

In bilico tra fede e scienza.

Il confronto di Giovanni Gentile con il *modernismo* nel
contesto storico-ecclesiastico e storico-filosofico italiano ed
europeo degli inizi del XX secolo

Verfasser: Alessandro Aprile M.A.
Anschrift: Daniel Brendel Straße 15, 55127 Mainz

Email: aprile.alessandro85@gmail.com
Matrikelnr.: 4858740

Sommersemester 2015

Gutachter: Prof. Dr. Claus Arnold
Zweitgutachter: Prof. Dr. Thomas M. Schmidt

INTRODUZIONE

1. Giovanni Gentile come parte della <i>crisi modernista</i>	1
2. Chiarimenti metodologici	6
3. Lo stato delle ricerche	8

CAPITOLO I- IL VOLUME *IL MODERNISMO E I RAPPORTI TRA RELIGIONE E FILOSOFIA* E L'IMPEGNO PER LA FILOSOFIA

1. La raccolta presso l'editore Laterza	15
1.1 La prima edizione (1909)	15
1.2 La seconda edizione (1921)	19
1.3 La risonanza del volume	21
1.4 Il progetto di traduzione inglese	24
2. <i>La Critica</i> ed il rinnovamento filosofico in Italia	27
2.1 Gli obiettivi della rivista	27
2.2 Il successo della rivista	30
2.3 Lo “stile” di Giovanni Gentile	33

CAPITOLO II- IL BARNABITA GIOVANNI SEMERIA E I LIMITI DELLA RICERCA STORICO-CRITICA SUL CRISTIANESIMO

1. La figura e l'attività scientifica di Semeria al principio del XX secolo	35
1.1 La partecipazione alla <i>modernizzazione</i> della Chiesa	36
1.2 L'esilio	41
2. Giovanni Semeria tra le pagine de <i>La Critica</i> (1903)	44
2.1 <i>Fides et scientia osculatae sunt</i>	45
2.2 Un dilemma teoretico	48

CAPITOLO III- L DOGMATISMO MORALE
DELL'ORATORIANO LUCIEN LABERTHONNIÈRE. TRA
RIFIUTO DELLA NEO-SCOLASTICA ED ACCETTAZIONE
DELLA FILOSOFIA MODERNA

1. La promozione del tomismo	53
1.1 L'enciclica <i>Aeterni Patris</i> (1879)	53
1.2 Il movimento neo-scolastico	55
2. Intorno alla filosofia neo-scolastica: la polemica Gentile-De Wulf	57
2.1 La recensione de <i>Introduction à la philosophie néo-scolastique</i> (1905)	57
2.2 La replica (1911)	59
2.3 La controreplica	60
3. La ricerca cattolica di un'alternativa all'intellettualismo neo- tomista	61
3.1 Un richiamo pontificio contro i “partigiani dell'immanenza”	61
3.2 Il genuino pensiero cristiano secondo Blondel e Laberthonnière	64
4. Dallo scambio delle rispettive riviste all'articolo in <i>La Critica</i>	70
4.1 I “nuovi” <i>Annales de philosophie chrétienne</i> e la cultura italiana	70
4.2 Il contatto epistolare Gentile-Laberthonnière (1905-1906)	73
4.3 La genesi del saggio	74
5. L'interesse per l'apologetica dell'azione	76
5.1 La prima discussione in Italia delle opere di Laberthonnière	76
5.2 La concezione <i>artistica</i> della filosofia	80
5.3 L'essere è soggetto	85
6. I “due padroni” del pensiero di Lucien Laberthonnière	91
6.1 Dal soggetto a Dio?	91
6.2 Piano soprannaturale e metodo dell'immanenza	94
6.3 Il primato della ragione sulla volontà nell'idealismo (nuovo)	101

CAPITOLO IV- INTORNO ALLA *PASCENDI DOMINICI
GREGIS*

1. La condanna del <i>modernismo</i> e la ricercata risonanza pubblica	104
1.1 L'enciclica <i>Pascendi domini gregis</i> (1907)	105
1.2 L'eco sulla stampa italiana	109

2. L'intervento de <i>La Critica</i> (1908)	114
2.1 La preparazione del saggio	114
2.2 Un primo giudizio sulla <i>Pascendi</i>	116
2.3 La polemica intorno alle esternazioni di Benedetto Croce	120
3. <i>Il modernismo e l'enciclica Pascendi</i> (I): le coordinate concettuali	128
3.1 Il significato del <i>modernismo</i> nel rapporto tra religione e filosofia	128
3.2 L'equilibrio religioso del cattolicesimo	131
3.3 La doverosa presa di posizione tra cattolicesimo e filosofia	135
3.4 La lode alla “filosofica” enciclica	135
4. <i>Il modernismo e l'enciclica Pascendi</i> (II): l'esame delle fonti	138
4.1 Le conseguenze anti-cattoliche dello <i>historicisme</i> di Alfred Loisy	138
4.2 Metodo o dottrina dell'immanenza? Gentile “parsimonioso” lettore di Blondel	149
4.3 Coscienza e autorità ecclesiastica: <i>Il Rinascimento</i>	160
5. Le reazioni al saggio e la difesa di Gentile	169
5.1 Il fronte <i>anti-modernista</i> : <i>La Civiltà Cattolica</i> , <i>L'Avvenire d'Italia</i> , <i>L'Unità Cattolica</i>	170
5.2 Il fronte <i>modernista</i> (I): Umberto Fracassini	171
5.3 Il fronte <i>modernista</i> (II): l'“anonimo” articolo su <i>Nova et Vetera</i>	172
5.4 <i>Replia a un modernista</i> (1909)	181

