ci aveva provato il giovane Jacini a definire il concetto di *spirito*, fornendo una ricostruzione delle diverse accezioni assunte dal termine nella storia della filosofia moderna; proprio perché consapevole che «[...] più di ogni altro, esigerebbe tale perentoria domanda e un severo esame, oggi specialmente ch'esso tende a rifar capolino in molti sistemi e a servir loro di etichetta.»<sup>776</sup>

Esiste un prima e un dopo Kant, secondo Jacini, anche nell'evoluzione del significato del termine *spirito*.

«[...] Diamo uno sguardo al periodo anticritico. Quando Kant imprendeva a scrivere la sua *Allgemeine Naturgeschichte*, il nome di *spirito* era attribuito dai fedeli seguaci di Wolf «soltanto a quelle cose che hanno intelligenza e volontà»; A. G. Baumgarten la cui metafisica era il libro di testo adottato da Kant nelle sue lezioni, parlava di *spiriti*, ossia di monadi che hanno conoscenza chiara e distinta.»<sup>777</sup>

---

<sup>775</sup> Lettera di Giovanni Amendola ad Alessandro Casati del 25 gennaio 1909, Fondo Casati, Biblioteca Ambrosiana. Sottolineature nel testo.

<sup>776</sup> La nota è a firma X, sigla che per Fonzi, contrassegnava gli scritti di Jacini nel *Rinnovamento*. X. «Filosofia», *Il Rinnovamento*, fasc. II, Anno II, 1908, pp. 408-411.

<sup>777</sup> Ivi, p. 408.

Ma lo stesso Kant che, nel 1765, insisteva sulla differenza fra gli esseri spirituali e i materiali, «lo spirito *abitando*, allora per lui, la materia», solo criticando lo Swedenborg – il *Geisterseher* – «si sentì tratto ad esaminare più da vicino il concetto di *spirito*.»

Dapprima lo definì negativamente, per poi concepirlo, positivamente, come «un oggetto iperbolico»: «[...] ecco così posta da parte, come cosa che non riguarda il filosofo, tutto quel dominio della metafisica che tratta degli spiriti – spettri astratti, essere spogli di quel carattere che solo varrebbe a renderli pensabili.»<sup>778</sup>

Da allora in poi Kant non venne mai meno a questa «diffidenza» nei confronti di un termine che, fra l'altro, «non si incontra quasi mai nei suoi scritti».<sup>779</sup>

Anche se «In un passo della *Critica della Ragion Pura* s'affaccia la possibilità di un contenuto, accanto al sensibile, intellettuale, del *noumeno*, - contenuto fittizio che creerebbe una specie di *Welt im Geiste*; [...] questo passo è stato poi escluso dalla 2<sup>a</sup> ediz. Insieme con un altro da cui traspariva il medesimo concetto.»<sup>780</sup>

Kant aveva anche distinto il concetto di anima da quello di spirito, pensando alla prima come ad una semplice, sebbene «ragionevole e utilissima», astrazione «[...] dell'*umanità*, e che si determina in modo empirico; lo *spirito* invece una negazione, priva di senso, della *corporeità*. *Seele* e *Geist* non stanno dunque sul medesimo piano.»<sup>781</sup>

Anche rispetto alla religione, «ove il concetto di *spirito* è familiare», per Kant, il termine non costituisce altro che «una proiezione pratica ed evidente di quanto a noi è impenetrabile».<sup>782</sup>

Il filosofo tedesco trovò comunque posto nel suo sistema per lo *spirito*, nell'ambito della sua estetica antropologica: «[...] quivi lo mantenne fino all'ultimo. [...] Nella *Critica del Giudizio* è detto esplicitamente: «SPIRITO, nel significato estetico, è il principio vivificante dell'animo» [...]; e più tardi nell'*Antropologia* «SPIRITO è il principio unificante dell'uomo». Esso è quindi una *facoltà produttiva* [...] della ragione, a cui nessun concetto può adeguarsi.»<sup>783</sup>

Nei discepoli immediati di Kant si presta una minore attenzione al rigore terminologico e «[...] Lo *spirito* si confonde con la personalità in Tieftrunk, con la *coscienza assoluta* in Fichte.»

Anche se in Hegel, poi, «[...] le *idee* e l'*ideale* della ragion pura e l'*Intellectus archetypus* possono aver fornito materia a quello che divenne più tardi lo *Spirito*»; il termine, che in Kant aveva solamente funzione di «metodo», in quanto «semplice *idea* (astratta)», subì con Hegel una modificazione sostanziale e «carattere di esistenza reale».

---

<sup>778</sup> *Ibidem e passim.*

<sup>779</sup> *Ivi.* p. 409.

<sup>780</sup> *Ibidem.*

<sup>781</sup> *Ibidem.*

<sup>782</sup> *Ibidem.*

<sup>783</sup> *Ibidem.*

Tuttavia, la «concezione dualistica» dello spirito opposto al corpo si mantenne anche dopo Kant (ad es. con Schiller) e nel periodo fra Kant e Hegel ci furono parecchie concezioni intermedie.<sup>784</sup>

[...] Da questo momento e da questo punto due direzioni distinte si delineano nel concetto di *spirito*, ed una di esse si avvia a formularsi in sistema. Jacobi accennava forse a questa divisione quando parlava della ragione che l'uomo possiede e di quella che possiede l'uomo. Lo *spirito*, quale ritroveremo poi a base del sistema di Hegel, appartiene piuttosto al secondo tipo di ragione; esso va sempre più acquistando un carattere generale, diventa una *entelechia universi*; il linguaggio comune invece, a cui s'attengono anche filosofi come Herbart, continua ad attribuirgli carattere di facoltà individuale e lo considera tal quale come l'anima, in quanto forma della rappresentazione. L'*entelechia universi* cerca riannodarsi al pensiero kantiano e presta ai concetti *a priori* di Kant quel carattere fortemente sintetico sul quale insistono anche oggi i neo-hegeliani; il passaggio dalla sintesi *a priori* di Kant all'attività spirituale di Hegel è pienamente giustificato?<sup>785</sup>

Jacini passa, poi, ad illustrare il concetto di spirito in Hegel, tenendo conto delle recenti contemporanee prime edizioni degli scritti teologici giovanili, che avevano consentito di seguire e comprendere meglio, per la prima volta, l'intero svolgimento nel tempo del suo pensiero.

«Giova notare come Hegel sia partito da un interesse religioso, e con una disposizione di spirito eminentemente storica. L'una e l'altra tendenza egli cerca soddisfare immaginando uno *spirito* simile in tutto a quello del Vangelo di Giovanni, che sia da un lato superiore alle contingenze storiche e costituisca il principio della salvezza; dall'altro rappresenti l'unità vivente nella molteplicità astratta delle cose. Un tale *spirito* supera il contrasto tanto discusso fra soggetto e oggetto e rende razionale il reale.»<sup>786</sup>

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel afferma che l'assoluto «è dato dalla *vita*, dalla *sostanza*, la quale è *spirito*»; la filosofia deve, dunque, emanciparsi dall'intellettualismo, «deve spiritualizzare le idee astratte in esso contenute; le astrazioni distinguono, dividono la realtà; attraverso le astrazioni lo spirito cerca sé stesso; elemento unificatore esso cerca la totalità nella sua massima concretezza.»<sup>787</sup>

Se la ragione è «l'essere spirituale in quanto non ha ancora preso coscienza di sé medesimo», lo *spirito* che «come piena coscienza rappresenti sé a sé medesimo» costituisce «l'essere assoluto e reale».

---

<sup>784</sup> «Quella di Herder, che, basata sulla storia, intendeva spirito come forza attiva ed unificatrice, lo identificava quindi con l'Umanità, scopo etico della cultura; quella di Goethe, eminentemente estetica, in cui elementi panteistici e dualistici si mescolavano in misura pressoché uguale, faceva dello spirito un elemento indispensabile della rappresentazione [...] Meno nota è la concezione di W. Humboldt, il quale, in un abbozzo di un lavoro rimasto incompiuto [...] parla dello *spirito* come del carattere specifico – etico – della vera e grande umanità.» Ivi, pp. 409-410.

<sup>785</sup> Ivi, p. 410.

<sup>786</sup> *Ibidem.*

<sup>787</sup> *Ibidem.*

«Ma per giungere a tale stato di pienezza bisogna ch'esso superi tutte le astrazioni, prima fra le quali – la limitazione dell'individualità; giacché l'individuo è per sé stesso spirito frammentario e incompiuto.»<sup>788</sup>

Nello spirito così come lo concepisce Hegel è possibile, prosegue Jacini, riscontrare due componenti fondamentali: «l'elemento irriflesso, concreto e sostanziale, ciò che Kant chiama il *dato*, non straziato né scisso da veruna astrazione» e «il pensiero della *totalità* da cui il primo vien per così dire inquadrato, verso cui tende come a suo scopo.»<sup>789</sup>

Questa totalità, inoltre, è in perpetuo divenire «sicché lo spirito che l'abbraccia è costituito da esso moto medesimo.»

La concezione hegeliana, afferma Jacini, va incontro ad innumerevoli difficoltà; la principale delle quali investe il rapporto fra lo *spirito* e la *natura* «[...] la quale Hegel concepisce ora come termine antitetico di *spirito*, ora come *spirito in divenire*, ora anche come un'emanazione inferiore di esso.»<sup>790</sup>

Basta leggere l'ultima traduzione fatta da Croce dell'*Enciclopedia*, suggerisce Jacini, per rendersi conto delle numerose volte che, con diverse accezioni, il termine *spirito* vi appare.<sup>791</sup>

È questa una parola, conclude Jacini, che comunque «Hegel doveva amare come un'eccitatrice della sua mente.»<sup>792</sup>

Ritornando ai rapporti tra Amendola e gli autori del *Rinnovamento* - oltre a quanto si è già accennato sopra su Casati e Amendola<sup>793</sup> -, si può dire che essi andranno via via intensificandosi – non solo con i rinnovamentisti milanesi,<sup>794</sup> ma anche con i modernisti romani della *Cultura contemporanea*<sup>795</sup> - a partire dal 1908, in quello stesso periodo nel quale Amendola andava maturando, «sulla via al

---

<sup>788</sup> *Ibidem*. «[...] Ora, poiché il superare tutte queste siepi nelle quali l'intelletto tanto facilmente s'impiglia, non è mai interamente possibile, ne vien che lo spirito assume carattere di risultato e di fine. Senonché, in tal caso, si potrebbe dire che lo spirito può ben essere vissuto ma non pensato concettualmente. Al che Hegel risponde definendo lo *spirito* «il tutto che ritorna su sé medesimo fuori della successione e della propria estensione e che diventa concetto semplice di sé stesso». E ancora: «La forza dello spirito non è grande che come la sua manifestazione, la sua profondità non è profonda che fin là dove essa svolgendosi osi distendersi e perdersi». *Ibidem*.

<sup>789</sup> *Ibidem*.

<sup>790</sup> *Ibidem*.

<sup>791</sup> «Al lettore studioso di riscontrare nell'*Enciclopedia*, di cui il Croce ci ha dato ultimamente un'ottima traduzione (nella Collana dei «Classici della Filosofia Moderna», Bari, Laterza, 1907) come il termine *spirito* vi ritorni quasi ad ogni pagina arricchito di molteplici funzioni e di nuovi valori, e riesca a predominarvi.» Ivi, pp. 410-411.

<sup>792</sup> Ivi, p. 411.

<sup>793</sup> Cfr. *supra* capitolo II, paragrafo 1.

<sup>794</sup> Fece da tramite fra il filosofo di Sarno e il gruppo del *Rinnovamento*, Giovanni Papini. Cfr. A. Capone, *Giovanni Amendola e la cultura italiana del novecento (1899-1914)*, Editrice Elia, Roma 1974, p. 139.

<sup>795</sup> Insieme a Felice Perroni e Guglielmo Quadrotta (entrambi aderenti alla Lega democratica nazionale), che ne erano i direttori, facevano parte del Comitato di redazione della rivista sia lo stesso Amendola che Bernardino Varisco. Cfr. Ivi, p. 153.

ritorno da H. a Fichte» e aderendo sostanzialmente alle istanze filosofiche<sup>796</sup> del modernismo, la sua filosofia etico-religiosa in contrapposizione all'immanentismo crociano.

Anche se, probabilmente, «[...] l'anticrocianesimo filosofico di Amendola non sarebbe diventato così acre e militante come lo divenne di lì a poco,<sup>797</sup> se non si fosse intrecciato con le vicende che contrapponevano, oramai sempre più radicalmente Prezzolini, divenuto oramai un crociano convinto, a Papini, Vailati e Boine, che si erano avvicinati al *Rinnovamento* [...] e che quindi contrapponevano antimodernisti e filomodernisti. La rottura era quindi avvenuta manifestamente su Croce, *signum contraddictionis* del gruppo. Sicché Amendola, seguendo la propria intima inclinazione, ma anche la logica inevitabile degli schieramenti dei gruppi, mentre si avvicinava anche lui agli scrittori del *Rinnovamento*, ne affiancava pure la polemica anticrociana.»<sup>798</sup>

Tuttavia è almeno dal gennaio del 1906, in occasione del rifiuto da parte di Croce di pubblicare, per la sua collezione dei filosofi, uno scritto di Schopenhauer tradotto dallo stesso Amendola, che quest'ultimo palesa al filosofo abruzzese la sua insoddisfazione per una filosofia, come lo era quella crociana,<sup>799</sup> che 'costringeva' la spiegazione dell'universo «nella sua ragione intima e profonda» nei

---

<sup>796</sup> Sebbene, nel saggio *La philosophie italienne contemporaine*, nato dalla sua relazione al III Congresso internazionale di Filosofia di Heidelberg – nel quale, fra l'altro, aveva individuato come maggiori rappresentanti dell'idealismo dominante nella cultura italiana, Croce, Varisco e Martinetti; definendo idealismo assoluto quello di Croce e idealismo immanente quello degli altri due filosofi, per i motivi che verranno esplicitati più avanti – avesse sottolineato la pressochè assente elaborazione teoretica da parte degli esponenti del movimento modernista, soprattutto italiano. Cfr. Ivi, pp. 130 sgg.

<sup>797</sup> È da ricordare che il confronto con la filosofia crociana seguì a quello molto più serrato con Papini e alcune espressioni del pragmatismo jamesiano che comparivano sul *Leonardo*, rivista nella quale, d'altronde, apparvero gli scritti polemici dello stesso Amendola: «[...] la collaborazione di Amendola a «Leonardo» è polemica; il rapporto che s'istaura fra il futuro capo dell'Aventino e i leonardiani, che proprio in quei mesi vanno suscitando i maggiori interessi per James [si tratta qui di due articoli di Amendola, «Fra due primavere» e «Né ideale né reale», apparsi rispettivamente nel *Leonardo* del giugno-agosto 1905 e dell'agosto 1906], è di odio-amore. Certo affascinava Amendola quella forma di eclettismo intellettuale che alitava nelle pagine di «Leonardo», la percezione di una rivolta antipositivistica, la volontà di recupero dei valori religiosi che, tuttavia, non venivano ristretti nei confini del dogma; e, ancora, la riaffermazione di una forma di volontarismo soggettivistico contrapposto alla necessità storica. Ma Amendola non era disposto ad accettare questo permanere in uno stato di generica disponibilità intellettuale senza cercare un criterio sicuro di ricerca della verità. Né il volontarismo assoluto, ma privo di fondamento etico dell'uomo che s'india di Papini; né, a maggior ragione, il relativismo gnostico ed ideologico riflesso del *politeismo* o dell'adesione alle *molteplici verità* di Prezzolini potevano rappresentare l'approdo etico e religioso di Amendola. Così su «Leonardo», ma contro i leonardiani, Amendola scrive che la verità e la sapienza sono entità e valori assoluti che esistono, e che l'uomo deve raggiungere. E le fasi di questo processo di elevazione sono rappresentate dalla credenza, dalla fede originaria nella quale è conaturato un atto di volontà, e, infine, dalla sapienza che rappresenta un punto di arrivo, una sintesi fra sentimento e intelletto. [...] Ma avvertiva ancor più angosciato il rischio di cadere in forme di relativismo assoluto e si chiedeva: «chi toglierà da noi il calice di questa tremenda consapevolezza e ci darà la grazia di un umile credo?». Il rischio del ritorno di una nuova forma di dogmatismo, in quella situazione storica e culturale di crisi dei canoni positivistici sembrava forte, e Amendola auspicava il trionfo di una terza via fra dubbio sistematico e fede dogmatica, quasi una conciliazione ed un superamento del dualismo fra scienza e fede, fra ragione e dogma.» S. Rogari, «Formazione e pensiero religioso di Giovanni Amendola», in *Giovanni Amendola, una battaglia per la democrazia*, Arnaldo Forni Editore, Brescia 1984, pp. 83-84.

<sup>798</sup> A. Capone, *Giovanni Amendola e la cultura italiana del novecento (1899-1914)*, cit. p. 152.

<sup>799</sup> Della filosofia di Croce, con la quale Amendola venne in contatto in quel periodo, il filosofo di Sarno fece proprio il punto di vista morale, ma riggettò pressochè subito quello teoretico, soprattutto perché non rendeva conto delle istanze metafisiche, e con esse del *problema* di Dio. «L'incontro di Amendola con la filosofia di Croce, iniziato nel gennaio del 1906, era in un certo senso obbligato, come del resto lo fu per tutta la nuova generazione di filosofi italiani del Novecento: «lo si poteva accettare o respingere, non ignorare». Quell'incontro tuttavia fu più felice dal punto di vista morale che teoretico. Ede era naturale che fosse così, date le istanze religiose e spiritualistiche amendoliane, del tutto

canoni di un razionalismo immanente: «[...] il suo giudizio su Schopenhauer mi riconduce intuitivamente ai presupposti che debbono essere in lei, perché possa vedere le cose in quel modo [...] mi pare chiaro che lei, nell'indirizzo sostanzialmente antiintellettuale dello Schopenhauer, non vede filosofia ma semplicemente letteratura, e quindi riconduce fatalmente il corso della filosofia alla via di Hegel, del razionalismo puro, dello spinozismo e simili. Io vedo diversamente le cose, e per me il valore di Schopenhauer, che me lo fa considerare filosofo grandissimo e di «prim'ordine» sta appunto nel fatto di aver consapevolmente e definitivamente negato all'intelletto ogni virtù di spiegare l'universo nella sua ragione intima e profonda. Né con questo voglio *ridurmi* a Schopenhauer – ma io vedo in quella via, la via maestra dell'attività filosofica umana.»<sup>800</sup>

All'uscita della *Pascendi*, poi, la rottura con Croce si rivelerà in tutto il suo spessore, con le rispettive opposte posizioni nei confronti dei modernisti.

Un articolo di Amendola su *Prose*, «L'Enciclica e il Modernismo», pubblicato nel numero del novembre 1907- gennaio 1908, costituirà anche una risposta indiretta all'articolo di Croce sul *Giornale d'Italia*, «Insegnamenti cattolici di un non cattolico», dell'ottobre 1907.<sup>801</sup>

Un successivo articolo pubblicato nell'aprile 1908 sulla *Rassegna Contemporanea*, rivelerà nello stesso titolo, «La seconda riforma», in che considerazione egli tenesse il movimento modernista. Riforma che, anche secondo Amendola (e vs. l'opinione di Croce), «[...] non voleva significare un'assimilazione del modernismo al protestantesimo, al di là di una convergenza sul tema della revisione di un certo impianto dogmatico del cattolicesimo. Anzi, una prima differenza risiedeva nel «valore dell'esperienza religiosa collettiva» e nel «forte rilievo al carattere sociale della religiosità» che i modernisti contrapponevano al metodo individualistico della esperienza religiosa propria del protestantesimo. Il modernismo riusciva ad «accentuare il carattere cattolico del cattolicesimo»,

---

estranee al crocianesimo. [...] Il crocianesimo è per Amendola soprattutto una propedeutica morale ad una concezione religiosa della vita. Infatti, anche quando Amendola si deciderà finalmente a fare i conti più serenamente con la filosofia di Benedetto Croce, egli mostrerà di accettarla solo nella misura in cui l'idealismo gnoseologico e lo storicismo crociani non pregiudichino la possibilità di una visione metafisica della realtà. [...] Per Amendola la filosofia di Benedetto Croce è viva nella misura in cui si discosta dal panlogismo hegeliano e in cui si sforza di collocare all'interno di un contesto razionale le istanze spiritualistiche della filosofia contemporanea: bergsonismo, critica della scienza, contingentismo, ecc. Essa tuttavia mostra i suoi limiti nel momento in cui si rifiuta di ammettere che, fuori di questo contesto razionale, esiste un'altra realtà, più vasta e misteriosa dalla cui affermazione, tuttavia, dipende la possibilità di una concezione non intellettualistica della ragione stessa.» A. Capone, *Giovanni Amendola e la cultura italiana del novecento (1899-1914)*, cit., pp. 104-105 e pp. 114-115.

<sup>800</sup> Lettera di Amendola a Benedetto Croce del 28 gennaio 1906, in G. Amendola, *Carteggio 1897-1909*, cit., p. 200. Qualche mese dopo, Croce così scriveva ad Amendola: «[...] la mia è una filosofia dell'immanenza, e perciò il problema di Dio è assorbito. La filosofia stessa (non essendo costruita col metodo delle scienze naturali e non lasciando, quindi, *un di là*) è la religione. Naturalmente ciò richiede una lunga dimostrazione; e una buona parte di essa si trova nella mia *Logica*, specie nel capitolo della teoria dell'errore; un'altra parte seguirà.» Ivi, p. 246. Quest'ultima parte era la *Filosofia della pratica* dalla quale Amendola prese spunto per il saggio sul *Rinnovamento*.

<sup>801</sup> Cfr. *supra*, paragrafo 1.

infatti il legame religioso col divino era attuato tramite l'umanità, e questo, secondo Amendola, creava forti affinità «con la concezione religiosa di Giuseppe Mazzini».<sup>802</sup>

Amendola scorgeva, senz'altro, nel modernismo - per la sua attitudine a produrre una sintesi «di tradizione e di libera spiritualità, di cattolicesimo e di protestantesimo, di religiosità sociale e di religiosità individuale»<sup>803</sup> - un movimento in grado di generare, in Italia, quel proficuo legame fra la democrazia in via di costruzione e un rinnovato spirito religioso, auspicato da Mazzini, ma che fu anche, nella cultura anglosassone, di De Tocqueville e di Carlyle.<sup>804</sup>

La difesa dell'autonomia della religione contro le pretese di un suo superamento nella (o con) la Filosofia così come veniva delineandosi nella produzione teorica dell'idealismo immanente di Croce (e Gentile), e la prospettiva 'religiosa' nella costruzione della democrazia così come concepita dai modernisti, costituivano i due punti di contatto più evidenti tra gli esponenti del movimento<sup>805</sup> e Amendola in quel periodo in cui si andava meglio costruendo e meglio definendo il suo pensiero filosofico e, di lì a poco, quello politico.<sup>806</sup>

Quello della rivista dei modernisti milanesi era, dunque,

[...] un ambiente in cui Amendola si trovava naturalmente a suo agio, tanto più per la battaglia strenua che la rivista conduceva contro idealisti e contro materialisti a favore della riaffermazione del trascendente. [...] Non era casuale, quindi, che il filosofo di Sarno iniziasse la collaborazione al «Rinnovamento» proprio con una recensione critica alla *Filosofia della Pratica*. La visione spiritualistica del mondo enunciata da Croce era un punto d'incontro con Amendola che, per altro, non accettava il principio delle due forme dello spirito, la teoretica e la pratica, e la negazione dell'esistenza della forma del sentimento. Questa, secondo il nostro, non poteva poggiare su di un «sistema di concetti necessari» senza passare attraverso una verifica empirica. In realtà, dietro la critica amendoliana, si affacciava

---

<sup>802</sup> S. Rogari, «Formazione e pensiero religioso di Giovanni Amendola», cit., p. 86.

<sup>803</sup> Citato in *Ibidem*.

<sup>804</sup> Si può assimilare la concezione di democrazia religiosa di Amendola, come si è accennato precedentemente (cfr. *supra* cap. II, par. 4) a quella di Angelo Crespi condensata sul *Rinnovamento* nel breve saggio - tra gli altri qui pubblicati -, «La vita religiosa e il divenire della democrazia», dove quest'ultimo tenta di dimostrare, dopo una descrizione degli influssi del puritanesimo nella costituzione delle democrazie anglosassoni, l'inscindibilità degli aspetti ideali e valoriali della morale e della religione dalla pratica politica - così come anche Carlyle e Mazzini l'avevano concepita - per la costruzione di una democrazia sostanziale che non è mai tale se il gioco politico sarà lasciato esclusivamente nelle mani di quelle forze «antireligiose» che, su fronti opposti, contribuiscono «[...] alla irresponsabilità creata, nelle folle che li seguono, dai loro insegnamenti unilaterali». A. Crespi, «La vita religiosa e il divenire della democrazia», in *Il Rinnovamento*, fasc. 5, Anno I 1907, pp. 577-602.

<sup>805</sup> Soprattutto quelli del *Rinnovamento*, rispetto, sicuramente, a quelli che facevano capo alla rivista di Buonaiuti maggiormente orientati sostanzialmente verso una forma di pragmatismo religioso.

<sup>806</sup> «[...] Due, pertanto, sembravano ad Amendola i compiti che stanno dinnanzi al modernismo, affinché esso possa assolvere alla sua funzione storica: 1) «La difesa dell'autonomia dell'esperienza religiosa di fronte all'idealismo filosofico»; 2) «La distinzione della democrazia religiosa ch'esso contiene dall'ottimismo democratico volgare». Questa conclusione appare della massima importanza per intendere la biografia amendoliana. Perché a voler schematizzare, si può affermare che la sua ulteriore attività, prima filosofica, poi politica - vista dall'interno - appare nient'altro che il tentativo di assolvere appunto ai due «compiti» che egli ora assegna al modernismo.» A. Capone, *Giovanni Amendola e la cultura italiana del novecento (1899-1914)*, cit. p. 143..

nuovamente il presupposto della trascendenza, ch , in fin dei conti, il sentimento era proprio lo strumento per una conoscenza che superasse i limiti dell'intelletto razionale.<sup>807</sup>

Scriva Amendola all'inizio del suo saggio su Croce, pubblicato dal *Rinnovamento*: «Fra le tante classificazioni che si possono fare dei sistemi filosofici, a seconda che se ne prende a considerare un aspetto piuttosto che un altro, ve ne pu  essere una che abbia in vista le risposte ch'essi danno ai problemi metafisici, ai *massimi* problemi».<sup>808</sup>

Una tale classificazione, prosegue, ci porterebbe a distinguere due grandi categorie: i sistemi fondamentalmente «monistici»; e quelli «monadisti»; fermo restando che per monismo non si intende «la dottrina gnoseologica che respinge l'affermazione di due elementi irreducibili nel fatto della conoscenza», bens  quella prospettiva di pensiero che «sopprime i confini dell'individuo empirico, e dissolve tutti gli elementi individuali del mondo, dichiarato illusorio, in una sottostante, unica realt  – sia essa Sostanza o Spirito.»<sup>809</sup>

La distinzione di cui sopra pu  essere fatta risalire, secondo Amendola, a quelle due opposte visioni del mondo che, nel seicento, si manifestavano nella forma del «monadismo di Leibniz» e del «monismo panteistico di Spinoza».

Ma se   vero che Leibniz «domin  il suo tempo, ed un paio di generazioni dopo la sua», sar  Spinoza, «disprezzato e condannato dai contemporanei e dagli immediati successori del suo tempo», o, meglio, lo «spinozismo», a 'contaminare' pressoch  tutti i sistemi filosofici, anche quelli per molti aspetti antitetici, da Hegel in poi.

[...] nella mente di Kant, Leibniz e Hume entrano come elementi costitutivi di quella forma intellettuale che noi troviamo attuata nella *Critica della ragion pura*, ed alla quale dobbiamo la creazione della critica della conoscenza: ma le componenti non si riconoscono pi  nella risultante. [...] Questa forma intellettuale adombra uno spirito metafisico che contrasta nettamente con quello di Leibniz [...] quello spirito si manifester  come uno spirito spinozistico.   Spinoza che, attraverso Fichte e Schelling, rinasce in Hegel;   la sua Sostanza che, rafforzata e purificata da una gnoseologia superiore, ritorna nel mondo filosofico col nome di Spirito. [...] Ora, dopo Hegel, lo spirito spinozistico ha sempre prevalso, anche in sistemi filosofici per altri lati essenziali opposti al suo.<sup>810</sup>

---

<sup>807</sup> S. Rogari, «Formazione e pensiero religioso di Giovanni Amendola», cit., p. 88.

<sup>808</sup> G. Amendola, «Ethica methodo philosophico demonstrata», *Il Rinnovamento*, fasc. III, Anno III 1909, p.325.

<sup>809</sup> *Ibidem*.

<sup>810</sup> Ivi, p.326.

E lo spinozismo, a parere di Amendola, impregna di sé sia lo spirito religioso del suo tempo, che il monismo evoluzionistico di un naturalista come Haeckel; ma anche, infine, il sistema crociano che si articola nelle opere - ultima la *Filosofia della Pratica* della quale Amendola qui tratta - che costituiscono la *Filosofia dello Spirito*. Da qui il titolo, spinoziano, del saggio di Amendola sul *Rinnovamento*.

La sensazione panteistica del mondo, una certa antipatia per la credenza dell'anima individuale, e il tentativo di riconoscere immanenti nella Vita le ragioni e le sanzioni che altra volta sono state affermate in un mondo superiore, caratterizzano, mi sembra, lo spirito religioso del nostro tempo; né può dirsi, ad onta di qualche notevole eccezione, che pensatori veramente superiori abbiano saputo dar nuova vita all'ipotesi monadistica [...] Invero Spinoza vive - e vive di una vita molteplice, che va dalle manifestazioni di una filosofia troglodita, quali si trovano nei bestiarii dell'Haeckel, fino a prodotti di un pensiero pienamente consapevole di sé e della sua posizione storica, com'è il libro del quale intendo occuparmi, e che appunto perciò ho voluto ribattezzare: «Ethica methodo philosophico demonstrata». È la *Filosofia della Pratica* di B. Croce, la cui posizione, nello svolgimento della filosofia, mi sembra chiarita abbastanza da tutto quello che fin qui s'è detto.<sup>811</sup>

Quest'ultimo libro di Croce, scrive Amendola, affronta pressoché tutti i problemi che in qualche modo possono essere riconducibili all'Etica; ma «[...] tutte le soluzioni che ne sono date appaiono chiaramente relative ad un principio». Ed, allora, o il principio si accetta, nel qual caso, tutti i problemi dell'Etica vi si trovano svolti con «salda logica»; o il principio non si accetta, e in questo caso, «[...] mentre si legge questa filosofia della pratica, i problemi della pratica perdono ogni interesse, o hanno tutt'al più l'interesse dei problemi e dei giuochi della matematica: operazioni di agilità intellettuale, che si compiono dati certi presupposti.»<sup>812</sup>

Amendola - anche sulla scorta di quanto afferma Croce nella conclusione del suo libro<sup>813</sup> - ritiene pienamente legittima, dunque, la sua critica del principio che, anche attraverso le affermazioni contenute nell'Etica, costituisce il fondamento dell'intera *Filosofia dello Spirito*.

E, sulla scia di Fichte che affermò l'evidenza (che non abbisogna di dimostrazione) della *spiritualità* del mondo, Amendola sostiene di accettare la tesi filosofica contenuta nella *Filosofia della pratica*,

---

<sup>811</sup> Ivi, pp. 326-327.

<sup>812</sup> Ivi, p. 327 *passim*.

<sup>813</sup> «Con la Filosofia della pratica ha termine l'esposizione che ci eravamo proposti di dare della Filosofia dello Spirito; e termina insieme l'esposizione dell'intera Filosofia, perché lo Spirito è tutto il reale.[...] la Logica, come sappiamo, se in un certo senso è il tutto della Filosofia [...] è insieme parte tra le parti del sistema filosofico; cosicché il confronto tra il Sistema e la Logica [...] è stato di continuo presente e attivo nel corso dell'esposizione; e chiara si è dimostrata la concordanza tra i due processi e il loro effettivo confluire in uno solo.» B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 403.

solo, però, per quel tanto che essa ha in comune con «la tesi filosofica dell'idealismo immanente», che all'idealismo fichtiano ed alla sua concezione della coscienza si rifà.<sup>814</sup>

Ma l'idealismo *immanente*, che Amendola fa proprio, è relativo al concetto della coscienza dell'individuo empirico, e non vuol significare l'immanenza dello Spirito nel mondo sensibile: concezione questa che appartiene, viceversa, alla tesi dell'idealismo *assoluto*.

Sarà l'idealismo assoluto, dunque, ad avere l'onere di giustificare il 'salto' logico dalla prospettiva gnoseologia (e psicologica) dell'idealismo immanente a quella all'immanentismo assoluto. «[...] Sarà dunque compito della filosofia ricercare il concetto della coscienza? o il concetto dello Spirito? La coscienza, ha un significato ed un valore empirico, relativi all'individuo; lo Spirito invece ha un significato trascendente. I concetti e le categorie stanno a rappresentarlo nella coscienza individuale, e, secondo l'idealismo assoluto, dimostrano la sua immanenza nel mondo sensibile. Da questo punto in poi la tesi dell'idealismo assoluto oltrepassa quella dell'idealismo immanente: e tutto ciò che viene affermato in seguito deve essere dimostrato dal primo di questi due sistemi di filosofia.»<sup>815</sup>

Per far ciò, l'idealismo assoluto non avrebbe che due vie: partire dalla coscienza empirica, così come fece Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, ripercorrendo le tappe dello Spirito e cercando di dimostrarne l'immanenza nel mondo; oppure può «[...] dichiarare, a guisa di tesi, l'organismo interno dello Spirito, e cioè il tessuto dei concetti e il sistema delle categorie: e nel corso di tale esposizione la tesi diventa dimostrazione, poiché il sistema delle categorie implica tutta la realtà.»<sup>816</sup>

Sia nel primo che nel secondo caso, comunque, lo Spirito trascende la realtà, ma nello stesso tempo, esso è tutt'uno con il reale, e la comprende totalmente in sé, «[...] la vede rampollare eternamente dal suo fondo razionale. L'idealismo assoluto è dunque non soltanto il supremo immaterialismo (qualità che ha comune con l'idealismo immanente), ma è altresì il supremo razionalismo: qualità che gli appartiene in proprio».<sup>817</sup>

Amendola, dopo aver ricordato la separazione netta che Croce aveva esposto nella sua *Logica* tra metodo filosofico e metodo delle scienze empiriche, afferma che, per il filosofo abruzzese, l'accusa più grave che si possa fare ad un sistema filosofico è quella di «psicologismo»,<sup>818</sup> e su questo punto la *Logica* è coerente con le sue premesse. Viceversa, l'idealismo immanente «[...] non ha l'obbligo

---

<sup>814</sup> «[...] se [...] la dualità del mondo esterno e del mondo interno o del soggetto-oggetto è relativa alla coscienza che l'avverte e nella quale si dispiega, è evidente che il compito della filosofia deve consistere in questo: ricercare il concetto di ciò in cui il mondo è avvertito come esistente, di ciò in cui l'essere del soggetto conoscente e l'essere del mondo conosciuto coincidono.» G. Amendola, «Ethica methodo philosophico demonstrata»..., cit., p. 328.

<sup>815</sup> *Ibidem*.

<sup>816</sup> *Ivi*, p. 329.

<sup>817</sup> *Ibidem*.

<sup>818</sup> «[...] poiché la filosofia deve stabilire i suoi concetti ed i suoi nessi indipendentemente da qualunque richiamo all'analisi descrittiva dell'io empirico, vale a dire alla psicologia.» *Ibidem*.

di fuggire in ogni caso l'analisi psicologica – pur distinguendo chiaramente la coscienza dell'individuo dallo Spirito, e la psicologia dalla filosofia.»<sup>819</sup>

Allora bisognerà chiedersi, dice Amendola, se davvero la *Filosofia della pratica* sia stata scritta con «puro spirito filosofico» e se in essa non sia presente alcuna traccia di psicologismo.<sup>820</sup>

Lo psicologismo, secondo Amendola, risulta implicito nel sistema di Croce, suo malgrado, proprio nelle fondamenta: nel momento stesso, cioè, in cui egli, anche in questo libro, definisce il rapporto tra «il teoretico e il pratico».

«[...] Tale rapporto doveva essere stabilito con metodo filosofico – cioè [...] mediante una riflessione sui due concetti di «teoretico» e «pratico», presi in sé, indipendentemente da qualunque considerazione intorno alla coscienza empirica in cui si trovano ad essere pensati. Se è vero che queste due uniche forme esauriscono tutto lo Spirito, ciò deve risultare dal contenuto di tre concetti: spirito, teoretico e pratico, messi a confronto; e da null'altro»<sup>821</sup>

Amendola mette in evidenza qui il punto, forse, più vulnerabile del sistema crociano: quel rapporto tra teoresi e realtà empirica (il mondo della vita e dell'azione) che in qualche modo finisce inevitabilmente per non essere interamente compresa dall'attività speculativa.