CAPITOLO V- IL CONFRONTO CON UN'ALTRA LETTURA DEL MODERNISMO. I DUE VOLUMI DI GIUSEPPE PREZZOLINI

1. <i>Il modernismo</i> secondo Giuseppe Prezolini	183
1.1 L' “agitatore culturale”	184
1.2 <i>Il cattolicesimo rosso</i> (1907)	186
1.3 <i>Cos'è il modernismo?</i> (1908)	196
2. Il giudizio di Giovanni Gentile	199
2.1 La recensione in <i>La Critica</i>	200
2.2 Un tentativo di chiarimento privato	203

CAPITOLO VI: IL DIBATTITO SUL RAPPORTO RELIGIONE E FILOSOFIA	
1. Autonomia della religione	208
1.1 Giovanni Papini: contro i «filosofanti della bassa Italia»	208
1.2 Il ricercato dibattito pubblico da parte de <i>Il Rinascimento</i>	213
1.3 L'idealismo di Piero Martinetti	217
1.4 <i>Il regno dello spirito</i> (1908)	219
2. Il primato della filosofia ed il problema delle forme dello spirito	223
2.1 <i>Il regno dello spirito</i> (1909): il corretto intendimento dell'idealismo	225
2.2 Il saggio <i>Le forme assolute dello spirito</i> (1909)	230
2.3 Un inaspettato giudizio critico da parte di Benedetto Croce	236
2.4 Un “cortese incrocio di armi” con Salvatore Minocchi	239
CONCLUSIONI	243
TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI	247
BIBLIOGRAFIA	252

INTRODUZIONE

1. Giovanni Gentile come parte della *crisi modernista*

Il 22 giugno 1934 il Sant'Uffizio rese noto il decreto relativo all'inserimento nell'*Index librorum prohibitorum* dell'*opera omnia* di Giovanni Gentile, professore di storia della filosofia della Regia Università di Roma, senatore del Regno d'Italia, nonché tra gli intellettuali più influenti di quegli anni. Com'era sua consuetudine la congregazione romana prese questa decisione sulla base di un esame attento del pensiero del filosofo di Castelvetro.¹ Per volontà diretta di Pio XI (1922-1939) a svolgere questo «incarico speciale» fu Agostino Gemelli O. F. M. (1878-1959),² medico, psicologo, co-fondatore dell'Università cattolica del Sacro Cuore e colui che invero aveva mosso i primi passi in favore di un intervento vaticano contro Giovanni Gentile.³

Se si sfoglia il voto a stampa che il francescano presentò ai consultori del Sant'Uffizio nel gennaio 1933, non può non stupire la sua minuziosità. Articolato in quattro punti esso trattava non solo questioni filosofiche, ma si diffondeva anche in considerazioni d'ordine politico relative alla convenienza, in quel preciso momento, della condanna di una sì importante figura del regime fascista. Nella sua terza parte la relazione esponeva poi, seguendo l'ordine cronologico di pubblicazione, contenuto e finalità di tutte le opere e scritti di Gentile, a cominciare dalla tesi di laurea fino a quelle più recenti, senza escludere i vari progetti editoriali ed il *Giornale critico della filosofia italiana*.

Tra le prime opere esaminate Gemelli si soffermò anche su un volume da Gentile pubblicato nel 1909 ed intitolato *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, illustrando quanto segue:

¹ Intorno i procedimenti dell'inquisizione romana cfr. A. DEL COL, *L'inquisizione in Italia*.

² Cfr. N. RAPONI, «Gemelli Agostino», DBI, LIII (1999), pp. 26-36; M. BOCCI, *Agostino Gemelli rettore e francescano*.

³ Per una ricostruzione dell'intera vicenda inquisitoriale che, com'è noto, coinvolse anche Benedetto Croce cfr. G. VERUCCI, *Idealisti all'Indice*.

Il libro non è un lavoro organico: ma i vari studi di cui risulta rivelano abbastanza lo spirito di Giovanni Gentile. La dedica con cui il libro si apre è sufficiente per designare il libro alla condanna ecclesiastica. Dice la dedica: «Al mio amico – Sebastiano Maturi – che con la dottrina e l'esempio – mostra la perfetta religione essere filosofia». Dove si vede che la religione scompare nella filosofia che la supera e renne [sic]. Quest'è in realtà il preciso pensiero di G. Gentile. Ed ecco il giudizio che il Gentile fa del cattolicesimo. «*Tutta la verità del modernismo è in quello che esso toglie dalla moderna filosofia: ma a questa verità, ut placidis coëant immitia*, esso riattacca tutto il vecchio che vuol conservare, che non è poi l'accessorio ma il principale: il vecchio Dio....Ormai che sono entrati in quel laboratorio immenso della logica di Dio, che è la storia questa li trarrà innanzi appunto con la sua divina logica: fino alla mèta. E il cattolicesimo, per loro, indietreggerà nel tempo fino al suo posto, che tocca la soglia dell'età moderna, con la dissoluzione della scolastica. Ma il modernismo così sarà finito, perchè si fonderà con la corrente del pensiero moderno; dove la storia non è precisamente la storia del Loisy, con pretese apologetiche ingiustificabili, ma è sì la storia dell'umanità, *del Cristo uomo*, e della Chiesa pura istituzione umana...». E a pag. 227 leggiamo ancora: «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».

Non occorre illustrazione di sorta.⁴

Agli occhi di un lettore attento queste parole suscitano inevitabilmente un certo stupore, non tanto per quello che dicono, ma per quello che tacciono. L'intero giudizio critico da Giovanni Gentile esposto nella sua opera sul *modernismo*, considerato un fenomeno destinato sostanzialmente al fallimento, nonché il vero e proprio plauso rivolto alla *Pascendi dominici gregis* di Pio X, definita «una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principi di tutto il modernismo»,⁵ passano interamente sotto silenzio.