In questo senso il modo nel quale Croce aveva affrontato, negandola, la forma spirituale del *sentimento*,<sup>822</sup> anche in questa *Filosofia della pratica*, porta Amendola a ravvisare proprio nel sistema crociano un procedere implicito, e forse inconsapevole, non esente da psicologismo.

Alla categoria del sentimento Croce dedica nella sua *Filosofia della pratica*, il capitolo secondo della sezione prima; ma, secondo il filosofo campano, qui si trovano considerazioni «estranee al problema filosofico, intorno alla storia della dottrina del sentimento in filosofia».<sup>823</sup>

Solo nel seguente breve brano, a parere di Amendola, Croce affronta direttamente il problema filosofico del sentimento.

«Finalmente, con la dimostrata dualità-unità del teoretico e del pratico si è dimostrato quel che a principio della nostra esposizione era stato in qualche modo soltanto asserito e presupposto: perché accanto alla forma teoretica sia da porre una forma pratica dello spirito; e perché oltre queste due forme, non ce ne sia una terza, si chiami sentimento o come altro si voglia. La forma teoretica postula la pratica, perché il soggetto postula l'oggetto; ma lo spirito non postula una terza forma

---

<sup>819</sup> *Ibidem.*

<sup>820</sup> Perché, «[...] se dello psicologismo vi fosse, due cose ne conseguirebbero: 1°) che il sistema si troverebbe in fallo di fronte alla propria logica; 2°) che resterebbe ancora da dimostrare l'attuabilità della *Logica* in un sistema: vale a dire che apparirebbe gratuito quel tanto della tesi dell'idealismo assoluto che pretende sorpassare il punto di vista dell'idealismo immanente.» Ivi, p. 330.

<sup>821</sup> *Ibidem.*

<sup>822</sup> «[...] il Croce non poteva dimenticare che c'erano stati filosofi che avevano ammesso altre forme spirituali: p. es., il sentimento. Come eliminare dunque il sentimento?» *Ibidem.*

<sup>823</sup> *Ibidem.*

media tra le due o unità della due, perché esso stesso è, per l'appunto, mediatore e unità di sé, soggetto-oggetto».<sup>824</sup>

Al ché, Amendola replica che

[...] lo Spirito, se non postula una terza forma, non postula nemmeno le due prime, in quanto nel concetto «Spirito» il *teoretico* e il *pratico* non rappresentano due note che ne condizionino la pensabilità. Ciò, a prescindere dalla opposizione serissima che potrebbe essere fatta al Croce da coloro i quali volessero sostenere che dello Spirito può predicarsi soltanto il teoretico, e non il pratico. Dunque, se lo Spirito non contiene necessariamente il teoretico e il pratico, donde ha tratto il Croce quelle categorie, se non dall'osservazione interna? Si può salire, è vero, ad un concetto di spirito dalla considerazione dell'immanenza di soggetto e oggetto – ed è ciò che vien fatto dall'idealismo immanente – ma bisogna aggiungere che per tale via non si giunge a porre né soggetto=teoretico né oggetto=pratico. L'implicazione ammessa dal Croce non può quindi spiegarsi con la logica del sistema, non essendo il teoretico e il pratico nemmeno due opposti da conciliare in un concetto sintetico [...] ma soltanto gradi di un concetto superiore. È così evidente che, per stabilire quella gradazione, e per escluderne conseguentemente il sentimento, il Croce deve, sia pure inavvertitamente, aver esaminato la realtà empirica, cercando di stabilire quello che in essa c'è e quello che in essa non c'è, ed esprimendola poi in correlazione col principio generale già ammesso, che ogni realtà è spirituale. Egli ha stabilito le sue classi psicologiche (col Brentano, o quasi) e le ha poi sollevate a categorie dello spirito. [...] la negazione del sentimento [dunque] non è giustificata, come il Croce vuole ammettere, entro un sistema di concetti necessari, ma implica una ricerca empirica e contiene un appello all'esperienza.<sup>825</sup>

Per non parlare delle diverse trattazioni – sulla libertà, la volizione e le passioni – da Croce medesimo incluse nel gruppo denominato *Psicologia morale*.

Ma quanto affermato a proposito delle forme teoretiche, pratiche e del sentimento - che obbligano Croce a «[...] presentare altre prove per dimostrare che le distinzioni da lui fatte sono veramente *le* categorie filosofiche, e quindi che il sistema, nei suoi fondamenti, si regge»<sup>826</sup> - vale anche, secondo Amendola per le altre due forme con le quali Croce suddivide l'attività pratica: l'economia e l'etica; cercando di dimostrare che la categoria dell'*utile* è interamente identificabile con metodo filosofico e non induttivamente, attraverso l'esperienza, quindi, con il metodo psicologico:<sup>827</sup> «[...] non si può

---

<sup>824</sup> Croce, *Filosofia della pratica*, cit. in Ivi, pp. 330-331.

<sup>825</sup> Ivi, p. 331.

<sup>826</sup> Ivi, p. 332.

<sup>827</sup> «Ora passiamo ad affermare in modo esplicito che lo spirito [...] si sottodistingue come spirito pratico in due forme, delle quali la prima si può chiamare utilitaria o e c o n o m i c a, e la seconda morale o e t i c a. Nell'affermare codesta sottodistinzione dobbiamo rinunciare [...] a dimostrarla col metodo psicologico [...] Se il metodo psicologico avesse uso in questo campo, sarebbe agevole almeno per un istante far accettare come evidenti le due forme, economica ed etica, con l'additare lo spettacolo della vita [Croce qui prosegue con gli esempi empirici: da un lato le diverse

partire da i fatti singoli [scrive Croce] e dalle loro classi empiricamente delimitate per raggiungere le distinzioni filosofiche; ma bisogna partire da queste, per interpretare i fatti contingenti, e intendere infine il modo di formazione delle classi empiriche». <sup>828</sup>

Quest'ultima affermazione si potrebbe accettare, dice Amendola, soltanto se si dimostra che «[...] le distinzioni filosofiche risultino valide prima dell'applicazione ai fatti contingenti, e questa applicazione non sia invece una forma d'induzione velata.» <sup>829</sup>

Cosa che Croce stesso ammette, subito dopo, di non poter fare. <sup>830</sup>

«[...] Ora tutto ciò mi sembra, non già convincente, ma stupefacente. Il C. mette avanti, molto discretamente, quella che dovrebbe essere l'unica prova della validità delle due categorie da lui introdotte; ma in realtà non sembra, egli stesso, esser pienamente convinto della sua validità, poiché s'affretta a dichiarare che per renderla convincente bisogna ricorrere al sussidio dell'induzione. Come può intendersi questo «ricorrere», al lume della sua logica filosofica? Se il concetto è l'universale e l'assoluto, non si può capire come un sistema di concetti possa reggersi facendo appello a qualche cosa che come la induzione deve poggiare sull'esperienza.» <sup>831</sup>

Il Croce, secondo Amendola, «si porta senz'altro tra i fatti empirici», non per applicare distinzioni filosofiche precedentemente dimostrate, ma «per osservare»; ed allora, egli non fa che utilizzare un procedimento, qualche pagina prima tacciato come *psicologismo*.

Ma i suoi preconcetti filosofici, d'altra parte, «non guastano meno la psicologia che, più o meno inavvertitamente vien fatta in questo libro». <sup>832</sup> Ad esempio con la forzatura che Croce compie di distinguere la categoria economica dall'etica nel singolo individuo. <sup>833</sup>

---

professioni, dall'altro benefattori, eroi, pedagoghi etc.] Senonché [...] quel che si tocca con mano non perciò si afferra con l'intelligenza» B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 211-212.

<sup>828</sup> Croce, *Filosofia della pratica*, cit. in G. Amendola, «Ethica methodo philosophico demonstrata»..., cit., p. 332. Leggermente diversa la forma, ma identica la sostanza, nella settima edizione dell'opera.

<sup>829</sup> *Ibidem*.

<sup>830</sup> «Non ci è possibile, qui, sbrigarcela, sens'altro, col metodo che diremo deduttivo; e, cioè, ricavando la necessità delle due sottoforme dalla natura stessa dell'attività pratica; la quale essendo l'oggetto del soggetto, e, perciò, analoga del tutto all'attività del soggetto, ossia a quella teoretica, deve avere una geminazione di forme rispondente alla geminazione dell'attività teoretica in estetica e in logica, e non può porre l'universale pratico senza porre, prima, l'individuale che ne sarà il veicolo. Questa deduzione, benché del tutto giusta e rigorosa, non può riuscire convincente, se non quando si mostri, insieme, che essa risponde al fatto, rivelato dall'osservazione; e cioè, quando la deduzione sia, insieme induzione, come richiede il metodo speculativo» Croce, *Filosofia della pratica*, cit. in Ivi, pp. 332-333.

<sup>831</sup> Ivi, p. 333.

<sup>832</sup> Ivi, p. 334.

<sup>833</sup> Scrive Croce: «[...] l'uomo morale [rispetto all'*homo economicus* che è volizione 'egoistica' del particolare, secondo la categoria dell'utile] nel voler l'universale, ossia quel che lo trascende in quanto individuo, si volge allo Spirito, alla Realtà reale, alla Vita vera, alla Libertà. Nella sua concretezza l'universale è universale individualizzato, e l'individuo intanto è reale in quanto è insieme universale; onde (sotto pena di restare a mezzo, *dimidiatus vir*, cioè di perdersi nel nulla) non può asserire una forma di sé senza asserire l'altra, ma deve porre l'una esplicita e l'altra implicita, per passare a rendere esplicita anche l'altra. Come individuo economico, nel primo attimo, se così si può dire, in cui si affaccia alla vita e all'esistenza, egli non può volere se non individualmente: volere la sua propria esistenza individuale. [...] Ma colui che si arrestasse all'affermazione dell'individuale [...] entrerebbe in contraddizione col profondo sé stesso. Egli deve volere non solo il sé stesso individualizzato, ma insieme quel sé stesso che, essendo in tutti i sé stessi, è il loro comune Padre.» B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 304-305.

Scrivi Amendola: «[...] nessuno ci dice perché [*scil.* le due *parti* corrispondenti alle categorie economica ed etica] non potrebbe asserirle contemporaneamente, e deve invece sottostare a quella macchinosa gradazione. Tale graduale estrinsecazione non si spiega se non col presupposto dei due gradi dello spirito pratico [...] l'individuo è il dato, e l'etica non può prescindere; ma il dato non può diventare la chiave del dato, e se l'*homo economicus* dell'economista serve egregiamente per gli scopi dell'economia, esso non può essere assunto per chiarire i problemi dell'etica e della filosofia dell'azione.»<sup>834</sup>

La dimostrazione del Croce, prosegue Amendola, si riduce così ad una tautologia, nella quale non sarebbe caduto se non avesse postulato il doppio grado dello spirito pratico.

Quando si tratta di dimostrare sia «l'inesistenza del sentimento», dunque, che l'esistenza della categoria economica dello spirito, ci si trova sempre di fronte all'insufficienza della «prova deduttiva».

Altro caso di dimostrazione intrinsecamente 'fallace' – estremamente grave, a parere di Amendola, per le conseguenze 'pratiche' inaccettabili che può comportare -, che riconduce anch'essa sostanzialmente ad un «circolo vizioso», sulla base di un preconcetto filosofico ingiustificato, è quello della «teoria della natura pratica dell'errore».<sup>835</sup>

«Indignazione, o apparenza d'indignazione, suscitò la storica difesa che della Santa inquisizione il Croce aveva accennato a dare nella sua *Filosofia della pratica*, difendendo cioè il diritto e il dovere dell'intolleranza, dell'intolleranza che è legge inesorabile di sana vita morale e mentale.»<sup>836</sup> scriverà qualche anno dopo il suo bibliografo, G. Castellano, nell'introdurre la diatriba con l'On. Luzzatti<sup>837</sup> su questa posizione di Croce che suscitò allora «indignazione» soprattutto nell'ambiente dei rinnovatori e dei pragmatisti, ma che costò più tardi al filosofo abruzzese anche la sgradita attribuzione di «artefice del fascismo».<sup>838</sup>

---

<sup>834</sup> G. Amendola, «Ethica methodo philosophico demonstrata»..., cit., p. 335.

<sup>835</sup> Scrive Croce nella sua *Filosofia della pratica*: «[...] Conseguenza dello stabilito principio [*scil.* la natura pratica dell'errore toretico] è la giustificazione di misure pratiche che inducano coloro che errano teoreticamente a correggersi, castigandoli quando questo giovi ad ammonizione ed esempio. Mezzi d'altri tempi (si dice); ora siamo in tempi di libertà e non è più lecito adoperarli; ora si deve contare sulla sola forza persuasiva del vero. Ma coloro che così dicono non hanno occhi per guardare intorno a sé. La Santa Inquisizione è veramente s a n t a, e vive perciò della sua e t e r n a idea [...] Se ai giorni nostri certi espedienti feroci si sono messi da banda (si sono abbandonati definitivamente o non persistono sotto diversa apparenza?), non perciò si cessa dal premere praticamente sui manipolatori di errori. Di codesta disciplina nessuna società può fare di meno, quantunque il modo di applicarla vada soggetto a sua volta alla deliberazione pratica». B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 46-47.

<sup>836</sup> B. Croce, *Pagine sparse*, cit., p. 287.

<sup>837</sup> L'on. Luigi Luzzatti (prima collaboratore del Minghetti, destra, poi ministro anche con Giolitti, diventerà primo ministro nel 1910; si occupò di società di mutuo soccorso) collaborò anch'esso con il *Rinnovamento* con l'articolo, «Gli scioperi nella Nuova Zelanda», nel quale si deplorava l'eccessiva 'neutralità' dello Stato liberale negli episodi, sempre più cruenti, della lotta di classe.

<sup>838</sup> Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., pp. 279-280.

È noto in che cosa consista tale teoria: l'errore teoretico trae la sua origine dalla volontà, vale a dire che esso non è un difetto intellettuale, ma un difetto morale – non una imperfezione, ma un peccato. Tale dottrina, si vede a prima vista, ha un carattere assai grave, e quel che più monta, ha conseguenze gravissime, le quali non devono sfuggire al C., se egli s'induce perfino, sulla base della propria teoria, a tentare la difesa, anzi l'esaltazione, della Inquisizione: Inquisizione eterna che sarebbe altissima funzione correttiva dello Spirito, e di cui la Santa Romana Inquisizione sarebbe stata soltanto un'incarnazione storica. Orbene, una dottrina simile non può reggere, se non si ammette il principio fondamentale dell'idealismo assoluto: che cioè lo spirito individuale si risolve tutto, senza lasciar residui, nello Spirito universale. È chiaro infatti che, se si lascia sussistere lo spirito individuale accanto a quello universale, l'errore può essere concepito come imperfezione dello spirito finito che non sa apprendere, in ogni caso, la Verità infinita; [...] C'è dunque un presupposto. Come si fa a provare tale presupposto in modo da trasformarlo in un principio che non si possa rifiutare? Ce lo dice il Croce, in tutto il libro, o meglio in tutti i suoi libri: «la prova del sistema (e quindi del suo principio, ch'è qui il presupposto, è nello svolgimento del sistema». Ma in questo caso dobbiamo notare che lo svolgimento del sistema implica proposizioni che sono accettabili solo in quanto il sistema di cui fanno parte sia già dimostrato vero. Siamo dunque in un circolo vizioso, dal quale non vedo in che modo si possa uscire.<sup>839</sup>

Come nel caso del *sentimento* si tratta anche qui per Amendola di «abuso di concetti a danno dell'osservazione». Sembra, dunque, conclude Amendola, che anche in questa sua forma «raffinata», la filosofia dell'*idealismo assoluto*, nei suoi capisaldi teorici, rimanga sostanzialmente non dimostrata: «Soprattutto rimane indimostrato dell'idealismo assoluto quello che più è caratteristico di esso: e cioè la trascendenza della realtà spirituale nella Ragione, e quindi la suprema razionalità dell'essere. Accanto a tale baldanzosa, ma purtroppo gratuita affermazione, la filosofia mantiene ancor fermo il problema gnoseologico, e chiede ancora che si studi il rapporto che intercede fra la coscienza e lo Spirito, fra la mente individuale e la Mente. La spiritualità del mondo viene considerata dagli idealisti come un fatto già acquisito [...] ma tale fatto non postula niente sulla razionalità del mondo».<sup>840</sup>

Ma Amendola vede un'ulteriore contraddizione nel sistema di Croce, anche in quegli aspetti che lo differenziano dal sistema hegeliano, e attraverso i quali Croce ha confidato di aver superato Hegel. Infatti, se quest'ultimo aveva, «mediante la deduzione dell'empirico dal razionale», fatto lo «sforzo gigantesco» di conciliare il flusso continuo (come quello eracliteo) e la Ragione assoluta e sempre identica «creatrice e contemplatrice dell'Universo [...] il Croce si rifiuta di compiere tale deduzione: egli cerca di stabilire il sistema della razionalità indipendentemente dalle nozioni dell'empirico, ed in tal modo crede di aver superato Hegel, portando a completo sviluppo il germe filosofico contenuto

<sup>839</sup> G. Amendola, «Ethica methodo philosophico demonstrata»..., cit., pp. 335-336.

<sup>840</sup> Ivi, p. 338.

nel pensiero di lui. Questo sistema di razionalità trovasi incarnato nella storia del mondo [...] Ma con ciò è forse esaurito il mondo?»<sup>841</sup>

A ben leggere tra le righe degli scritti di Croce, la risposta dovrebbe essere, a parere di Amendola, senz'altro negativa. Nel pensiero di Croce emerge, per Amendola, con maggior forza rispetto ad Hegel, seppure non compiutamente esplicitato, il problema della Vita e dello sporgere di essa sulle forme della conoscenza razionale.<sup>842</sup>

Ed allora, in questa prospettiva, anche la forma del *sentimento*, che preliminarmente Croce - secondo Amendola sulla falsa riga dell'idealismo assoluto - aveva condannato, riemerge nelle sue stesse conclusioni, suo malgrado e, forse, inconsapevolmente, con una diversa valenza.

La conoscenza dunque, come già fu osservato al Croce,<sup>843</sup> entra a far parte del sistema più vasto che le sfugge, sebbene essa tenda ad impossessarsene. In un capitolo pieno di grande poesia,<sup>844</sup> questo moto della conoscenza verso il mondo che sfugge è rappresentato con alto senso di drammaticità [...] il Vero schiacciato eternamente dall'inevitabile Mistero. [...] Parole assai belle e significative, ma che ci mostrano il nostro filosofo ben lontano dalla superba baldanza razionale dell'Hegel, che tutta la Realtà, senza distinzione di avvenuto e di avvenire, stringeva nel circolo della Ragione, attualmente incarnata nel sistema della sua filosofia. Qui nel caso del Croce, è evidente che la Vita trascende la Filosofia, ch'essa è un principio di trascendenza che limita la sfera del Pensiero, e toglie alle sue costruzioni un valore assoluto. Ma come il Croce, partito dai principi dell'idealismo assoluto, giunge a tale risultato? Il «come» di questo fatto è stato per lo meno accennato [...] – allorché si è tentato di far vedere come lo svolgimento effettivo del sistema non possa spiegarsi soddisfacentemente con la logica dichiarata del sistema medesimo. Pertanto il giudizio sulle conclusioni va distinto dal giudizio che facciamo delle premesse. Se in queste noi troviamo ad esempio la condanna del sentimento, nelle conclusioni troviamo l'aspirazione fremente verso qualche cosa che trascende il pensiero, e che va, nonostante la diffidenza gelosa del filosofo, verso la Vita: parola questa che il Croce ha accettato nel presente volume, e che mostra da sé sola come lo spirito della sua filosofia lo trascini, nonostante le premesse, ad allontanarsi dalla posizione iniziale dell'idealismo assoluto. [...] il Croce ha compiuto in questo volume la distruzione di Hegel da lui iniziata già prima, sotto la forma dello svolgimento e del perfezionamento. In realtà, sviluppando l'hegelianismo, egli l'ha condotto, per *intussusceptio*, a tale risultato, che nega le premesse, poiché il mondo torna a superare la Ragione. Nei libri di Croce questo contrasto si mantiene latente [...] ma non ostante ciò, il passo fondamentale è compiuto<sup>845</sup>

---

<sup>841</sup> *Ibidem.*

<sup>842</sup> «Allorché l'uomo è giunto al vertice della conoscenza [...] allorché ha penetrato compiutamente la situazione di fatto, può egli forse arrestarsi in essa e dire: *hic manebimus optime*? Può arrestare la vita, che fremente e chiede di essere continuata? [...] La conoscenza non è fine ma strumento di vita: una conoscenza che non servisse alla vita sarebbe superflua, come ogni cosa superflua, dannosa.» B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 205.

<sup>843</sup> Come si è visto, anche Minocchi e Fracassini, tra gli altri, avevano mosso fundamentalmente lo stesso appunto a Croce. Cfr. *supra* paragrafi 1 e 5.

<sup>844</sup> Si tratta del cap. V della sezione II dal titolo: «Lo svolgimento e il progresso».

<sup>845</sup> G. Amendola, «Ethica methodo philosophico demonstrata»..., cit., pp. 339-340.

Alla fine del suo articolo, Amendola rimanda al vero problema verso la risoluzione del quale, a suo parere, l'«idealismo filosofico» avrebbe dovuto «esercitare utilmente le sue forze»: contrapporre al 'monismo' di ascendenza spinoziana, una sorta di pluralismo monadistico che non fosse in contrasto con la gnoseologia idealistica ma consentisse, nel contempo, una rivalutazione del sentimento e della religione come forme autonome dello Spirito.

[...] il problema è questo: «Esiste nella filosofia monadistica un elemento che non sia in contrasto con la gnoseologia dell'idealismo?». L'anima della Monadologia di Leibniz ha nach'essa concorso a dar vita alla Critica di Kant: perché non dovrebbe riemergere, purificata e nobilitata come da una catarsi, allo stesso modo che han fatto gli altri principi costitutivi del kantismo? Il problema monadologico si connette con due questioni fra le più maltrattate dal Croce – quella del sentimento e quella della Religione. Ma basti qui averlo accennato, poiché esso fa parte ancora di quella Verità ch'è cinta di mistero, e noi non possiamo discuterne a proposito di questa *Pratica* che ha voluto ignorarlo del tutto; anzi, piuttosto che presentirne la resurrezione lungo la via che la conoscenza percorre verso la Vita, sembra l'abbia condannato a riposare in eterno nel cimitero delle Verità morte.<sup>846</sup>

La risposta diretta di Croce al saggio di Amendola, in una tardiva lettera del settembre dello stesso anno, consiste sostanzialmente nell'accusa di essere egli, Amendola - più o meno inconsapevolmente, visto anche i trascorsi teosofici - guidato da un pregiudizio di fondo: quello sull'immortalità dell'anima, che inevitabilmente si connette ai (varischiani?) *massimi problemi*. Croce ribadisce che questi ultimi, per lui, non hanno senso; altrettanto vano risulta contrapporre ragione a sentimento, invece di spiegare cosa il sentimento sia. Rigetta, infine, l'accusa di *psicologismo*, non affrontando, però, in modo diretto le significative obiezioni di Amendola.

La mia impressione fu che voi vi accingete a esaminare i libri filosofici con un *preconcetto personale*; e, cioè, che una filosofia debba dimostrare, o lasciare almeno intatta la *possibilità della immortalità dell'anima*. Con questo preconcetto il metodo da me usato vi sembra fallace e quello, p. e., del povero Varisco, eccellente. E tanto il preconcetto è in voi passionale che, pur di garantire a voi stesso quella credenza, siete pronto a far buon viso così al *sentimento* come al *monadismo*: vedute filosofiche di cui l'una mangia l'altra, perché il monadismo è il colmo dell'intellettualismo. Ecco per me il difetto fondamentale della vostra critica. Quanto al metodo psicologico che, quanto a voi, io userei, avreste dovuto provare che i concetti da me fissati sono *senza ragione, imprecisi* ecc., perché questo, appunto, è lo

---

<sup>846</sup> Ivi, pp. 340-341.

psicologismo in filosofia. Ma come si può chiamare metodo psicologico il continuo riscontro che io faccio dell'*ideale* e del *reale*, ossia il *metodo sintetico*? Non mi estendo su questo punto, perché potreste trovare intorno a esso lunghi svolgimenti nella mia *Logica*. Essendo io giunto alla filosofia dai problemi particolari (e non dai *massimi problemi* che non esistono) ho avuto grande predilezione per le critiche particolari. Cioè: vorrei che i miei libri in cui mi sono studiato di ridurre a unità una folla di questioni particolari, dessero luogo a un riesame particolare di queste, per confermare i miei risultati o andare oltre essi. Il perpetuo contrapporre razionalismo e sentimentalismo mi pare vano. Bisogna prendere, per esempio, la mia critica del sentimento e dimostrare che non regge, e che il sentimento c'è, e *che cosa è*, e *come* si connetta con le altre forme dello spirito. Così invoco che i giovani lavorassero; e a questo punto mi lascerò seppellire vivo!<sup>847</sup>

Qualche giorno dopo Amendola scrisse una lettera in risposta a Croce dalla quale traspare una certa irritazione per le affermazioni del filosofo abruzzese il quale, tra l'altro, non aveva a suo giudizio ribattuto nel merito le sue critiche alla *Filosofia della pratica*, ma si era dedicato a giudicarne l'autore, dimostrando così di essere - lui sì, Croce - vittima di un *preconcetto passionale*. «Queste obiezioni varranno poco; ma voi invece di mostrarmi perché valgono poco, mi fate un processo inquisitorio, dicendo che io ve le ho mosse *perché ho un preconcetto*. In altri termini saltate a piè pari tutta la mia critica, e vi proponete senz'altro di spiegare perché ho sbagliato nel criticarvi.»<sup>848</sup>

Allo stesso modo sembra ad Amendola perlomeno singolare che Croce giudicasse così sbrigativamente, e con sarcasmo, l'ultimo libro di Varisco, *I massimi problemi*, senza averlo ancora potuto leggere perché non ancora dato alle stampe.<sup>849</sup>

E rispetto al suo interesse per i massimi problemi - inesistenti, a parere di Croce - Amendola, dopo aver descritto il proprio percorso di formazione filosofica, scriveva: «Problema della conoscenza, e problema religioso: non sono precisamente quelli da cui voi siete partito, ma sono due questioni ben precise, per quanto vaste e comprensive. Questi problemi mi pare di averli studiati e di studiarli con metodo serio [...] Sul mondo di qua, caro Croce, oltre i guerrieri, ai poeti, ai filosofi, agli scienziati, etc. ci sono anche gli uomini religiosi – ed il filosofo deve tener conto anche di questa realtà, e spiegarla.»<sup>850</sup>

---

<sup>847</sup> G. Amendola, *Carteggio...*, cit. pp. 537-538.

<sup>848</sup> «[...] dopo aver fatto un serio esame di coscienza, non credo di poter dire che io credo nell'immortalità dell'anima. Questa credenza ha un significato ben preciso – nel quale io non posso appropriarmela. Ma questa credenza stessa, che come tale non mi appartiene (almeno per ore – mentre dissento filosoficamente da voi) rappresenta per me un profondo problema, dinanzi al quale il mio spirito si arresta, non riuscendo ad assorbirla, eliminandola, col metodo della vostra filosofia. Ecco tutto. Spero che mi renderete giustizia, riconoscendo il preconcetto che voi mi attribuite non esiste in me». Ivi, p. 547.

<sup>849</sup> Al che Croce risponderà, in una successiva lettera, che ne aveva letto la conclusione pubblicata sul *Rinnovamento*, nello stesso fascicolo sul quale usciva l'articolo di Amendola.

<sup>850</sup> G. Amendola, *Carteggio...*, cit. p. 548.

Quanto, poi, all'accusa di *psicologismo*, essa può essere respinta da Croce grazie a un *preconcetto* – anche qui –, un circolo vizioso nel quale rimane avviluppato per la sua concezione svalutante della scienza: «[...] voi mi opponete che, per dimostrarla [*scil.* l'accusa di psicologismo], avrei dovuto dimostrare che i concetti da voi fissati sono *senza rigore, imprecisi* etc. Ma questa può essere la caratteristica dello psicologismo, per chi guardi lo psicologismo attraverso la vostra logica – ma non già per chi ne è fuori. Io non credo affatto che lo psicologismo conduca necessariamente all'imprecisione – poiché esso può dare quel rigore e quella precisione ch'è propria della scienza – e credo che si possa fare dello psicologismo, usando concetti assai precisi, che poi si riducono a definizioni di classi, fondate sull'osservazione – e tali definizioni possono essere, in se stesse, rigorose.»<sup>851</sup>

All'attrattiva che esercitava il monadismo sul giovane Amendola non era sicuramente estraneo l'influsso del pensiero di Varisco, l'evoluzione del quale - da una, comunque singolare, collocazione nell'alveo del positivismo, ad una forma, altrettanto singolare, di idealismo - Amendola aveva seguito con un certo interesse.

In quel frangente, inoltre, Varisco rappresentava una delle personalità più rilevanti della cultura filosofica italiana in contrasto esplicito col nascente idealismo neoegheliiano.<sup>852</sup>

Quello che univa, infine, ma non da ultimo per importanza, Amendola e Varisco, era una comune «ansia religiosa».

«L'amicizia tra i due pensatori era maturata intorno al 1907 ai tavolini del Caffè Aragno, tradizionale luogo di scambi intellettuali nella Roma del primo Novecento.»<sup>853</sup> Amendola aveva seguito con viva simpatia l'evoluzione del pensiero di Varisco, ravvisando nella svolta idealistica maturata dopo *Scienza e opinioni* molte convergenze con quanto egli stesso veniva proponendo in opposizione all'idealismo neoegheliiano»<sup>854</sup>

---

<sup>851</sup> Ivi, p. 549. La lettera si concludeva, tra l'altro, con un accenno ad un prossimo articolo che Amendola si riprometteva di far avere a Casati, ma che non vedrà mai la luce: «Mi propongo di scrivere una monografia sul *sentimento* che darò a Casati per il «Rinnovamento» - ed un libro che tratterà principalmente la logica del giudizio, e che intitolero probabilmente *Teoria della Scienza*, perché io vedo nel giudizio (e non nello pseudoconcetto, che credo impensabile) la forma logica propria della scienza.» *Ibidem*.

<sup>852</sup> Bernardino Varisco, com'è noto, approda tardi alla cattedra di Filosofia Teoretica dell'Università di Roma, nel 1905, all'età di 55 anni, dopo aver insegnato per più di trent'anni matematica nelle scuole medie. Considerevole la sua preparazione scientifica, divenne, però, noto con *Scienza e opinioni*, opera che gli consentì di vincere – *ex aequo* con De Sarlo – il premio del concorso bandito nel 1897 dall'Accademia dei Lincei sui temi della teoria della conoscenza e della filosofia pratica.

<sup>853</sup> Così descriverà Papini, qualche anno più tardi, la figura di Varisco: «Veniva qualche volta all'Aragno anche il filosofo Bernardino Varisco, lungo lungo, imbronciato e già mezzo cieco. Aveva pubblicato da poco i suoi *Massimi Problemi* e si lamentava che pochi li leggessero e che, tra quei pochi, pochissimi giungessero a cogliere il suo vero pensiero. - La filosofia – diceva – non va più povera e nuda ma è vestita di livree forestiere o di toghe accademiche. È povera di originalità e di profondità ma non di prebende e di onori. Il pensiero puro non è più coltivato né amato. Un ragionamento esatto e rigoroso vien chiamato pedanteria; un'idea che s'inalzi sui luoghi comuni è respinta come fantasia metafisica.» G. Papini, *Passato Remoto...*, cit. p. 162.

<sup>854</sup> M. Ferrari, a cura di, *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931)*, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 279.

«Tentativi di soluzione di problemi generali, anzi universali, [esordisce Amendola nel suo articolo su *I massimi problemi* di Varisco] che pur guardando al tutto non perdono di vista il metodo di trattazione concreto, ch'è proprio della ricerca filosofica, non sono frequenti oggi, né in Italia, né altrove. Occorre, per affrontare tale genere di problemi – i quali abbracciano il territorio dell'antica metafisica – una rara combinazione di facoltà mentali e sentimentali [...] Occorre insomma l'uso dei due strumenti fondamentali dell'intelletto filosofico: la *critica* e la *sintesi*; e un uso non già successivo o alternato dei due, ma simultaneo e combinato.»<sup>855</sup>

Ed è l'azione combinata di questi due fattori, sostiene Amendola, che consente alla riflessione filosofica un livello di consapevolezza superiore a quello «dell'intuizione comune del mondo».

Che la critica e la sintesi necessitino di una implicazione vicendevole lo si può rilevare dai risultati contraddittori a cui sono giunti quei pensatori che hanno «tentato di costruire edifici filosofici» per mezzo di uno soltanto di questi strumenti del pensiero: «[...] Così, p. es., l'impiego esclusivo del metodo critico conduce all'ideale gnoseologico della *Erkenntniskritik*, la quale è evidentemente contraddittoria ed impossibile, poiché presuppone che il pensiero possa farsi estraneo a sé stesso, e giudice di sé stesso. Viceversa l'impiego esclusivo del metodo sintetico conduce alla generalizzazione dei sistemi positivisticici quali le troviamo rappresentate nei libri del Comte e dello Spencer».<sup>856</sup>

Varisco, secondo, Amendola, ha rischiato anch'esso di «cadere in una delle due forme opposte» nelle sue opere maggiori fin allora prodotte: *Scienza e opinioni*, *La conoscenza* e *Paralipomeni a La conoscenza*. Nella prima opera sembrava prevalere la tendenza verso la *sintesi* 'positivistica' (per quanto *sui generis*),<sup>857</sup> nelle altre due, ha dominato, invece, la *critica* alla gnoseologia idealistica.<sup>858</sup>

---

<sup>855</sup> G. Amendola, «I massimi problemi», in *Il Rinascimento*, Anno III, fasc. IV 1909, p. 91.

<sup>856</sup> Ivi, p. 92.

<sup>857</sup> *Scienza e opinioni* è l'opera che, come si è detto, ha vinto il concorso bandito nel 1897 dall'Accademia dei Lincei, procurando così all'autore la notorietà e, più tardi, la nomina alla cattedra di filosofia teoretica nell'Università di Roma. Essa è divisa in tre grandi parti: La filosofia naturale, Nozioni di Psicologia e Teoria della conoscenza; e una Conclusione, a sua volta suddivisa in tre capitoli: Che cosa consti, La morale e Il soprannaturale. Il volume di Varisco è una «[...] grande *Summa*, non solo di tutte le questioni più propriamente filosofiche, ma anche di tutti quei risultati ultimi della scienza della natura [...] Non soltanto i problemi fondamentali della fisica, della meccanica, della cosmologia, ma anche le più delicate questioni gnoseologiche concernenti il metodo della matematica e della sua applicazione alla ricerca naturalistica, sono qui prospettate da uno studioso che ne possiede ad un tempo e la conoscenza diretta e la capacità di valutarla e interpretarla da un punto di vista speculativo.» G. Calogero, *La filosofia di Bernardino Varisco*, Casa ed. D'Anna, Messina-Firenze 1950, pp. 82-83.