Speculare sulla intenzionalità di Agostino Gemelli di tacere questo non certo secondario elemento del volume gentiliano significherebbe addentrarsi nell'ambito delle ipotesi, perdendo di vista il preciso contesto storico. Il compito del francescano era in fin dei conti esclusivamente quello di estrarre dall'ampia produzione del filosofo siciliano un filo

⁴ ACDF C. L. 1932 N. 6 (= 1775/1932) Esame delle opere del Prof. Giovanni Gentile; f. 7, Voto del P. Gemelli Agostino O. F. M. sulle opere del senatore Pro. Giovanni Gentile; pp. 10-11. Nel citato volume di Guido Verucci l'intero punto tre del voto non è stato riportato in *Appendice*. Per la citazione mi è stato possibile consultare la documentazione conservata presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Per questa possibilità ringrazio il direttore dell'archivio Mons. Alejandro Cifres e l'archivista Dr. Daniel Ponziani.

⁵ G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, pp. 63-64.

conduttore che giustificasse agli occhi dei cardinali del Sant'Uffizio la sua contrarietà alla dottrina cattolica e pertanto la condanna. Inoltre si deve aggiungere che li eventi storico-politici italiani e mondiali, nonché due diversi pontificati, avevano fatto passare in secondo piano la campagna *anti-modernista* inaugurata durante il pontificato di Pio X (1903-1914).⁶ Dovette apparire ad Agostino Gemelli insomma irrilevante ai fini del suo incarico rammentare in quella sede la precisa presa di posizione del filosofo neo-idealista, positiva verso l'enciclica *anti-modernista* e tutto sommato negativa verso le spinte di ammodernamento presenti al principio del secolo all'interno del cattolicesimo romano.

Il presente lavoro concentra la sua attenzione proprio sul quel volume del 1909 e sul confronto, in esso contenuto, tra il filosofo italiano ed il fenomeno *modernista*, fornendone una precisa chiave di lettura. Non si intende fornire una valutazione di merito dei giudizi gentiliani e verificare la loro plausibilità, la loro adeguatezza o giustizia filosofica. Il fine che ci si propone è quello invece di contestualizzare la posizione gentiliana nei confronti del *modernismo* nell'ampio panorama sia delle atmosfere e discussioni culturali sia degli avvenimenti storici dell'epoca. In particolare si vuole sostenere la tesi che Giovanni Gentile mediante il suo volume può essere considerato uno degli attori di quell'ampio dibattito relativo il rinnovamento delle scienze storiche, filosofiche e teologiche che caratterizzò la cultura europea a cavallo tra il XIX e il XX secolo e che, diffusosi forse inaspettatamente all'interno del cattolicesimo, generò quello scontro tra Chiesa cattolica e mondo moderno meglio noto storiograficamente come *crisi modernista*.

Per meglio comprendere la finalità del presente lavoro sono necessari alcuni chiarimenti aggiuntivi.

Già alcuni anni dopo la pubblicazione dell'enciclica *Pascendi* si comprese come il termine da essa utilizzato per definire e condannare le nuove e “pericolose” tendenze presenti nell'*orbe cattolico*, *modernismo* appunto, non fosse di immediata e chiara interpretazione, ma, come scrisse il vescovo di Cremona mons. Geremia Bonomelli (1831-1914)⁷ a

⁶ Cfr. G. SPADOLINI, *Coscienza laica*, pp. 140-149; VIAN G., *Il modernismo*, pp. 123-135.

⁷ Cfr. F. MALGERI, «Bonomelli Geremia», *DBI*, XII (1970), 298-303.

Pio X nell'ottobre 1911, «parola assai elastica».⁸ Da essa fu facile, a seconda delle necessità polemiche e inquisitoriali, estrarre numerose varianti quali ad esempio *semi-modernismo*, *modernizzantesimo*, *modernismo ascetico, letterario o giuridico*.⁹ Inoltre, non va dimenticato, che lo stesso termine *moderno*, dal quale *modernismo* derivava, non era affatto neutro o univoco. Almeno a partire dal XI secolo esso era stato utilizzato soprattutto in ambito ecclesiastico come contrassegno di differenti tendenze filosofiche e teologiche, provocandone, è facile comprenderlo, una sempre più complessa stratificazione di senso.¹⁰ Insomma tutto poteva essere *moderno*, e tutto, o quasi tutto, poteva essere tacciato di *modernismo*.¹¹

A motivo di questa pluralità di significati negli studi storici successivamente sviluppatasi sul cosiddetto *modernismo* si è vieppiù compreso come sia la parola stessa sia il contenuto dottrinale dall'enciclica attribuite non potessero essere assunti come cartine di torna sole per la comprensione degli eventi d'inizio XX secolo. Detto altrimenti con le parole di Pietro Scoppola (1926-2007), il quale per primo negli anni Sessanta ha affermato una tale posizione, «la condanna della Chiesa», pur essendo «un capitolo fondamentale di questa storia» non poteva essere affatto assunta come «elemento costitutivo e qualificante».¹² L'intero fenomeno *modernista*, per essere compreso pienamente, *sine ira et studio*, doveva essere sottoposto cioè ad una profonda *storificazione*.¹³

Questa linea di ricerca inaugurata da Piero Scoppola e realizzata poi approfonditamente da Luciano Bedeschi (1915-2006) e dal suo Centro

⁸ M. A. DIEGUEZ, *Modernisti e antimodernisti sul tavolo di Pio X*, p. 44.

⁹ Cfr. J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église*, pp. 506-521.

¹⁰ Per una ricostruzione dell'origine del termine *moderno* cfr. O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland*, pp. 29-45; C. ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, pp. 11-16.

¹¹ Sulla ricorrenza del termine *modernismo* nella letteratura cattolica tra la fine del XIX secolo e la *crisi modernista* cfr. D. MENOZZI, *Antimodernismo, secolarizzazione e cristianità*.

¹² P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, p. 13.

¹³ Per le linee di ricerca seguite a livello europeo cfr. O. WEISS, "Sicut mortui. Et ecce vivimus". Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung; C. ARNOLD, *Neuere Forschungen zur Modernismuskrisis in der katholischen Kirche*.

studi per la storia del modernismo si dà oggi come pienamente acquisita. Si predilige ormai una comprensione del *modernismo* quale *fenomeno storico complesso*.¹⁴

Senza presumere di dare una definizione del termine *modernismo* stesso, e conseguentemente valutare a chi o a quali posizioni esso debba essere assegnato, si cerca piuttosto di analizzare a fondo la costellazione di problemi, le controversie teologiche e filosofiche e l'intreccio di contatti tra i vari attori di parte *anti* e *modernista*. È più opportuno ormai parlare non semplicemente di *modernismo* bensì di *crisi modernista*. Grazie a questa categoria è possibile abbracciare la molteplicità delle singole vicende storico-culturali afferenti al fenomeno *modernista*,¹⁵ collocandole in una determinata cornice cronologica circoscrivibile all'incirca tra il 1893 e il 1914.¹⁶

In sintonia con questa linea di ricerca si è studiata, e si continua a farlo, la *crisi modernista* come controversia ecclesiastica tra il magistero romano e i singoli teologi, o filosofi, portatori delle proposte di rinnovamento. Progressivamente tuttavia, soprattutto in area italiana, si è venuto allargando la visuale scientifica anche alla vasta gamma di reazioni, favorevoli, dubbiose o addirittura contrarie al fenomeno *modernista* che provennero negli anni stessi della *crisi* da ambienti culturali esterni al cattolicesimo, vuoi per altra appartenenza confessionale o religiosa, vuoi per militanza politica o semplicemente perché d'orientamento laico.¹⁷ Studiando queste posizioni ci è resi conto come esse, poiché contribuirono altrettanto nelle discussioni, nelle polemiche, nelle comprensioni dei problemi culturali che caratterizzarono quell'epoca così intensa, possono essere a pieno titolo considerate come

¹⁴ Cfr. K. SCHATZ, *Kirchengeschichte der Neuzeit*, p. 120; ID., *Die Modernismus-Krise als historisches Phänomen*.

¹⁵ C. ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, pp. 17-22.

¹⁶ Per una periodizzazione della *crisi modernista* cfr. H. H. SCHWEDT, *Antimodernisti a Roma*, pp. 370-371. Sugli effetti che essa procurò sul lungo corso all'interno della chiesa cattolica romana cfr. G. LOSITO, *Le eredità 2/ : i postumi della crisi modernista* (1914-1958).

¹⁷ Sui rapporti tra *modernisti* e cultura protestante italiana cfr. L. GIORGI, *La questione modernista e il protestantesimo italiano*, FD, XI-XII (1984), pp. 361-517; A. COMBA, *La strada interrotta di Lorenza Giorgi (il punto sui rapporti fra protestanti e modernisti in Italia)*; L. DEMOFONTI, *La riforma nell'Italia del primo Novecento*, pp. 25-148. Per quanto riguarda invece gli ambienti ebraici cfr. A. CAVIGLION, *Il modernismo ebraico*. Sulle posizioni socialiste di fronte al *modernismo* cfr. D. SARASELLA, *Il movimento socialista, il modernismo e la questione religiosa (1898-1907)*.

parte integrante della *crisi* stessa. Con ciò non si è voluto affatto far scivolare in secondo piano il filone principale della *crisi modernista*, il quale rimane in prima battuta questione *interna* al cattolicesimo romano, bensì si è soltanto mostrato la pluralità delle vicende che la costituirono, dimostrando che essa è composta anche di un elemento, per così dire, *esterno*.

Solo in conformità alla suddetta prospettiva di ricerca si è voluto in questo lavoro mostrare l'appartenenza del volume *Il modernismo ed i rapporti tra religione e filosofia alla crisi modernista*. Mediante l'ampia letteratura ormai disponibile sull'argomento, lo spoglio delle riviste e giornali dell'epoca, e, non ultimo, nuovi documenti d'archivio, si sono messi in risalto non solo i fili, diretti o indiretti che legano l'opera di Giovanni Gentile agli eventi storico-culturali a lui contemporanei, ma anche le polemiche e discussioni che essa suscitò.

In concreto si è voluto dare risposta alle seguenti domande: A) Quale fu la reale conoscenza di Gentile del fenomeno *modernista*? Ovvero, sulla base di quali autori ed opere elaborò realmente la sua riflessione? B) Seguì un determinato criterio nella scelta degli scritti? C) Quale fu il suo giudizio complessivo del cosiddetto *modernismo*? D) Quale accoglienza esso ricevette negli anni della *crisi*?

Prima di entrare *in medias res* e presentare il più diffusamente possibile le risposte a queste domande, è opportuno sia fare alcune precisazioni di carattere metodologico sia esaminare la bibliografia già disponibile sull'argomento.

2. Chiarimenti metodologici

In questo studio si è scelto prima di tutto un andamento analitico sulla base di una lettura attenta dei testi e delle fonti, al fine di evitare schematismi o pregiudizi da tempo consolidatesi nei confronti del pensiero e della figura di Giovanni Gentile. Non si è voluto fare, si lasci passare il termine, esegesi interna del pensiero di quest'ultimo e ricercare le giustificazioni filosofiche della sua posizione verso il *modernismo*. Essa è oramai un dato storico e come tale, senza aumentarla o sminuirla, la si è voluta analizzare nel preciso contesto nel quale venne elaborata.