<sup>858</sup> I volumi, *La conoscenza* e *Paralipomeni a La conoscenza*, pubblicati tra il 1904 e il 1905 costituiscono il tentativo di Varisco di dimostrare che la gnoseologia idealistica conduceva inevitabilmente al solipsismo; ma, nello stesso tempo, essi si inseriscono in un percorso speculativo che - dopo cinque anni di relativo silenzio (ed è questo il periodo, che costituisce forse il momento più aspro della polemica con i neohegeliani, di cui si parlerà più avanti, della produzione degli articoli per il *Rinascimento*) nei quali il suo pensiero subisce una revisione dal realismo naturalistico ad una sorta di idealismo monadistico – porterà Varisco alla pubblicazione de *I massimi problemi*. ««Solipsismo inconsapevole», per il Varisco, è quello degli idealisti, che, qualora traggano le necessarie conseguenze dal loro modo di concepire la conoscenza e il pensiero, debbono per forza concludere all'impossibilità di asserire alcunché esista al di fuori della loro singola coscienza [...] Combattendo l'idealismo oggettivo dei neohegeliani egli aveva [comunque] approfondito l'esperienza soggettivistica [ma] dopo il periodo di «revisione» del suo pensiero, egli cessò di considerar gli argomenti del soggettivismo come semplici mezzi polemici per combattere l'idealismo neohegeliano e si decisa a porli a

L'atipicità del positivismo di Varisco – così come verrà sottolineato anche da Amendola, più avanti - risiede soprattutto nell'approccio metodologico che, con la distinzione tra «ciò che è vero» e «ciò che consta»,<sup>859</sup> nega l'assolutezza della visione scientifica della realtà, per lasciare spazio, per mezzo del sentimento, alla possibilità della fede nel soprannaturale; una certezza del vero non meno autentica di quella scientifica, comunque di un altro ordine e non commensurabile con quest'ultima. Scrive Varisco in *Scienza e opinioni*:

La distinzione tra ciò che è o può essere vero, e ciò che consta, ha un valore che di fatto s'impone a quelli stessi che lo negano in teoria, dappertutto dove ci sian dispareri; tanto più in materia di fede [...] Ciò che propriamente la costituisce [*scil.* la fede], è il sentimento d'una particolare unione con Dio, il vivere l'uomo sotto l'impressione della parola divina ch'egli sente risuonare dentro di sé.<sup>860</sup> Dato che l'uomo senta davvero la parola di Dio, in guisa da riconoscerla come tale, il suo cuore ne sarà profondamente mutato [...] l'assenso teorico e un'immediata conseguenza della commozione morale, e non può esserne separato senza perdere il suo carattere e il suo valore. [...] La distinzione tra ciò che è vero per fede, e ciò che consta all'intelletto, è dunque tanto più legittima, in quanto le due mentalità sembrano, non che diverse, incomparabili. Nella coscienza dell'uomo ch'è insieme razionale e credente, le notizie dei due ordini devono ridursi a unità. Ma non per questo è tolta la distinzione [...] Perché la distinzione svanisse, bisognerebbe che il sentimento in cui ci si rivela il pregio delle cose, o in cui s'esprime e consiste la valutazione giusta o erronea che

---

fondamento di quella stessa ricostruzione filosofica, a cui pensava di poter giungere [...] il problema di quella ricostruzione filosofica gli si configurò appunto nel senso che da essa dovesse risultare in primo luogo garantita la molteplice esistenza della individualità consapevoli» Ivi, pp. 109-125.

<sup>859</sup> «Ciò che consta è il vero scientifico, che è ciò che consta secondo i parametri propri del sapere positivo. Al di là di ciò che consta si distende il vero non scientifico [...] a ben vedere, l'opinione è, varischianamente, non solo ciò che sta al di là di ciò che consta, ma è anche la radice della stessa scienza.» G. Semerari, «Varisco e Carabellese», in *Bernardino Varisco e la cultura filosofica italiana tra positivismo e idealismo*, cit., p. 262. Semerari, per sottolineare il valore epistemologico (e, dunque, l'attualità) della speculazione varischiana sulla scienza, fa riferimento al seguente brano di *Scienza e opinioni* che, a suo parere, costituisce «un piccolo saggio di logica della costruzione scientifica»: «[...] il complesso delle opinioni fisse, o relativamente fisse, è la scienza; il grande compito del pensiero umano, è d'arrivare a formarsi delle opinioni fisse (delle nozioni scientifiche) intorno a ciò che è ancora oggetto di pareri discordi; il mezzo per mandarlo ad effetto, il criterio con cui saggiare i pareri che si combattono o i nuovi che si facessero innanzi, sta nella massa attualmente esistente di opinioni fisse. Un'opinione, che si riesca ad aggregare definitivamente a questa massa, ha la medesima stabilità di una di quelle che già vi appartengono; finché l'aggregazione non sia effettuata, l'opinione resta oscillante e controversa.» B. Varisco, *Scienza e opinioni*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 1901, p. 26.

<sup>860</sup> Questo rapporto 'diretto' con Dio - ci tiene a precisare in nota Varisco - non è necessariamente in contrasto con la dottrina cattolica. Se è vero, afferma, che secondo il cattolicesimo «l'uomo non riceve normalmente una rivelazione diretta» e, dunque, «non deve presumere di sé, ma adattarsi senza discussione a quanto stabilisce l'autorità riconosciuta»; è tuttavia vero che «la fede è una virtù teologale, e non s'acquista che mediante la grazia, la quale è concessa individualmente. E questa fede [...] in virtù della quale l'uomo aderisce con amore a quanto dalla chiesa gli è rivelato ed imposto, non si saprebbe intendere dal lato del soggetto, se non come un intimo sentimento in cui gli si manifesta l'esistenza e il valore d'un ordine soprannaturale. [...] La nozione primitiva di fede secondo i Vangeli e San Paolo, è quella d'un'unione intima e soprannaturale con Dio, cioè d'un sentimento che informa e trasforma l'uomo. Accanto a questa, lo sviluppo delle controversie teologiche ha messo in rilievo e in prima linea la nozione di fede come credenza teoretica (implicita del resto, fino a un certo segno, nell'altra); ma non per questo s'è abbandonata la nozione primitiva.» B. Varisco, *Scienza e opinioni*, cit. pp. 630-631.

noi faccian delle cose, fosse traducibile con esattezza in termini di conoscenza teoretica. Il che non sembra fattibile; o, per lo meno, ancora non è stato fatto.<sup>861</sup>

Solo con i *Massimi problemi*, il filosofo di Chiari, sostiene Amendola, ha raggiunto una sorta di equilibrio, in quanto «La ricerca del vero gli appare [...] come un'armonica cooperazione di tutte le attività dello spirito, che si esprime per mezzo del pensiero, ma che non si risolve tutta in pensiero logico, poiché tutta la personalità umana vi è invece interessata. Non possiamo infatti escludere dalla ricerca del vero il sentimento e la moralità, poiché in entrambi queste manifestazioni spirituali il filosofo può e deve cogliere gli indizi e le condizioni stesse della verità.»<sup>862</sup>

È questo recupero della totalità delle istanze del soggetto – sentimentali e morali oltre che intellettuali - (e della vita) a rappresentare, secondo Amendola, la peculiarità del «nuovo umanesimo» filosofico, che nasce per contrapposizione ai sistemi intellettualistici degli scolastici del seicento, come di quella antica e medioevale.<sup>863</sup>

«Il Varisco esprime questo dicendo che il filosofo deve essere «ex veritate». Ciò significa che la verità ch'egli ricerca non è una semplice rispondenza reciproca di congegni logici, quale osserviamo nell'indagine scientifica ordinaria, ma qualcosa di più vasto dell'individuo, in cui l'individuo tende a risolversi, risolvendo però in pari tempo in sé stesso la trascendenza caratteristica del concetto di verità: per cui la filosofia costruita sarà un'integrazione di universalità e di individualità, una fusione concreta di verità e di vita.»<sup>864</sup>

La differenza, allora, tra le modalità della riflessione di uno scienziato e di un filosofo risiederà nel fatto che per il primo è sufficiente che non vi siano contraddizioni nello svolgersi del suo pensiero; il «[...] filosofo che medita, invece, cerca l'accordo di tutto sé stesso con tutto il possibile: la sua attenzione non può quindi limitarsi allo svolgimento di operazioni mentali, per quanto vaste e comprensive, ma deve tener conto del movimento di tutta la spiritualità individuale, che tende alla fusione di sé medesima e della realtà oggettiva in una sola verità.»<sup>865</sup>

Anche se la filosofia assume, nella sua forma, un aspetto prevalentemente di natura intellettuale, per il fatto che essa, nonostante si confonda con il procedere della «realtà stessa dello spirito», ha

---

<sup>861</sup> Ivi, pp. 7-8. Fermo restando che «Il sentimento, nella sua immediatezza reale, costituisce l'ultima ragione della credenza teoretica.» Ivi, p. 631.

<sup>862</sup> Ivi, p. 93.

<sup>863</sup> «[...] in ciò la verità degli intuizionisti, dei sentimentalisti, dei mistici, di Kant che afferma la «ragione pratica», e l'impiega a scoprire quel che l'intelletto logico non ha saputo afferrare, di Hegel che afferma la razionalità dello spirito, anche quando trascende l'intellettualità formale: in ciò è insomma il diritto del nuovo umanesimo, quale si è andato gradualmente costituendo e sviluppando da Cartesio a noi, a sostituire in via definitiva la trascendenza gnoseologica della filosofia antica e medioevale.» *Ibidem*.

<sup>864</sup> *Ibidem*.

<sup>865</sup> *Ibidem*.

comunque anche una funzione di rappresentazione di tale realtà, «[...] ed è pertanto, nella forma, fatalmente intellettuale ed «idealistica». Nella forma, quindi, essa è un grado di una realtà più vasta e più profonda che si attua più compiutamente (crediamo noi) nella coscienza etica, e perfettamente nella coscienza religiosa; ma per il contenuto essa è la realtà medesima, e supera di tanto l'intellettualismo della scienza, di quanto la cosa supera il simbolo».<sup>866</sup>

Ecco perché il compito precipuo della filosofia è quello di tentare di risolvere i *massimi problemi*. Ed allora, a ben vedere, prosegue Amendola - nonostante l'accusa di non «intendere pienamente l'indole e il significato della ricerca filosofica» - il filosofo di Chiari ha mostrato, viceversa, fin dal suo « esordio filosofico» con *Scienza e opinioni*, di intendere bene la

[...] necessità per la filosofia di rispondere ad esigenze più elevate di quelle che trovano soddisfazione nella scienza: esigenze fatte di ragione, di sentimento, di eticità. Allora il problema era questo: «esiste il soprannaturale?» [...] Oggi si tratta invece dei «massimi problemi». La posizione fondamentale mi pare essenzialmente la stessa. Ed il Varisco, appunto perché ha preso le mosse dalla scienza, ha tanto più merito se non ha perduto di vista il significato vero dei problemi filosofici. Tale merito gli viene oggi disconosciuto da alcuno, con scarso spirito di giustizia, e con poca penetrazione di ciò che sorpassa le esteriorità accidentali del pensiero; il quale nell'espressione ha tante differenze, quante sono quelle esistenti tra gli individui [...] il suo libro recente, se in molti casi sorpassa le sue ricerche precedenti, pure si mantiene in una medesima linea di pensiero, e rappresenta, più che una deviazione o una correzione, un risultato più alto, raggiunto dalla medesima attività fatta più intensa.<sup>867</sup>

I *Massimi problemi*, riassume Amendola, «contengono una teoria della conoscenza (*La ricerca del vero; La sensazione; Ricordo, sentimento e azione; La cognizione*), una teoria dei valori (*I valori*), una teoria dell'essere (*L'essere, Realtà e ragione*), ed un capitolo finale di metafisica, ch'è poi il solo rispondente al titolo del libro, considerato in senso stretto.»<sup>868</sup>

Il *Rinnovamento*, come si è detto, aveva pubblicato un'anticipazione della «conclusione» del libro di Varisco nel fascicolo precedente a quello dove appariva la recensione di Amendola.<sup>869</sup>

Qui, il massimo problema viene così formulato: fermo restando che l'esistenza di un universale, un divino che penetra le cose, non è più da mettere in discussione; e che il materialismo e l'ateismo,

---

<sup>866</sup> Ivi, pp. 93-94.

<sup>867</sup> Ivi, p. 94.

<sup>868</sup> Ivi, pp. 94-95.

<sup>869</sup> B. Varisco, «Il massimo problema», in *Il Rinnovamento*, fasc. III, Anno III 1909, pp. 386-395. Una nota di redazione segnala che questo saggio - che costituisce la «conclusione» de *I massimi problemi* di Varisco - inaugura una nuova serie di studi di filosofia e scienze delle religioni curata da Alfieri ed affidata alle stampe alla Libreria Editrice Milanese.

come, d'altronde, il «concetto volgare della creazione»,<sup>870</sup> sono definitivamente superati; e «Che il divino sia immanente nelle cose, che le cose abbiano esistenza nel divino, è tanto certo, quant'è certa l'esistenza del divino e delle cose. Resta da sapere se il divino esista soltanto come immanente nelle cose, od abbia inoltre anche delle determinazioni sue proprie: se sia o non sia, unità di coscienza; (unità che sarebbe trascendente rispetto alle coscienze singole, ognuna delle quali è del resto trascendente rispetto a ciascun'altra).»<sup>871</sup>

Questo problema è il *massimo*, perché, afferma Varisco, dalla sua soluzione dipende la soluzione di tutti gli altri problemi sia *teoretici* che *pratici*. Ma avrebbe senso, si domanda Varisco, una costruzione teoretica che non avesse nessun aggancio con la pratica? Se la risposta è no, allora i massimi problemi sono sostanzialmente problemi di valore. E, così, dalla soluzione del massimo problema di cui sopra, Varisco, fa dipendere la soluzione del problema della permanenza del valore.

Costruire una teoria senza curarsi della pratica, è un controsenso: la teoria dev'essere teoria della pratica, ed essa stessa è una pratica. Conoscere significa valutare. I massimi problemi sono problemi di valore. [...] Il valore sarà o non sarà permanente, secondochè la personalità divina esista o non esista [...] i valori, se non fossero permanenti, non ci sarebbero. Ma ci sono: ciò ch'è messo fuori di contestazione anche dalle considerazioni degli avversari; dunque sono permanenti. [...] Per il concetto di valore [...] la pietra di paragone viene ad essere, in ultimo, la coscienza individuale. Ma non ogni coscienza individuale può essere una buona pietra di paragone. Bensì, e soltanto, la coscienza retta, dell'uomo veramente virtuoso [...] la cui volontà è diretta sempre verso il bene, benché non lo realizzi sempre. Soltanto quest'uomo conosce a fondo il vero bene, il valor vero della persona; lo conosce perché lo vive, nei limiti del possibile. [...] Per conoscere la verità, e in particolare questa ch'è la somma verità, bisogna essere *ex veritate*. Bisogna essere puri di cuore; desiderare soltanto ciò che in sé stesso è desiderabile; considerare, sentire come bene, come valore, soltanto ciò che in sé stesso è bene, valore.<sup>872</sup>

Varisco – prosegue Amendola nella sua recensione – non ‘risolve’ il massimo problema, il problema di Dio, ma non per questo la sua speculazione ha mancato lo scopo di definire «[...] due punti di suprema importanza, e cioè il significato del problema, ed il metodo che bisogna seguirne per cercarne la soluzione. [...] si è preoccupato soprattutto di giungere a proposizioni chiare e definitive intorno alle due questioni – della conoscenza e del valore – dalla cui soluzione dipende poi la soluzione affermativa o negativa del massimo problema – quello dell'esistenza di Dio.»<sup>873</sup>

---

<sup>870</sup> «[...] concetto che non è punto essenziale alla religione, poiché lo vediamo esplicitamente contraddetto da formule, certamente non prive di significato, che fanno parte della più sicura dottrina cristiana», Ivi, p. 386.

<sup>871</sup> Ivi, pp. 386-387.

<sup>872</sup> Ivi, pp. 387-392.

<sup>873</sup> G. Amendola, «I massimi problemi», in *Il Rinnovamento*, cit., p. 95.

E questo modo di tentare di risolvere il problema, dice Amendola, avvicina Varisco «[...] alla posizione fondamentale di Kant. [...] In Kant, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima balzano fuori da valori etici».<sup>874</sup>

Anche per Varisco, dunque, «[...] il problema dell'esistenza di Dio si risolve in quello della permanenza dei valori. Ma la permanenza dei valori è o non è essenziale al concetto di valore? Questo è il problema che il libro pone e non risolve [afferma Amendola]: e non senza una certa insoddisfazione del lettore, che è assetato di certezza intorno al punto fondamentale che l'A. stesso gli ha proposto».<sup>875</sup>

Questa non-definitiva risoluzione nulla toglie, però, scrive infine Amendola, al valore dell'opera di Varisco, soprattutto per quella parte che tratta della conoscenza e che potrebbe essere assimilata alla filosofia dell'immanenza di Schuppe

Di questa prima parte il pregio sta soprattutto nella trattazione del problema della conoscenza, dove l'A. ha il merito di aver ridotto a forma coerente le sue vedute e le sue ricerche sul difficile argomento, e d'aver rappresentato il fatto conoscitivo secondo le vedute più essenziali alla filosofia dell'immanenza, rendendo conto, in modo più soddisfacente dello Schuppe, dell'oggettività del mondo e della natura del sentimento e del ricordo. In sostanza il mondo viene ridotto dal V. ad un insieme di «contenuti di coscienza» o di «sentiti», i quali non appartengono in proprio a questo o quel soggetto, ma possono entrare a far parte delle varie unità soggettive di cui sono gli elementi costitutivi. In questo modo l'oggettività della conoscenza e la spiritualità del mondo vengono affermate contemporaneamente [...] Una sensazione infatti è *mia*: e l'*esser mia* è elemento essenziale del suo *essere*; ma la stessa *mia* sensazione può entrare a far parte di un'unità soggettiva diversa da me: ed in tal modo la medesima realtà può essere conosciuta da due soggetti distinti, senza che perciò si debba pensare ad una *cosa in sé* che trascenda la sensazione e si opponga all'apparenza.<sup>876</sup>

Diversamente dalle monadi leibniziane (concepite indipendenti le une dalle altre, «senza porte e senza finestre») le monadi di Varisco sono, dunque, interdipendenti per ciò che concerne i contenuti di coscienza.

I singoli soggetti concreti non sono, allora, «[...] che unificazioni parziali di gruppi di contenuti di coscienza; fasci di sensazioni riferite ad una unità centrale, che permane e le modifica, appropriandosele» e la coscienza è per Varisco, come per Schuppe «un punto di interferenza dei vari

---

<sup>874</sup> *Ibidem.*

<sup>875</sup> *Ibidem.*

<sup>876</sup> Ivi, p. 96.

sentiti»; ma, per Varisco, aggiunge Amendola, sono parti costitutive della coscienza anche i ricordi e i sentimenti «[...] e questi due gruppi di fatti psichici non è possibile ridurli alle sensazioni».

Se come senziente - afferma Amendola citando Varisco - il soggetto «si riduce all'unità di alcuni sensibili», il soggetto che immagina e ricorda «esiste in ben altro modo che quale semplice punto di interferenza d'elementi non suoi. Le immagini, e quindi anche i ricordi, sono, a differenza dei sensibili, fatti soltanto soggettivi».<sup>877</sup>

Ecco dunque stabilita la differenza fra gli elementi che costituiscono l'esperienza generica e quelli che costituiscono l'esperienza personale del soggetto. [...] Ora il V. [...] afferma che entrambi entrano a costituire l'unità del soggetto. Questo mi sembra il punto più caratteristico dell'indagine. Il ricordo infatti sparisce dalla coscienza illuminata del soggetto, senza perciò sparire in senso assoluto - tanto è vero che può riemergere dall'incoscienza in cui è caduto [...] Non si deve pertanto stabilire un'identità fra soggetto e coscienza. «Soggetto» è termine più vasto di coscienza, ed anzi esso include in sé stesso, oltre alla propria coscienza, anche la propria incoscienza. Il soggetto è insieme unità di coscienza e di incoscienza: e queste due zone, l'una illuminata, l'altra oscura, variano continuamente senza turbare la sua unità, senza interrompere la sua permanenza [...] Ma il soggetto ha una sua esistenza interiore, che non si riduce né alla sensazione né al ricordo. [...] Quella sua esistenza interiore è il sentimento, mediante il quale il soggetto avverte sé stesso come distinto da quelle altre soggettività che costituiscono il mondo esterno, - mentre la persistenza complessiva del sistema dell'esperienza di un soggetto è l'azione. Sensazione, ricordo, sentimento e azione: ecco le quattro categorie della soggettività, e cioè della realtà tutta intera.<sup>878</sup>

La speculazione che ha portato Varisco all'elaborazione di una metafisica monadologica non avrebbe avuto, molto probabilmente, come si è detto, tale esito senza l'incontro-scontro del filosofo di Chiari con gli esponenti dell'idealismo neohegeliano, soprattutto con Gentile.

La prima controversia tra Varisco e Gentile - che assunse toni alquanto aspri nel primo decennio del novecento, ferme restando le, più o meno, consapevoli reciproche contaminazioni e successive attestazioni di stima<sup>879</sup> - risale al 1902 allorché, in occasione della pubblicazione del volume di *Scritti filosofici* (1901) di B. Spaventa, curato da Gentile, Varisco, sulla *Rivista di filosofia e scienze*

---

<sup>877</sup> Ivi, pp. 96-97 *passim*.

<sup>878</sup> Ivi, pp. 97-98.

<sup>879</sup> Se, per un verso, infatti, Varisco, come si dirà più avanti, si dichiarò successivamente (nei *Cenni autobiografici* premessi al volume, *Sommario di filosofia*, del 1928) debitore di Gentile - in quanto quel primo scontro polemico lo portò a studiare tutta la problematica dell'idealismo, la qual cosa lo condusse infine alle riflessioni de *I massimi problemi* (1910) e *Conosci te stesso* (1912), opere nelle quali si compie il definitivo approdo all'idealismo; per altro verso, Gentile non poté non tener conto, come si vedrà, delle critiche di Varisco alla dialettica hegeliana e alla gnoseologia idealistica.

affini di Marchesini,<sup>880</sup> «[...] aveva avanzato alcune critiche alla *Logica* di Hegel, e precisamente alla prima triade di essa, giudicandola incapace<sup>881</sup> di uscire dal circolo delle astratte categorie per attingere alla realtà, e questo contrariamente a quanto riteneva Spaventa.»<sup>882</sup>

Un secondo e più aspro scontro polemico – rispetto al quale i due autori si adoperarono a farne sparire successivamente le tracce<sup>883</sup> - ebbe luogo nel 1908, in concomitanza con il dibattito sul modernismo, a partire da un primo articolo di Varisco sul *Rinnovamento*<sup>884</sup> in difesa dei modernisti; al quale ne seguì un altro<sup>885</sup> dove vengono, sostanzialmente, ribadite - benché con specificazioni diverse - le argomentazioni già presenti nel primo articolo: una critica serrata alla concezione della religione propria dei neohegeliani, attraverso una valorizzazione della facoltà del *sentimento*. Nelle lunghe note,<sup>886</sup> poste alla fine dell'articolo, una strenua difesa delle proprie posizioni di fronte agli attacchi provenienti dalle pagine della *Critica*.

«Quei cattolici che vengono chiamati modernisti [scrive Varisco in *Filosofia e religione*], si trovano evidentemente a disagio nella Chiesa. E tuttavia si ostinano a professarsi cattolici. Vorrebbero <far

---

<sup>880</sup> B. Varisco «Razionalismo ed empirismo», in *Rivista di filosofia e scienze affini*, vol. I fasc. 3 1902; seguì, sempre sulla stessa rivista, l'articolo di G. Gentile, «Filosofia ed empirismo», vol. I, fasc. 5-6 1902; un secondo articolo di B. Varisco, «Per la critica», vol. II, fasc. 4 1902; dopodiché Marchesini invitò Gentile a pubblicare altrove la sua seconda risposta «[...] e questi, come risulta da una lettera a Croce del 9 novembre 1902, fu in dubbio sull'opportunità di proseguire la discussione, per quanto fosse sua convinzione che «troppe volte gli hegeliani han ceduto innanzi alle critiche e al ridicolo chiudendosi in un silenzio ch'è parso sconfitta irreparabile [...]» [...] Dal canto suo, Croce appoggiò senza riserve gli strali di Gentile, incoraggiandolo così a pubblicare la risposta a Varisco, della quale lesse anticipatamente il manoscritto [...]; e Gentile, dunque, diede alle stampe la sua replica, precisando che veniva pubblicata a parte per non usurpare altro spazio alla benemerita» rivista di Marchesini» M. Ferrari, a cura di, *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931)*, cit., p. 196.

<sup>881</sup> Come farà Casati, cfr. *supra*, par. 3.

<sup>882</sup> G. Calabrò, «Varisco e Gentile», in *Bernardino Varisco e la cultura filosofica italiana tra positivismo e idealismo*, a cura di M. Ferrari, Fondazione Morcelli-Repossi, Chiari 1985, p. 236. «Chi ripercorre ora questa polemica, può compiacersi nel vedere con quanto giovanile zelo il Gentile combattesse allora per i suoi padri spirituali, e scendesse in campo senza risparmiare i colpi appena vedesse altri mancare di reverenza verso la tradizione dell'idealismo e dello hegelismo. Ma non può non osservare, nello stesso tempo, che molte delle astrattezze e incongruenze del razionalismo dialettico denunciate dal Varisco, on scandalo del giovane idealista, sarebbero state più tardi criticate e respinte da questo stesso idealista, ormai convinto della necessità di una «riforma della dialettica hegeliana» ed orientato verso una più concreta interpretazione soggettivistica dell'idealismo. In realtà, dell'Essere e del Non-Essere e del Divenire il Varisco poteva bene prendersi giuoco: non era certo in quella deduzione delle prime categorie, sacra all'ecclesiastica adorazione degli scolari, la vera grandezza del pensiero dello Hegel.» G. Calogero, *La filosofia di Bernardino Varisco*, cit., p. 87.

<sup>883</sup> Come si è detto Gentile rimosse i brani che più esplicitamente si riferivano alla polemica con Varisco dalla seconda edizione de *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*; «[...] tanto Gentile quanto Varisco tornarono molti anni più tardi, il primo per rammaricarsi di certe intemperanze della discussione [...], il secondo per riconoscere che le «aspre relazioni» di allora, e la «cultura eccezionalmente vasta» del suo avversario, erano stati il primo stimolo ad avviare un ripensamento del «vecchi naturalismo» per accogliere l'esigenza di costruire la filosofia «sulla base della critica idealistica» [...] Ma in realtà, negli anni Venti, l'omaggio pubblico e le buone relazioni erano dettati da ragioni di «politica culturale» o addirittura politiche *tout-court*, mentre rimanevano in ombra le opposizioni frontali e le invettive che avevano segnato tutto il primo decennio dei rapporti tra Varisco e Gentile; onde, con diplomazia, si taceva di un secondo episodio non meno significativo, in cui erano corse parole assai dure.» M. Ferrari, a cura di, *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931)*, cit., p. 198.

<sup>884</sup> B. Varisco, «Filosofia e religione», in *Il Rinnovamento*, Anno II, fasc. I 1908, pp. 68-80.

<sup>885</sup> B. Varisco, «Opinione, cognizione, fede», in *Il Rinnovamento*, Anni II, fasc. IV 1908, pp. 75-98.

<sup>886</sup> Il numero delle pagine delle note supera quello dell'articolo.

un po' di largo nella loro anima ad una religione ch'è in contraddizione col loro mondo teoretico»<sup>887</sup>

Quest'ultima affermazione riportata da Varisco è tratta dall'*Estetica* di Croce, opera nella quale, come si è detto, coloro che si preoccupavano di mantenere, seppure rinnovata, una religiosità viva accanto ad un altrettanto vivo interesse per la scienza e la filosofia – definizione che bene si attagliava ai modernisti - venivano ancora definiti genericamente dei «razionalisti».<sup>888</sup>

Fermo restando che la fede cattolica non è modificabile, prosegue Varisco, diversamente che per i protestanti,<sup>889</sup> per un cattolico che aspirasse a conciliare fede e scienza, «il caso pare disperato».

Ma, a ben vedere, la differenza tra cattolici e protestanti non è assoluta, in quanto essa concerne «[...] le manifestazioni, più che i pensieri; l'organizzazione delle credenze, come condizione d'una certa organizzazione sociale, più che il valore delle credenze nelle coscienze de' singoli. Questo punto è fondamentale, decisivo, per chi voglia giudicare giustamente la tendenza modernistica. Il contenuto dei dogmi è relativo alla mente che lo medita.»<sup>890</sup>

In ogni caso, dunque, non è concepibile alcuna semplice credenza, o, tanto più, fede religiosa vera e propria, per il soggetto che ne fa esperienza, che non sia possibile interpretare nei termini delle sue - si potrebbe dire con il linguaggio dell'ermeneutica -, pre-comprensioni.<sup>891</sup>

Varisco adduce qui ad esempio «un dogma de' più semplici: «Dio esiste». Ossia (non considero che una parte del significato): esiste un essere personale, creatore del mondo. Un creatore ha col mondo una relazione diversa da quella in cui mi ci trovo io [e] ogni persona della quale io abbia notizia positiva.»<sup>892</sup>

---

<sup>887</sup> Ivi, p. 68.

<sup>888</sup> Cfr. *supra* par. 2, spec. la nota 375 dove si fa cenno anche della risposta di Gentile - nella prima nota a *Il modernismo e l'enciclica Pascendi* - il quale rimprovera a Varisco l'inesattezza delle citazioni in *Filosofia e religione*: «[...] son 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* [...] non parlava e non poteva parlare di modernisti, ma di razionalisti» G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit. p. 55 n. È evidente che Croce non avrebbe potuto usare un termine che soltanto successivamente si diffuse per designare il movimento dei rinnovatori; ma è quasi altrettanto evidente chi fossero i reali referenti delle sue affermazioni. Cfr. M. L. Barbera Veracini, «Gentile e Croce di fronte al modernismo», cit., p. 530 n. Soltanto a partire dal 1904, come si è detto (cfr. *supra* par. 2) il termine fu coniato da uno scrittore della *Civiltà Cattolica*.

<sup>889</sup> «[...] I protestanti hanno il libero esame, che permette loro di rimanere cristiani quand'anche rifiutino delle dottrine ritenute finora essenziali al cristianesimo.» B. Varisco, «Filosofia e religione», cit., p. 68.

<sup>890</sup> Ivi, p. 69.

<sup>891</sup> «Io, s'intende, mi colloco nel punto di vista d'un cattolico sincero. Suppongo una fiducia piena e incondizionata nell'autorità, che stabilisce e impone i dogmi. Ma, sia qualunque la nostra fiducia in chi ci parla, il concetto che ci formiamo di quel che ci si dice, non può essere che quello consentito, anzi prescritto, dall'insieme delle nostre cognizioni. È così anche in molte materie che non sono di fede. Di una città dove non sono stato, leggo una descrizione, sulla cui fedeltà non ho un minimo dubbio; la città, in ogni modo, io me la rappresento *come posso*. No? È così, a *fortiori*, nelle materie di fede, riferentisi a realtà che assolutamente non sono sperimentabili.» *Ibidem*.

<sup>892</sup> Ivi, pp. 69-70.

Per me, prosegue Varisco, la relazione in cui mi trovo con il mondo è essenziale, mentre a Dio «[...] un mondo esterno distinto e contrapposto, sarà del pari essenziale, o no. E Dio nel primo caso non è creatore; nel secondo non è personale nel senso in cui sono personale io.»<sup>893</sup>

Emerge allora, afferma Varisco, la caratteristica precipua del *dogma* che è quella di essere ‘indeterminato’ nelle affermazioni e, viceversa, determinato in ciò che nega. Per fare un altro esempio, nel dogma della trinità «[...] «v’è un Dio solo in tre persone». Per *intendere* che cosa s’affermi con questa formula, bisognerebbe *comprendere* come stiano insieme le due affermazioni che vi si trovano accozzate: «v’è un Dio solo» e «vi sono tre persone divine». Al che nessuno riesce. Ma la formula è determinata negativamente, in quanto esclude, sia il politeismo (contrario all’unità), che un monoteismo semplicisticamente antropomorfo (contrario alla pluralità delle persone).»<sup>894</sup>

Questo oscillare, nel momento stesso in cui si cerca di ‘pensare’ il concetto della trinità dell’unità<sup>895</sup> tra politeismo e monoteismo antropomorfo, è pur sempre qualcosa. Non è come dire, aggiunge Varisco, «abracadabra».<sup>896</sup>

«[...] col compiere un atto di fede, il credente non fa che affermare la propria unione con la Chiesa, la propria persuasione d’essere, per mezzo della Chiesa, unito con Dio, ch’è fonte d’ogni verità, ma che non in questa vita ci manifesta svelatamente ogni verità. Credere non è scrivere, sul libro del sapere, qualcosa in cui la riflessione pura teoretica possa riconoscere una verità o un errore; è piegare con la volontà l’intelletto ad affermare un ordine superiore non verificabile sperimentalmente. L’affermazione riceve un significato dal sentimento che la giustifica. Nell’amare quell’ordine, se n’apprende la realtà; e si impara insieme a dirigerci come si conviene per conformarvici.»<sup>897</sup>

---

<sup>893</sup> «Nella formula «Dio esiste» l’uomo del volgo non sente alcune difficoltà che in quest’altra «esiste il papa». Chi riflette, riconosce tra le due formule una differenza, lasciamo stare se di credibilità, ma di significato. Dio è personale; non però nel senso in cui sono personale io [...] Dio creando fa qualcosa; non però nel senso in cui qualcosa posso fare, o veder far, anch’io» Ivi, p. 70.

<sup>894</sup> *Ibidem*. Man mano la teologia ufficiale della Chiesa si andò sviluppando, spiega Varisco, per individuare e selezionare, nel coacervo di opinioni diverse, soprattutto quelle false (in quanto, forse, troppo determinate) «[...] I dogmi nuovi, da essa formulati man mano che se ne presentava l’occasione, scartarono come false tutte quelle interpretazioni, eccetto una che rimaneva intrinsecamente indeterminata. Crearono una *tradizione*. La fede, per conservarsi una, doveva complicarsi correlativamente al maturarsi della riflessione; il significato dei dogmi è relativo alla mente che li medita [...] *Genitium* non significa niente di chiaro che in quanto si contrappone a *factum*; *consubstantialem Patri* non significa niente di chiaro, che in quanto nega la distinzione tra il Padre e il Figlio esser paragonabile a quella che passa tra un uomo e suo figlio. Dove manca l’esperienza, manca inevitabilmente (già s’è detto) quel contenuto positivo che appunto è dato dall’esperienza.» Ivi, p. 71.

<sup>895</sup> «[...] L’uomo, che non sa riflettere abbastanza profondamente, s’illude spesso *un* concetto, mentre la sua mente oscilla» *Ibidem*.

<sup>896</sup> «Chi dice «v’è un solo Dio in tre persone», sa di che cosa pensi, benché non sappia, che cosa precisamente ne pensi [...] l’essere la sua mente così fissata [...] basta per escludere di questa [*scil.* formula] certe interpretazioni positive. [...] Di più. Ripetendo la detta formula (o un’altra, qualsivoglia), un cattolico la considera come significativa, perché ed in quanto la Chiesa gliela impone; aderisce al significato, incognito a lui, che la Chiesa le sottintende, le attribuisce implicitamente. Questa maniera di affermare i dogmi non dà loro (niente può dar loro) la determinazione propria delle proposizioni scientifiche; ma costituisce una specie di determinazione potenziale, che, sotto alcuni aspetti e per alcuni fini (per la religione, benché non per la scienza) si può ritenere sufficiente.» Ivi, p. 72.

<sup>897</sup> Ivi, pp. 72-73.

Ciò detto, la «negatività» che caratterizza la «teologia dogmatica» nulla toglie alla teologia medesima. «La negazione, se ha nella teologia dogmatica più importanza che altrove, ha dappertutto un'importanza capitale. Non c'è cognizione senza negazione (senza il non essere, dicono gli hegeliani; dimenticando, che il non essere non c'è).»<sup>898</sup>

Ritornando alla questione fondamentale posta da Croce, come sia possibile cioè, per un cattolico, conciliare fede e scienza, Varisco afferma che essa, alla luce di quanto affermato sinora, appare priva di significato, dove si ammetta che «[...] I dogmi, se considerati dalla sola ragione, all'infuori d'ogni imposizione della volontà guidata dal sentimento, ci risultano mancanti d'un contenuto affermativo determinato, non significativi che negativamente.»<sup>899</sup>

Non è sua intenzione, afferma Varisco, suggerire così ai credenti di determinarsi (positivamente) da sé, e interpretare a piacere i dogmi, in modo tale da evitare contraddizioni: «Mezzucci, religiosamente pericolosi, scientificamente superflui. Dico: in quanto indeterminato, un dogma si sarà stampato nella coscienza, ma non è registrato nella mente, la quale ultima soltanto sa la contraddizione.»<sup>900</sup>

Le contraddizioni, fintanto che la determinazione del dogma sarà soltanto negativa, non potranno sussistere, ma se ciò succedesse, la scelta sarà obbligata: modificare il dogma.<sup>901</sup>

Ma non dovrebbe essere certo il rischio di incorrere nell'eresia (sanzionata dalla teologia) il problema più importante che si possa presentare ad un pensatore, sebbene cattolico, moderno: «La nostra skepsi non è più quella degli eretici; altri sono i problemi che l'affaticano. 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 di essere egli medesimo un frutto di questa controversia; ma se dichiara di non potersene appagare, di non

---

<sup>898</sup> Ivi, p. 71. Quest'ultimo inciso deve avere urtato parecchio Gentile che così risponde, con tono sarcastico, sulla *Critica*: «E che dire dello scherzo, che gli hegeliani «dimenticano che il non essere non è» [...] Così parlava Parmenide, protoparente della «scienza e opinioni» [...] del Varisco. Ma guardi un po': da Parmenide in qua son trascorsi più di ventiquattro secoli, e del cammino se n'è fatto. E non solo noi sappiamo anche che il non-essere non è, ma sappiamo anche che non è l'essere! Certo, per intendere come si sia giunto ad avere questo coraggio, bisognerebbe prima intendere come Cartesio, precorso da Campanella, abbia capovolta la tesi parmenidea: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι; perché 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.» G. Gentile, *Il modernismo...*, cit., p. 56 n.