Per ragioni di economia si è dato poi maggior risalto all'analisi dei capitoli del volume gentiliano, tanto nella prima quanto, seppur in tono minore, nella sua seconda edizione, che riguardano direttamente la *crisi modernista*, lasciando ai restanti una funzione rafforzativa, utile per comprendere meglio le atmosfere culturali dell'epoca, nonché il pensiero del filosofo.

Inoltre si è concentrata l'attenzione, maggiormente, seppur come si vedrà non esclusivamente, sugli anni che vanno dal 1903 al 1909. Questo per due ragioni. La prima fa riferimento alla genesi del volume gentiliano stesso: tutti i capitoli che lo costituirono apparvero infatti sotto forma di articoli durante questi sei anni. La seconda ragione inerisce invece alla *crisi modernista*: il periodo 1903-1909 rappresentò la sua fase più intensa e drammatica. Nel corso di questi anni infatti, solo per citare alcuni degli eventi che si sono qui tenuti presenti, cadde l'inizio del pontificato di Pio X (1903), la messa all'Indice delle opere di Alfred Loisy (1903), di Lucien Laberthonnière e Antonio Fogazzaro (1906), l'emanazione prima del decreto *Lamentabili sane exitu* poi della stessa *Pascendi domini gregis* (rispettivamente luglio e settembre 1907), la condanna della rivista milanese *Il Rinascimento* (1907), l'uscita ed immediata condanna della rivista diretta da Ernesto Buonaiuti *Nova et Vetera* (1908) e la messa all'Indice dell'opera di Romolo Murri *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo* (1909).

Infine, si è dato ad ogni capitolo un andamento sostanzialmente omogeneo. Nella loro stesura si sono infatti seguiti quattro parametri d'analisi fissi.

Occupandosi Giovanni Gentile nel suo volume prevalentemente di singoli teologi o filosofici cattolici attivi a cavallo tra i secoli XIX e XX, si è messo inizialmente in luce il contesto storico-ecclesiastico nel quale ciascuno di essi agì ed operò, dando, ma questo va da sé, particolare attenzione al ruolo svolto durante la *crisi modernista*. Partendo da ciò si è esposto poi in seconda battuta l'eventuale esistenza di un contatto epistolare diretto (o indiretto) che un tale personaggio ebbe con Giovanni Gentile, al fine di ricostruire attentamente, terzo parametro, la genesi del saggio del filosofo di Castelvetro. Quarto, ed ultimo,

paramento seguito è stato infine l'esame di eventuali reazioni e/o polemiche che l'intervento gentiliano suscitò nel contesto culturale dell'epoca.

3. Lo stato delle ricerche

La posizione di Giovanni Gentile assunta nella *crisi modernista* non si può affatto dire essere stata trascurata dalla letteratura critica. Due sono stati in particolare i filoni di studio finora maggiormente seguiti.

Il primo è quello che ha analizzato il tema “Gentile-*modernismo*” quale tappa del lungo ed elaborato confronto della filosofia attualista con la religione, ed in particolare con quella cristiano-cattolica. Tale confronto, iniziato sin dalla tesi di laurea sul cattolicesimo liberale di Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, maturato mediante l'amicizia con Benedetto Croce, passato attraverso l'elaborazione delle opere filosofiche principali, e terminato con la celebre conferenza fiorentina del 1943 *La mia Religione*, avrebbe nella riflessione sul *modernismo* uno dei momenti teoretici più importanti.¹⁸

Senza ombra di dubbio si può definire questa precisa modalità di lettura: d'esegesi interna del pensiero di Giovanni Gentile. In essa in fin dei conti il fenomeno *modernista* fa esclusivamente da sfondo concettuale ed è considerato come pungolo del tutto occasionale per l'esercizio filosofico di Gentile.

Il secondo filone di studio ha concentrato l'attenzione invece sulla particolare tesi dell'alleanza indiretta, non ricercata, ma ricca di conseguenze per le sorti del *modernismo*, tra più attivi rappresentanti della cultura idealista italiana, quali appunto Benedetto Croce e Giovanni Gentile, e la chiesa cattolica romana nella campagna *antimodernista*.

Una prima traccia di questa tesi è possibile incontrarla nei celebri

¹⁸ In ordine cronologico sono da segnalare: A. PITRELLI, *Religione e cattolicesimo nel pensiero di Giovanni Gentile*; A. CARLINI, *Gentile ed il modernismo*; A. CARACCILOLO, *La religione nel pensiero di G. Gentile*; C. VIGNA, *Religione e filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile*; A. LO SCHIAVO, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*; A. V. BELLEZZA, *Intorno alla concezione attualista della religione*; V. AGOSTI, *Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano*, pp. 21-45; G. SEMERARI, *Modernismo e religiosità laica*; A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofia della storia contemporanea*, pp. 222-247; M. VISENTIN, *La posizione di Gentile di fronte al modernismo*; M. MUSTÈ, *Il “modernismo” di Giovanni Gentile*.

Quaderni del carcere di Antonio Gramsci (1891-1937).¹⁹ In particolare nel Quaderno 10, redatto tra il 1932 ed il 1935, l'intellettuale comunista ricordò, occupandosi della filosofia di Croce, come quest'ultimo fu «obiettivamente [...] un alleato prezioso dei gesuiti contro il modernismo».²⁰ Le ragioni di questo atteggiamento affondavano le radici, secondo Gramsci, al fondo di quel cambiamento socio-economico avvenuto agli inizi del secolo nella società italiana che il *modernismo* ben seppe *religiosamente* incarnare. E tutto ciò usciva semplicemente al di fuori dei parametri interpretativi della filosofia idealista:

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 neoguelfismo prima del 48 e del più schietto liberalismo cattolico posteriore al 48.²¹

Qualunque fossero comunque le ragioni fondanti di questo *antimodernismo* filosofico, per Gramsci un elemento era ben certo: l'effetto da esso prodotto.