<sup>899</sup> «Quale contraddizione vi può essere tra due proposizioni: una scientifica, di cui la ragione conosce pienamente, anzi stabilisce essa, il valore; l'altra dogmatica (presa in senso positivo), che per la ragione come tale, benchè non forse per l'uomo come un tutto (affettivo oltreché mentale), non significa *niente* di preciso?» B. Varisco, «Filosofia e religione», cit., p. 73.

<sup>900</sup> *Ibidem*.

<sup>901</sup> «Moltiplicati e specificati e ridotti a sistema con l'intento di escludere l'eresia, i dogmi non sono significativi (negativamente) che in quanto escludono l'eresia. Posto che un'eresia venisse dimostrata scientificamente, allora di certo vi sarebbe, tra scienza e fede, una contraddizione, eliminabile soltanto con l'abbandonare o col modificare qualche dogma; cosa che non sarà mai fatta da nessun papa e da nessun concilio.» *Ibidem*.

trovarci soddisfatta la sua nuova esigenza, ha ragione. Noi siamo stati, ma non siamo più lattanti.»<sup>902</sup>

Gentile, nella lunga nota a *Il modernismo e l'enciclica Pascendi*, dopo averlo esplicitamente accusato di avere, nell'articolo di cui sopra, riproposto sostanzialmente la teoria dell'evoluzione del dogma di Le Roy, sembra, invece, leggere in questo brano di Varisco, una conferma inconsapevole di quanto lui e Croce andavano da tempo asserendo, la supremazia del pensiero moderno sullo «spirito teologico»:

[...] gli si potrebbe passare l'innocente diletto di ritradurre (assai malamente) la filosofia del domma esposta da 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, *c o s c i e n z a e m e n t e*. Ma egli stesso scrive: «Allo spirito moderno...[...] E non s'accorge che così viene a dire (molto malamente) quello stesso che dicono i razionalisti, ai quali egli crede qui di opporsi: poiché anche il suo «spirito moderno» caccia di nido quello spirito teologico, che si sforzava di sistemare le aspirazioni della «coscienza». Che se per Varisco, oltre la scienza, c'è un margine per le affermazioni della coscienza,<sup>903</sup> questa sarà l'opinione sua, non quella della stessa coscienza, né 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».<sup>904</sup>

I dogmi - ribadisce ancora un volta Varisco più avanti nel suo articolo – non sono «proposizioni di carattere scientifico». In queste ultime chiunque può verificare che esse non siano discordi con la ragione o l'esperienza, «[...]Laddove alla fede l'esercizio della sola facoltà conoscitiva non basta e non serve; si richiede un'inclinazione della volontà, mossa da un sentimento, ch'è un dono di Dio (la fede è una virtù teologale).»<sup>905</sup>

Alla luce di quanto detto, che valore dare all'affermazione di Croce nella sua *Estetica*,<sup>906</sup> che annuncia un superamento della religione nella filosofia?

Si può anche ammettere, afferma Varisco, che ciò sia vero,

---

<sup>902</sup> Quest'ultima espressione sembra una risposta indiretta all'immagine usata da Croce, nella sua recensione all'*Essenza del Cristianesimo* di Harnack, per sottolineare l'esaurimento della funzione storica del protestantesimo che, appunto come un bambino, si interporrebbe tra il pensiero moderno 'adulto' e il 'vecchio' cattolicesimo (dove, successivamente, la taccia di *ritardatari* ai modernisti), concludendo l'articolo con la pittoresca affermazione «Togliete i bambini di tra le gambe ai lottatori» cfr. M. L. Barbera Veracini, «Gentile e Croce di fronte al modernismo», cit., pp. 530-531 e n.

<sup>903</sup> Chiaro qui il riferimento di Gentile alla distinzione varisciana tra «ciò che consta» e «ciò che è vero», di cui sopra.

<sup>904</sup> G. Gentile, *Il modernismo...*, cit., pp. 54-55 n.

<sup>905</sup> B. Varisco, «Filosofia e religione», cit., p. 76.

<sup>906</sup> La filosofia toglie ogni ragion d'essere alla religione, perché le si sostituisce. Quale scienza dello spirito, essa guarda alla religione come a un fenomeno, a un fatto storico transitorio, a uno stato psichico superabile. E [...] non ha nulla da spartire con la religione.» B. Croce, *Estetica*, cit., pp. 81-82.

[...] Ma bisogna provare, non semplicemente affermare, quella filosofia essere *la* (vera) filosofia. La sedicente prova storica (lasciando stare che non può essere invocata da una filosofia che vuole oltrepassare, anzi fondare, l'esperienza; la storia è, infatti, esperienza!) non val niente.

[...] Si discute, non d'una particolarità secondaria, ma del concetto che ci dobbiam formare della filosofia, del suo problema fondamentale. In proposito si succedettero molte opinioni discordi; e, tra le altre, ne apparve a un certo punto una tale, che chiamerò *H*.<sup>907</sup> Io ritengo *H* erronea; e ne dico il perché. Invece di esaminare il mio perché, mi si oppone che il solo dubitare della verità di *H* è un trascurare la linea segnata dalla storia. *Sancta simplicitas!* Ma in questo modo si proverebbe la verità di tutte le opinioni *A, B, C, ... K, L, M, ...* che precedettero e seguirono *H*. Ma io, poiché nego *H*, negherò del pari che il suo apparire segni un passo innanzi verso la verità. L'oppositore, per dimostrare storicamente la verità di *H*, postula questa medesima verità, e se ne vale come d'un criterio per segnare la sua linea; la quale così diventa il più perfetto dei circoli viziosi.<sup>908</sup>

Quella che i neoegheliiani hanno la pretesa di chiamare *la* Filosofia, non riesce a dimostrare sé stessa, e, dunque, per Varisco, di essere altro che *una* filosofia. Una *Weltanschauung*, che, nel non dimostrare i suoi presupposti, non differisce molto dalla teologia che si costruisce su una fede.

«Non occorre prendere in esame particolare questa, che i suoi adepti, ed essi soli,<sup>909</sup> chiamarono *la* filosofia; ma che non è niente più d'*una* filosofia, d'un fenomeno transitorio, anzi perché, storico, d'uno stato psichico superabile e superato. Mi basta d'aver provato che, scientifica nel suo svolgimento successivo, per il suo punto di partenza questa filosofia è una fede. Tal quale come la teologia. Perché l'una e l'altra cominciano del pari col sollevarsi ad un principio, la verità del quale non ci è provata che dal nostro esserci sollevati ad esso.»<sup>910</sup>

Nell'esperienza religiosa avviene qualcosa che è *inconcepibile* per la ragione teoretica, ciò nondimeno l'oggetto di tale esperienza è *sentito*, da chi la vive, come realtà alla stessa stregua della realtà sensibile.

«Al cristiano che abbia filosofato, non rimane che una risposta: - Il pregio, che la ragione teoretica non sa riconoscere alla realtà, io ce lo sento. L'amore vivo e attivo, che m'infiama per il divino,

---

<sup>907</sup> È chiaro il riferimento a Hegel, ed alla sua (di Varisco) critica della filosofia hegeliana.

<sup>908</sup> « In altre parole: - vorreste che io vi dimostrassi la bontà del mio punto di vista. Preliminarmente non posso. Ma provate a collocarvi in esso punto di vista (oppure: sollevatevi all'altezza della mia riflessione; certuni hanno un debole per le parole grosse); v'accorgete, che le cose, di lassù, appaiono precisamente come dico io. - Lo sapevo; ma il mio dubbio, se le cose di lassù appaiono *come sono*, rimane tal quale.» B. Varisco, «Filosofia e religione», cit., pp. 76-77.

<sup>909</sup> «È vero che il loro numero va da qualche tempo crescendo; circostanza di fatto, priva di valore teoretico.» N.d.A.

<sup>910</sup> Ivi, pp. 77-78.

prova la realtà del suo oggetto; come la resistenza opposta dal mondo a' miei desideri e a' miei capricci, prova la realtà del mondo.»<sup>911</sup>

Va messo in evidenza, per finire, che alla conclusione del ragionamento di Varisco, non deve essere stato completamente impermeabile Gentile – così come non lo era, come si è visto, rispetto ad alcuni temi suscitati dalla filosofia dell'azione -, in quel particolare periodo della sua maturazione filosofica.<sup>912</sup>

Sull'ambiguità, in quel frangente, del concetto di filosofia in Gentile insiste in modo particolare Maria Luisa Barbera Veracini nel suo articolo sul *Giornale critico della filosofia italiana*.

Ambiguità che denoterebbe, a parere dell'autrice, un sostanziale differente approccio di Gentile rispetto a Croce nei confronti del modernismo, e che ha le sue radici nella diversa concezione che la religione assume nei rispettivi sistemi.<sup>913</sup>

Soltanto nei *Discorsi di religione* (1920) le due accezioni del termine filosofia - «[...] la filosofia come particolare concezione del mondo e la Filosofia (con la maiuscola), che si viene gradatamente identificando con l'«atto»»<sup>914</sup> - riceveranno una chiara formulazione, ma la

[...] soluzione di ora, era, allora, problema; e problema significa non astensione, ma accavallarsi confuso di soluzioni; di tale confusione risentì indubbiamente, pur nella sua apparente sicurezza, il giudizio del Gentile sul modernismo. Anzi, si potrebbe dire paradossalmente, fu tanto più sicuro, quanto più confuso; e non nella formulazione, perché l'alternativa che egli pose allora ai modernisti fu inequivocabile: o trascendenza, fede, chiesa; o immanenza, ragione, pensiero moderno [...] Ma in lui stava già maturando la coscienza della falsità di quella alternativa così posta [...] certo mancava ancora una formulazione rigorosa persino degli stessi termini, ma il Gentile sentiva fin d'allora che all'uomo è imposto di scegliere tra filosofia e filosofia, tra fede e fede (o se si vuole tra diverse filosofie-fedi) e non tra fede e una filosofia che, per volere essere troppo estranea a quella fede, finisce per perdere ogni possibilità di influire su essa e per ritrarsi, in quanto filosofia, dal mondo.<sup>915</sup>

---

<sup>911</sup> Ivi, p. 79.

<sup>912</sup> Anche se nella parte finale della nota a *Il modernismo e l'enciclica Pascendi*, a tal proposito scriveva: «Né 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 se non dentro la stessa filosofia: osservazione ovvia quant'altra mai, e che il Varisco 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 punto questo punto di vista. Che il Varisco 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 né anche avuto il sospetto di dover 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 essere detto solo per celia. Altrimenti dovrebbe pensarsi, per non dir altro, che il Varisco non avesse mai aperto la *Logica* di Hegel.» G. Gentile, *Il modernismo...*, cit., p. 56 n.

<sup>913</sup> Cfr. *supra*, par. 4.

<sup>914</sup> M. L. Barbera Veracini, «Gentile e Croce di fronte al modernismo», cit., p. 541.

<sup>915</sup> Ivi, p. 545.

Inoltre, è noto con quanta decisione Gentile ribadirà il carattere *religioso* del suo idealismo, sino a sostenere che l'attualismo altro non è se non il 'fisiologico' invero del cristianesimo. La religiosità in Gentile non è un «semplice omaggio alla religiosità dominante», ma è implicita - a parere di M. Cacciari - nel suo sistema, a partire dall'elemento centrale della sua Logica, e cioè la critica di quel principio di identità, rispetto al quale il Cristianesimo prefigura già un superamento.

Gli «[...] elementi della religiosità gentiliana sono immanenti alla sua stessa teoresi, non sono nient'affatto di maniera, esornativi, semplici omaggi alla religiosità «dominante». [...] La religiosità dell'attualismo [...] farebbe tutt'uno con quella critica che sta al centro della logica gentiliana: la critica di ogni logica della identità. Il Cristianesimo ne mostrerebbe già in sé il valore. Il Cristianesimo, in quanto incentrato tutto sul dogma dell'incarnazione, mostrerebbe il superamento di ogni posizione dualistica o monistica, di ogni logica dell'identità.»<sup>916</sup>

Ma è soprattutto nel suo rapporto con il misticismo che è possibile individuare, secondo Cacciari, la religiosità implicita nella speculazione di Gentile. Se, per un verso, il misticismo non rappresentava altro, per il filosofo siciliano, sin dalle origini del suo sistema, che l'annullamento del soggetto nell'oggetto; per altro verso, la sua concezione del *pensiero in atto* deve molto - come d'altronde avvenne per gli idealisti dell'ottocento - alla mistica medievale.<sup>917</sup>

«Quelle affermazioni di Gentile sulla «religione dello spirito» ricalcano perfettamente il tema eckartiano della «nascita eterna. «Io affermo il pensiero in atto come iniziatore assoluto insieme con i mistici». Si badi bene, con i mistici non con i teologi.»<sup>918</sup>

Tuttavia, proprio attraverso le lenti della mistica, è possibile cogliere, secondo Cacciari, le interne contraddizioni dell'attualismo gentiliano: l'atto «eterno» dell'Io sfugge a sé stesso e non è più concepibile nei termini dell'immanentismo assoluto.

---

<sup>916</sup> M. Cacciari, «Il problema religioso in Gentile», in *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995, pp.16-17. Si tratta degli atti del convegno di studi organizzato dal Comune di Roma nel cinquantenario della morte, 21-22 maggio 1994.

<sup>917</sup> «[...] Certo, Gentile ha anche pagine nelle quali il Mistico viene criticato secondo schemi molto usuali e banali. Il misticismo allora, come la posizione dell'oggetto immediato, modello di un atteggiamento religioso tutto asservito alla opposizione tra immanenza e trascendenza. Ma ci sono altre pagine nelle quali Gentile assume esplicitamente la posizione del Mistico come quella a lui più vicina e congeniale, quella che maggiormente riflette la sua così inquietante religiosità [...] il pensiero in atto [...] risolve ogni sostanzialità nel proprio stesso divenire. Ebbene, Gentile tende a chiamare proprio un tale pensiero, per il quale lo spirito propriamente non è che il suo infinito attuarsi, processo eterno, gioia del fare perpetuo, col nome di «Misticismo». E a me pare che Gentile abbia profondamente ragione nell'avvertire un'intima attività tra la propria posizione e quella caratteristica della grande mistica tardo-medievale, il cui linguaggio sappiamo sottendere in molteplici forme le grandi costruzioni dell'idealismo classico» Ivi, p. 17.

<sup>918</sup> Ivi, pp. 17-18.

[...] Un passo ulteriore può condurci alle aporie, a mio avviso, costitutive dell'idealismo, un passo che per il Mistico è «naturale», mentre, forse, non lo è nella logica dell'attualismo. Nella dissoluzione o risoluzione di ogni sostanzialità del divenire in atto, infatti, i mistici rimanevano perfettamente consapevoli che ciò che veramente doveva dissolversi era il loro stesso Io, e che quest'opera di dissoluzione non poteva essere il prodotto dell'Io. Questo è il problema: non sembra concepibile risoluzione di ogni sostanzialità nel divenire in atto, finché non si risolva in tale divenire la stessa sostanzialità dell'Io. Questo paradosso indica il dramma conclusivo dell'attualismo, dramma che possiamo analizzare con grande chiarezza sullo specchio dei suoi rapporti col Mistico. Di tale dramma Gentile sembra ben consapevole [...] il carattere ultimo dell'atto è quello dell'istante, dell'inafferrabile istante. Attimo davvero, poiché non appena l'IO pensa, in quello stesso istante è costretto ad ammettere che il suo sapere non sa, poiché se pensa cerca e se cerca ciò che gli appariva noto immediatamente gli si fa ignoto. [...] L'atto avrebbe dunque natura di utopia: si darebbe sì, ma si darebbe come assolutamente incatturabile. [...] Pensarlo equivale ad annullarlo. In ciò consisterebbe l'inevitabile autocapovolgimento dell'attualismo stesso, «destini» che esso può comprendere soltanto nella propria relazione col Mistico, e cioè andando alla radice, al fondo della propria religiosità.<sup>919</sup>

Si può comprendere forse meglio, adesso, l'ambivalenza di atteggiamenti verso i riformatori e la maggiore attenzione - rispetto a Croce - riservata da Gentile alle diverse anime del movimento.

Nel brano seguente - che appare in contraddizione con quanto scritto nel saggio su Semeria<sup>920</sup> e con tante altre affermazioni perentorie di condanna presenti nella silloge sul modernismo - Gentile sembra suggerire una distinzione tra modernisti.

Egli manifesta, infatti, una considerazione particolarmente positiva per quelli che, come Blondel - e il riferimento potrebbe essere esteso, con le necessarie distinzioni, ad alcune delle figure più significative tra i promotori e i collaboratori del *Rinnovamento* -, rappresentavano un vero e proprio «esperimento storico», in quanto impegnati a vivere con intima coerenza l'essere cattolici<sup>921</sup> senza, nel contempo, venir meno alla propria coscienza e all'anelito a una libera ricerca scientifica e filosofica.

Il cattolico, che vuol rimanere tale trasformando il cattolicesimo per rimetterlo al passo dello spirito moderno, rappresenta uno sforzo, che è un vero grande esperimento storico. Ma, perché l'esperimento riesca e sia sinceramente significativo, occorre una volontà irremovibile di restare dentro il cattolicesimo, pur con tutto il progresso dello spirito. Il modernista, infine, che oggi ci interessa, è Maurizio Blondel. Ma un Petrone, che manca di rispetto a Pio X, o uno scrittore qualsiasi di *Nova et vetera*, che gongola di gioia per ogni passo innanzi che il Loisy faccia verso il suo distacco definitivo dal cattolicesimo, ci dà

---

<sup>919</sup> Ivi, p. 18.

<sup>920</sup> Cfr. *supra*, par. 4.