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.²²

Quest'idea che in fin dei conti tanto Benedetto Croce quanto Giovanni Gentile - per dirla con le parole di Giuseppe Semerari - «non sono stati secondi né ai teologi della Curia romana né ai gesuiti nell'avversione e

¹⁹ Cfr. G. VACCA, «Gramsci Antonio», DBI, LVIII (2002), pp. 412-430.

²⁰ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 1304.

²¹ *Ibidem*, pp. 1304-1305.

²² *Ivi*.

nella lotta contro il modernismo»,²³ è stata e rimane una costante nella vasta bibliografia italiana sulla *crisi modernista*, forse non attentamente valutata in sede storica, ma accettata ormai come giudizio veritiero o perlomeno plausibile. I due intellettuali, è questa la tesi al fondo, avendo disconosciuto filosoficamente il valore innovatore di un nuovo modo d'intendere il cattolicesimo romano, avrebbero reso più facile sul piano pratico l'irrigidimento curiale verso i *modernisti*. Insomma sarebbero stati alleati a pieno titolo del magistero cattolico, seppur involontariamente.

Partendo da questa tesi nel corso degli anni si sono cercate le ragioni prettamente culturali, e non solo socio-economiche come in Antonio Gramsci, di tale *anti-modernismo*. C'è chi ha posto ad esempio l'accento sul disinteresse di Gentile verso il cattolicesimo stesso, il cui destino gli sarebbe stato estraneo ed indifferente. Ciò lo avrebbe condotto quindi a fermare le sue critiche su un piano genuinamente filosofico, non comprendendo la «tragedia umana» degli stessi *modernisti*, la quale avrebbe necessitato di una sensibilità più psicologica o storica che non meramente logica.²⁴ Non è mancato inoltre chi ha bollato sostanzialmente il complessivo atteggiamento idealista come «incomprensione miope e ingenerosa».²⁵

In campo cattolico la tesi dell'alleanza «gesuitico-idealista» ha trovato naturalmente risonanza. Tra coloro che hanno posto l'accento sulla lode fatta da Gentile all'intervento papale si segnala ad esempio Domenico Grasso. Nel 1957 il gesuita, discutendo alcune delle posizioni di «uomini né cattolici né modernisti e, quindi, in condizione di sufficiente serenità per esprimere un apprezzamento oggettivo su un movimento al quale non erano direttamente interessati»,²⁶ rammentò il nome di Giovanni Gentile come colui che più degli altri intellettuali italiani «rese omaggio al vigore e all'esattezza della *Pascendi*».²⁷

²³ G. SEMERARI, *Modernismo e religiosità laica*, p. 39.

²⁴ G. MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo*, p. 335.

²⁵ L. SALVATORELLI, *Storia del Novecento*, p. 442.

²⁶ D. GRASSO, *I modernisti e la Pascendi*, p. 159.

²⁷ *Ibidem*, p. 160.

Altrettanto è stato ribadito, se non addirittura rafforzato, anche di recente. All'interno del complesso rapporto di Gentile con il cattolicesimo romano, «oscillante tra l'affetto per le devozioni dell'infanzia e il disprezzo per una dottrina che sembra costringere il pensiero in una prigione fatta di dogmi», la critica al movimento *modernista* avrebbe rappresentato – così Ranuzzi De' Bianchi in un uno studio del 2006 - un «caso davvero più unico che raro» nel vedere «Giovanni Gentile a fianco della Santa Sede». ²⁸ La lode di questi all'enciclica di Pio X sarebbe nientemeno «la prima volta che, nell'Italia unita, un pensatore laico apprezza pubblicamente il contenuto filosofico di un documento del magistero pontificio». ²⁹

Le ragioni addotte a spiegazione di questa lettura hanno richiamato un, si lasci passare il termine, *luogo comune*, ormai affermatosi negli studi storici italiani riguardanti la prima metà del Novecento, ovvero quello dell'egemonia culturale esercitata dall'idealismo. ³⁰ Così ancora Ranuzzi De' Bianchi: «A mio avviso, Giovanni Gentile dedicò grande attenzione al movimento modernista – e spese tempo ed energie per criticarlo – proprio perché qualunque forma di *aggiornamento* storico-filosofico della Chiesa di Roma avrebbe messo in serio pericolo il progetto «totalitario» dell'*attualismo* sulla cultura italiana». ³¹

Opportunamente non è mancato chi ha cercato di stemperare questa molto intrigante tesi dell'alleanza “gesuitico-idealista”, mettendone in risalto più la natura politica che storiografica. ³²

Gennaro Sasso ha posto ad esempio l'accento sul carattere strettamente culturale, nel senso più ampio del termine, del confronto tra *modernismo* cattolico e filosofia idealista italiana. I *modernisti* proponevano non solo idee pratico-politiche relative l'ammodernamento dell'istituzione ecclesiastica ma anche – ha affermato Sasso - del

²⁸ M. RANUZZI DE' BIANCHI, *Giovanni Gentile di fronte al modernismo cattolico*, pp. 97, 101.

²⁹ Ibidem, p. 105.

³⁰ Cfr. P. ROSSI, C. A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, p. 132.

³¹ M. RANUZZI DE' BIANCHI, *Giovanni Gentile di fronte al modernismo cattolico*, p. 104.

³² G. SASSO, *Variazioni sulla storia di una rivista italiana*, p. 128.

«cattolicesimo inteso come *corpus* di concetti filosofici e teologici: un'idea, questa, che essi ritenevano possibile e pensabile, e che a quanti la considerassero sotto il profilo filosofico, o anche soltanto sotto quello di una diversa filosofia, proprio la questione del suo essere possibile e pensabile poneva invece in primo luogo e in primo piano».³³ Partendo da questa constatazione, il confronto tra Gentile e i modernisti sarebbe possibile classificarlo piuttosto di natura esclusivamente ideale. Esso riguardava «il cattolicesimo, il tomismo, la blondeliana filosofia dell'azione» e lo stesso sistema filosofico di Gentile.³⁴ Tuttavia ha ben riconosciuto Sasso come la presa di posizione del filosofo ebbe ovviamente anche ricadute pratiche, ma il suo baricentro ideale non va affatto confuso con esse

Che poi la polemica filosofica degli idealisti si svolgesse non in cielo, ma per ripetere l'abusata immagine, su questa terra, e non potesse perciò non generare conseguenze ulteriori a quelle speculative, e cioè politiche e persino istituzionali, è ovvio; e, come nessuno l'ha mai negato, così, per certo, negarlo sarebbe assurdo. Ma la disputa filosofica non fu una «copertura» politica.³⁵

Rispetto a questi due filoni di analisi “maggiori” si devono segnalare due soli contributi che hanno proposto nuove chiavi di lettura oppure semplicemente prestato una maggiore attenzione al contesto storico della *crisi modernista*, ponendosi un po', ma non del tutto, fuori gli schemi interpretativi appena visti.

Il primo è un articolo di Maria Luisa Barbera Veracini.³⁶ La studiosa ha analizzato ormai più di quarant'anni fa la posizione gentiliana mettendola in relazione con le altre reazioni che la condanna *modernista* del 1907 generò sulla stampa italiana, tanto quotidiana quanto periodica. Ciò le ha permesso di giungere ad una semplice ma veritiera constatazione: Gentile non fu affatto l'unico intellettuale a schierarsi contro il modernismo. Pur non mancando «lance spezzate in favore dei novatori»,

³³ Ibidem, pp. 128-129.

³⁴ Ibidem, p. 144.

³⁵ Ivi.

³⁶ M. L. BARBERA VERACINI, *Gentile e Croce di fronte al modernismo*.

ha notato infatti Veracini, «il grosso della cultura italiana si trovò sospinto dall'altra parte e non disdegnò di farsi assertore della “logicità delle argomentazioni vaticane” contro l’“equivoco modernista”». ³⁷ L'interesse della studiosa si è concentrata inoltre non esclusivamente sulla posizione di Giovanni Gentile ma anche su quella di Benedetto Croce, con l'obbiettivo di cogliere, al di là della percezione pubblica dell'epoca che li vedeva (o voleva vedere) compatti in favore della *Pascendi*, il differente atteggiamento e la differente sensibilità verso il *modernismo* ed in generale le questioni religiose. ³⁸

Il secondo contributo è invece di Jean Rivière (1878-1946), ³⁹ sacerdote francese e docente di teologia fondamentale presso la Facoltà cattolica di teologia di Strasburgo. ⁴⁰ Nella sua opera del 1929 *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, il primo tentativo di ricostruzione storica della *crisi modernista*, ⁴¹ l'«élève préféré» di Monsignor Battifol collocò la posizione di Giovanni Gentile tra quella dei cosiddetti *auxiliaires du dehors*, tra coloro cioè che, pur non appartenendo al *modernismo* in senso stretto, contribuirono perlomeno a mantenere vivo l'interesse dell'opinione pubblica nei confronti delle posizioni dei modernisti, soprattutto nella fase più acuta dell'opposizione all'autorità ecclesiastica. ⁴² Il teologo francese, pur senza entrare nei dettagli del volume, ricordò infatti l'attenzione dedicata dal «philosophe incroyant» al *modernismo* per diversi anni attraverso l'osservazione delle principali manifestazioni di esso sia in Italia sia in Francia, la scoperta degli eventuali precursori in Germania ed infine il commento degli interventi ecclesiastici. Pur riconoscendo il carattere critico delle osservazioni del filosofo, le quali con «méritoire acuité» denotavano un certo

³⁷ Ibidem, pp. 193-194.

³⁸ Su questo punto vedasi anche L. SALVATORELLI, *Filosofia e religione nell'Italia contemporanea*, p. 274.

³⁹ Cfr. B. SESBOÛE, «Rivière Jean», DFC, pp. 587-589.

⁴⁰ Sempre in area francofona è doveroso segnalare un altro saggio: P. OLIVIER, *Immanence et religion. Un critique italien du modernisme: Giovanni Gentile*.

⁴¹ Per un giudizio sull'opera cfr. E. POULAT, *Modernistica*, p. 45.

⁴² J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église*, p. 428.

apprezzamento del movimento, Rivière concluse queste poche battute dedicate a Gentile con una interessante domanda che non si può non far nostra in apertura del lavoro: «Mais cette revue permanente n'était-elle pas à elle seule une façon d'hommage?». ⁴³

⁴³ Ibidem, p. 442.

CAPITOLO I

IL VOLUME *IL MODERNISMO E I RAPPORTI TRA RELIGIONE
E FILOSOFIA* E L'IMPEGNO PER LA FILOSOFIA

1. La raccolta presso l'editore Laterza

1.1 La prima edizione (1909)

Nel biennio 1908-1909 si contarono soltanto in Italia all'incirca dieci monografie dedicate alla vicenda *modernista*.¹ Se insieme a questo numero per l'epoca relativamente ampio di pubblicazioni si considera anche l'eco che la stampa nazionale diede a questo tema,² soprattutto all'indomani dell'apparizione dell'enciclica di Pio X *Pascendi dominici gregis*, si comprende facilmente come il *modernismo* godesse in quello scorcio d'inizio secolo di una particolare attenzione da parte dell'opinione pubblica.