<sup>921</sup> Con tutto ciò di fondamentale che questo implicava rispetto alla comunità ecclesiastica e alla fede in un Dio trascendente.

l'aspetto d'un fanciullo che fa gran festa perché la mamma gli ha messo per la prima volta le brache. Se non siete cattolici, fateci il piacere di lasciare in pace il cattolicesimo, come fa da quattro secoli e più la filosofia moderna. Siete ridicoli, se credete che incominci ora la critica del cattolicesimo, che per la filosofia è morto da un gran pezzo. Siete anche ridicoli, se credete che voi possiate ammazzarlo ben altrimenti che non abbia già fatto la filosofia, cioè nella filosofia.<sup>922</sup>

---

<sup>922</sup> G. Gentile, *Il modernismo...*, cit., p. 277. Casati, in una lettera del 24 luglio 1908 a Boine, rileva l'importanza di queste affermazioni di Gentile: «Mi giunge ora la *Critica* del 20 luglio. La leggo d'un fiato e te la mando. C'è una recensione del Gentile, del *Cattolicesimo rosso*. Significativa la fine!». G. Boine, *Carteggio III...*, cit., p. 104.

## BIBLIOGRAFIA

- «Il card. Ferrari e il “Rinnovamento”», in *Giornale d'Italia* di giovedì 2 gennaio 1908.
- «Ancora di «Religione e Filosofia»», *Il Rinnovamento*, fasc. V-VI, Anno II 1908.
- «Cronache di vita e pensiero religioso. Introduzione», *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno I 1907.
- «Dopo un anno», *Il Rinnovamento*, fasc. 11-12, Anno I 1907.
- «Gli scrupoli di un critico cattolico», *Il Rinnovamento*, Anno I, fasc. 4 Aprile 1907.
- «Il Vaticano e il Cattolicesimo intellettuale», *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno I 1907.
- «L'avvenire delle religioni», *Rivista di Roma*, fasc. VIII, Anno XI 1907.
- «La S. Congregazione dell'Indice e i direttori del «Rinnovamento»», in *Il Rinnovamento*, fasc. 5, Anno I 1907.
- «Lettere a Pestalozza», *Fonti e Documenti*, (a cura di F. Turvasi), vol. 3, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino 1974.
- «Parole di introduzione», *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno I 1907.
- «T. Gallarati Scotti alla direzione del «Rinnovamento»», in *Il Rinnovamento*, fasc. 11-12, Anno I 1907.
- Abbate M., *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Einaudi, Torino 1976<sup>5</sup>.
- Alberigo G., Riccardi A., (a cura di), *Chiesa e Papato nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari 1990.
- Amendola G., «Ethica methodo philosophico demonstrata», *Il Rinnovamento*, fasc. III, Anno III 1909.
- Amendola G., «I massimi problemi», in *Il Rinnovamento*, Anno III, fasc. IV 1909.
- Amendola G., *Carteggio 1897-1909*, a cura di E. D'Auria, Laterza, Bari 1986.
- Amendola Kühn E., *Vita con Giovanni Amendola*, Parenti editore, Firenze 1961<sup>2</sup>.
- Aronica F., (a cura di), «Documenti su Don Brizio Casciola», in *Fonti e documenti*, vol 2, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Argalia, Urbino 1973.
- Asor Rosa A., *Storia d'Italia*, Vol. IV, t. II «Dall'unità ad oggi. La cultura», Einaudi, Torino 1975.

Barbera Veracini M. L., «Gentile e Croce di fronte al modernismo», in *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. XLVIII, 1969.

Bausola A., «Religione e morale. Tensioni e armonie in Croce», in *Benedetto Croce trent'anni dopo*, (a cura di A. Bruno), Laterza, Bari 1983.

Bedeschi L., «Fogazzaro e il modernismo», in *Antonio Fogazzaro le opere e i tempi*, a cura di F. Bandini e F. Finotti, Accademia Olimpica, Vicenza 1994.

Bedeschi L., *Due coscienze a disagio. Romolo Murri e Tommaso Gallarati Scotti (carteggio 1902-1912)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

Bedeschi L., *Il modernismo italiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

Bedeschi L., *La curia romana durante la crisi modernista*, Guanda, Parma 1968.

Bedeschi L., *Modernismo a Milano*, Pan Editrice, Milano 1974.

Boine G., *Carteggio III. Giovanni Boinè – Amici del «Rinnovamento»*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1977.

Bruno A., «Una professione di fede laica», in *L'eredità di Croce*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1985.

Buonaiuti E., *Pellegrino di Roma*, Laterza, Bari 1964.

Büttemeyer W., *Roberto Ardigò e la psicologia moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

Cacciari M., «Il problema religioso in Gentile», in *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995.

Calabrò G., «Varisco e Gentile», in *Bernardino Varisco e la cultura filosofica italiana tra positivismo e idealismo*, a cura di M. Ferrari, Fondazione Morcelli-Repossi, Chiari 1985.

Calderoni M., «La previsione nella teoria della conoscenza», *Il Rinnovamento*, fasc. 2, Anno I, febbraio 1907.

Calderoni M., «Variazioni sul pragmatismo», in *Scritti di Mario Calderoni*, (a cura di O. Campa) con prefazione di G. Papini, La Voce, Firenze 1924.

Calogero G., *La filosofia di Bernardino Varisco*, Casa ed. D'Anna, Messina-Firenze 1950.

Candeloro G., *Storia dell'Italia moderna*, vol. 7°, Feltrinelli, Milano 1995<sup>3</sup>.

Capone A., *Giovanni Amendola e la cultura italiana del novecento (1899-1914)*, Editrice Elia, Roma 1974.

Carlini A., «Gentile e il modernismo», in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VIII, Sansoni, Firenze 1958.

- Casati A., «Antonio Labriola, Scritti vari di filosofia e di politica. Raccolti e pubblicati da B. Croce, Bari, Laterza, 1906», in *Il Rinascimento*, fasc. 1, anno 1907.
- Casati A., «Giuseppe Prezzolini. Il cattolicesimo rosso», *Il Rinascimento*, fasc. I, Anno II 1908.
- Casati A., «L'esperienza religiosa e il misticismo», *Il Rinascimento*, fasc. I, Anno II, 1908.
- Casati A., «Un ritorno a Hegel», *Il Rinascimento*, fasc. 3, Anno I marzo 1907.
- Casati A., Prezzolini G., *Carteggio. Vol. I 1907-1910*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1990.
- Casati A., *Saggi Postille e Discorsi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1957.
- Cattaneo G., «Giovanni Papini, prima della conversione e dopo», in *Modernismo, fascismo e comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, Il Mulino, Bologna 1972.
- Cavaglioni A., «La cultura italiana del '900 attraverso le riviste : la linea cenobitica», in *Coenobium 1906-1919. Un'antologia*, Edizioni Alice, Comano (CH) 1992.
- Cervelli I., *Giocchino Volpe*, Guida, Napoli 1977.
- Confessore O., «Sulle origini del «Rinascimento»», in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, fasc. 2, Anno IV 1968.
- Confessore O., *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La «Rassegna Nazionale» dal 1898 al 1908*, Il Mulino, Bologna 1971.
- Crespi A., «La teoria dell'evoluzione nel suo aspetto filosofico», in *Il Rinascimento*, fascicoli 7-8 e 11-12, Anno I 1907.
- Croce B., «Estetiche inconcludenti», *La Critica*, XIV 1916, qui in *Pagine sparse*, vol. I, Ricciardi Editore, Napoli 1919.
- Croce B., «Insegnamenti cattolici di un non cattolico. Benedetto Croce a Salvatore Minocchi», *Giornale d'Italia*, 13 ottobre 1907.
- Croce B., «Perché non possiamo non dirci cristiani», in *Discorsi di varia filosofia*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1945.
- Croce B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1907.
- Croce B., *Epistolario. II Lettere ad Alessandro Casati 1907-1952*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1969.
- Croce B., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, G. Laterza & Figli, Bari 1902.
- Croce B., *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, Gius. Laterza e Figli, Bari 1957<sup>7</sup>.

- Croce B., *Logica come scienza del concetto puro*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1909<sup>2</sup>.
- Croce B., *Saggio sullo Hegel*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1913.
- Croce B., *Storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966<sup>7</sup>.
- Croce B., *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1965<sup>11</sup>.
- Croce B., *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Adelphi, Milano 1991.
- Di Mauro A., *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Angeli, Milano 200.
- Ferrari M., (a cura di), *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931)*, La Nuova Italia, Firenze 1982.
- Fogazzaro A., «Le idee di Giovanni Selva», *Il Rinascimento*, fasc. II, Anni I 1907.
- Fogazzaro A., «Per la verità», *Il Rinascimento*, fasc. I, Anno I 1907.
- Fogazzaro A., *Ascensioni Umane*, Baldini, Castoldi & C.°, Milano 1899.
- Fonzi F., «Stefano Jacini Junior e il «Rinascimento»», *Rassegna Storica del Risorgimento*, fasc. II, Anno LVI aprile-giugno 1969.
- G. T., «Scolastica o filosofia dell'azione? Sussiste il dilemma?», *Il Rinascimento*, Anno I, fasc. 9-10 Settembre-Ottobre 1907.
- Gallarati Scotti T., «Dell'anticristianesimo di Giosuè Carducci», *Il Rinascimento*, fasc. 3, Anno I 1907.
- Gallarati Scotti T., «La fine della Cultura Sociale», in *Rassegna Nazionale*, 1° luglio 1906.
- Gallarati Scotti T., «La riforma cattolica di Vincenzo Gioberti», *Il Rinascimento*, fasc. 2, Anno I 1907.
- Gallarati Scotti T., *Interpretazioni e memorie*, Mondadori, Milano 1961<sup>2</sup>.
- Gallarati Scotti T., *La vita di Antonio Fogazzaro*, Baldini & Castoldi, Milano 1920.
- Gallarati Scotti T., *La Vita di Antonio Fogazzaro*, Mondadori, Milano 1963<sup>2</sup>.
- Garin E., *Cronache di filosofia italiana. 1900-1960*, «Economica Laterza», Bari 1997.
- Gazzola P., *Natale 1908*, Tipografia V. Strazza & C, Milano.
- Gazzola P., *Paterno Spirito. Pensieri*, Bestetti & Tuminelli, Roma 1918.
- Gentile G., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1909.
- Gentile G., *Opere filosofiche*, (a cura di E. Garin), Garzanti, Milano 1991.
- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975.

- Guarnieri P., *Introduzione a James*, Laterza, Bari 1985.
- Guasco M., «Le esperienze religiose dei gruppi novatori», in *Aspetti religiosi e culturali della società lombarda negli anni della crisi modernista 1898-1914*, Cairoli, Como 1979.
- Guasco M., *La formazione del clero*, Jaca Book, Milano 2002.
- Guasco M., *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.
- Höfding H., *I problemi di filosofia*, Bocca, Torino 1927<sup>2</sup>.
- Lanaro G., «Pragmatismo e positivismo nel pensiero di Calderoni», in *Rivista critica di storia della filosofia*, anno XXXIV fasc. III, luglio-settembre 1979.
- Leuba J. H., *La psicologia del misticismo religioso*, Feltrinelli, Milano 1960.
- Mangoni L., *Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia fra Otto e Novecento*, Einaudi, Torino 1985.
- Marchetti G., *La Voce. Ambiente, opere, protagonisti*, Vallecchi, Firenze 1986.
- Marhaba S., *Lineamenti della Psicologia italiana: 1870-1945*, Giunti, Firenze 1981.
- Milanesi V., «Filosofia, Psicologia e «Metafisica Critica»: linee tematiche e dibattito teorico sulle riviste del positivismo italiano (1881-1914)», in *La filosofia italiana attraverso le riviste (1900-1925)*, (a cura di) A. Verri, Milella, Lecce 1984.
- Milanesi V., «Sul «pragmatismo» di Giovanni Vailati» in *Prassi e Psiche, Etica e scienze dell'uomo nella cultura filosofica italiana del primo Novecento*, Pubblicazioni di Verifiche 7, Trento 1983.
- Minocchi S., «La verità sul modernismo», *Giornale d'Italia*, 11 ottobre 1907.
- Minocchi S., «Religione e filosofia secondo i modernisti. Risposta a Benedetto Croce.», *Il Giornale d'Italia*, 30 ottobre 1907.
- Mondolfo R., *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia, Milano 1962.
- Monticone A., «Alessandro Casati», in *Tre cattolici liberali. Alessandro Casati, Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini*, (a cura di) A. Pellegrini, Adelphi, Milano 1972.
- Mori M., «La filosofia morale e l'etica marginalista di Calderoni», in *Rivista critica di storia della filosofia*, fasc. III, Anno XXXIV, luglio-settembre 1979.
- Morselli E., «Fakiri e case infestate in un conflitto sullo spiritismo», in *Coenobium*, fasc. II, Anno III.
- Murri R., «L'enciclica «Pascendi» e la filosofia moderna», *Il Rinascimento*, fasc. 11-12, Anno I 1907.

Murri R., «La funzione parlamentare del partito socialista dopo il congresso di Roma», *Il Rinnovamento*, fasc. I, Anno I 1907.

Papini G., Prezzolini G., *Storia di un'amicizia. 1900-1924*, Vallecchi, Firenze 1966.

Papini G., «Giorgio Berkeley», in *Il Rinnovamento*, fasc. II, Anno II 1908

Papini G., «Il Cattolicesimo Rosso di Prezzolini», in *Testimonianze e polemiche religiose*, Mondadori, Milano 1960.

Papini G., «In casa degli scomunicati. Gli studi e la fede dei cattolici rossi», in *Giornale d'Italia*, giovedì 15 gennaio 1908.

Papini G., «La religione sta da sé», *Il Rinnovamento*, fasc. IV, Anno II 1908.

Papini G., *Opere. Dal «Leonardo» al Futurismo*, Mondadori, Milano 1977.

Papini G., *Passato remoto 1885-1914*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994<sup>3</sup>.

Papini G., *Testimonianze e polemiche religiose*, Mondadori, Milano 1960

Parinetto L., *Vailati e Fogazzaro alla luce dell'epistolario inedito*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVIII, 1963

Paris R., «L'Italia fuori d'Italia», in *Storia d'Italia*, vol. 4 tomo I, Einaudi, Torino 1975.

Passerin d'Entrèves E., «Tommaso Gallarati Scotti e il mondo risorgimentale», in *Politica e religione nelle vicende del cattolicesimo liberale dell'ottocento*, a cura di N. Raponi, Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica, Milano 1987.

Pazzaglia L., (a cura di), «Carteggio Gallarati Scotti-Sabatier», in *Fonti e Documenti*, vol. 3, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino 1974.

Pestalozza U., *Epistolario. Carteggio Pestalozza – Casati*, a cura di P. A. Carozzi, Neri Pozza, Vicenza 1982.

Predaval Magrini M. V., «Il tema della previsione nel pensiero di Calderoni», in *Rivista critica di storia della filosofia*, fasc. III, Anno XXXIV, luglio-settembre 1979.

Prezzolini G., *Cos'è il modernismo?*, Traves, Milano 1908.

Quaranta M., «Psicologia e coscienza religiosa nelle lettere di G. C. Ferrari», in *Fonti e Documenti*, vol. 10, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino 1981.

Ranchetti M., *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963.

Raponi N., «Correnti spiritualistiche e problemi religiosi nella cultura e nella società italiana del primo Novecento», in *Cultura e società in Italia nel primo Novecento. 1900-1915*, Vita e Pensiero, Milano 1984.

- Raponi N., «Padre Piero Gazzola: una sofferta testimonianza di cultura e di fede», in *Barnabiti Studi*, N° 15, Anno 1988.
- Raponi N., «Tommaso Gallarati Scotti. Appunti per una biografia», in *Tre cattolici liberali. Alessandro Casati*, Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini, (a cura di A. Pellegrini), Adelphi, Milano 1972
- Raponi N., *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1971.
- Rogari S., «Formazione e pensiero religioso di Giovanni Amendola», in *Giovanni Amendola, una battaglia per la democrazia*, Arnaldo Forni Editore, Brescia 1984.
- Rosa E. «Il «Rinnovamento» di silenziosi riformatori», in *La Civiltà Cattolica*, vol. I, Anno 1907.
- Salvatorelli L., *Saggi di storia e politica religiosa*, Lapi, Città di Castello 1914.
- Santucci A., «La filosofia della scienza nel positivismo e nel pragmatismo», in E. Agazzi, *La filosofia della scienza in Italia*, Angeli, Milano 1986.
- Santucci A., *Eredi del positivismo*, Il Mulino, Bologna 1996.
- Santucci A., *Il pragmatismo in Italia*, Il Mulino, Bologna 1963.
- Sasso G., *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998.
- Scoppola P., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna 1975<sup>3</sup>.
- Tarozzi G., *Roberto Ardigò*, A. F. Formaggini, Roma 1928.
- Torrini M., «Religione e religiosità nei primi anni del '900», in *Angelo Fortunato Formiggini un Editore del Novecento*, L. Balsamo e R. Cremante, (a cura di), Il Mulino, Bologna 1981.
- Vailati G., «Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori», fasc. V-VI, Anno II 1908.
- Vailati G., «Otto Effertz – Les antagonisme économiques», *Il Rinnovamento*, fasc. 2, Anni I 1907.
- Vailati G., *Epistolario 1891-1909*, a cura di G. Lanaro, Einaudi, Torino 1971.
- Vailati G., *Gli strumenti della conoscenza*, R. Carabba, Lanciano 1916.
- Vailati G., *Il metodo della filosofia*, Laterza, Bari 1957.
- Vailati G., *Scritti di metodologia scientifica e di analisi del linguaggio*, (a cura di M. F. Sciacca), Principato, Milano-Messina 1959.
- Vailati G., *Scritti filosofici*, (a cura di G. Lanaro), La Nuova Italia, Firenze 1980.
- Varisco B., «Filosofia e religione», in *Il Rinnovamento*, Anno II, fasc. I 1908.

Varisco B., «Il massimo problema», in *Il Rinascimento*, fasc. III, Anno III 1909.

Varisco B., «Opinione, cognizione, fede», in *Il Rinascimento*, Anni II, fasc. IV 1908.

Varisco B., *Scienza e opinioni*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 1901.

Vigorelli A., Zanantoni M. (a cura di), *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, Unicopli, Milano 2000.

Volpato M., «Varisco e Vailati», in *Bernardino Varisco e la cultura filosofica del suo tempo*, (a cura di M. Ferrari), ed. Fondazione Morcelli-Repossi, Chiari 1985.

Volpe G., «Eretici e moti ereticali dal XI al XIV secolo, nei loro motivi e riferimenti sociali», *Il Rinascimento*, Anno I, fasc. 6, giugno 1907.

Young R. M., «Gli studi di storia delle scienze del comportamento», in *Storiografia delle scienze e storia della psicologia* (a cura di) N. Caramelli, il Mulino, Bologna 1979.

Zambarbieri A., «Semeria a Milano: influssi, amicizie, echi», in *Barnabiti Studi*, N° 15, Anno 1988.