Per queste ragioni l'editore pugliese Giovanni Laterza (1873-1943)³ ritenne consona agli interessi culturali di quel preciso momento la proposta di Giovanni Gentile (1875-1944), allora professore di Storia della filosofia presso l'Università di Palermo,⁴ di «pubblicare raccogliendo» - scrisse Laterza il 14 aprile 1909 a quest'ultimo - «i suoi articoli sul modernismo e questioni di attinenza tra religione e filosofia, sotto il titolo “Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia”, un volume di circa 250 pag. [...]».⁵ L'approvazione era tuttavia venata da una

¹ N. R. D'ALFONSO, *Il cattolicesimo e la filosofia*; E. SANGIORGI, *Il modernismo smascherato; Il tramonto del modernismo*; A. CAVALLANTI, *Modernismo e modernisti*; G. PREZZOLINI, *Cos'è il modernismo?* (dello stesso autore non si cita qui *Il cattolicesimo rosso* perché, lo si vedrà più avanti, fu pubblicato nel 1907, nonostante recasse la data del 1908), G. DA CASTIGLIONI, *Modernismo in convento?*; R. Murri, *La filosofia nuova e l'enciclica Pascendi*; E. DEHÒ, *La condanna del modernismo. Appunti polemici*; L. DONADONI, *A proposito di modernismo e questioni connesse*; G. PREVETE, *Il modernismo*.

² Cfr. capitolo IV.

³ Cfr. A. VITTORIA, «Laterza Giovanni», DBI, LXIII (2005), pp. 816-820.

⁴ Sulla vita e pensiero del filosofo la biografia di riferimento è G. TURI, *Giovanni Gentile*.

⁵ AG, FG, serie 1: Corrispondenza, sottoserie 2: Lettere inviate a Gentile, UA: Giovanni Laterza, 14 aprile 1909. La proposta era stata già anticipata al Laterza il giorno prima da Benedetto Croce cfr. CL, p. 513.

piccola riserva. Un'opera sul *modernismo* rispondeva certamente ad un «interesse attuale», ma, aggiunse l'editore pochi giorni dopo in una nuova lettera, nella quale contestava l'eccessiva ampiezza del materiale ricevuto, «forse non duraturo». ⁶ Oltre la partecipazione al vivo dibattito sui tentativi di ammodernamento del cattolicesimo, Giovanni Laterza non vedeva cioè nella nuova opera un progetto editoriale di ampio respiro, come poteva essere invece quello, ideato sempre da Gentile nel 1903, dei *Classici della filosofia moderna*. ⁷

A dissipare questa riserva intorno al nuovo volume ci pensò Benedetto Croce (1866-1952), ⁸ il quale ormai da tempo aveva stabilito con Laterza un canale privilegiato di collaborazione ed assunto in un certo qual modo il ruolo di guida scientifica della casa editrice. ⁹ L'intellettuale abruzzese, se da un lato confermò l'evidente attualità del volume, dall'altro dichiarò all'editore essere quest'ultimo «anche di interesse permanente e filosofico», a tal punto da poterlo tranquillamente inserire nella collana *Biblioteca di cultura moderna*. ¹⁰ Al fine di rafforzare l'interesse sull'opera Croce ritornò nel luglio dello stesso anno nuovamente sull'argomento e, scrivendo sempre a Laterza, affermò parole nette:

Gli scritti del Gentile intorno al Modernismo, pubblicati in varie occasioni, hanno avuto grande efficacia nei dibattiti degli ultimi anni, e sono stati presenti dai redattori dell'Enciclica *Pascendi*. Dopo la pubblicazione della quale, la polemica dei cattolici e dei modernisti si è riferita continuamente per avvalersene o per combatterli, agli argomenti di Gentile. Riuniti ora in volume, e con l'aggiunta di postille e di uno scritto interamente nuovo, costituiscono un'opera organica, della quale non può far di meno chiunque s'interessi alle questioni religiose del nostro tempo e, specialmente, al problema dei rapporti tra filosofia e religione. [...]. ¹¹

⁶ AG, FG, serie 1: Corrispondenza, sottoserie 2: Lettere inviate a Gentile, UA: Giovanni Laterza, 20 aprile 1909.

⁷ G. TURI, *Giovanni Gentile*, pp. 136-144.

⁸ Cfr. P. CRAVERI, K. E. LÖNNE, G. PATRIZI, «Croce Benedetto», DBI, XXXI (1985), pp. 181-205.

⁹ Cfr. E. GARIN, *La casa editrice Laterza e mezzo secolo di cultura italiana*.

¹⁰ CL, p. 517, 21 aprile 1909.

¹¹ Ibidem, p. 542.

Se oggigiorno alla luce degli studi compiuti sui documenti preparatori della *Pascendi dominici gregis* è possibile escludere con fondata sicurezza la tesi di Gentile quale fonte primaria, o anche secondaria, dell'enciclica contro il *modernismo*,¹² si deve tuttavia considerare come non fosse certo la prima volta che Benedetto Croce si avventurasse in esternazioni di tal genere.

Il 13 ottobre 1907, replicando sul *Giornale d'Italia* ad un articolo del sacerdote toscano Salvatore Minocchi (1869-1943),¹³ avente come tema del contendere la possibilità o meno di una trasformazione concettuale dei dogmi,¹⁴ Croce aveva, tra le altre cose, ricordato l'interesse che la rivista *La Critica* da lui fondata aveva rivolto al *modernismo*:

Così, 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 frutto. Il *Giornale d'Italia*, per esempio, ebbe a notare, nel primo annuncio che dette della enciclica *De modernistarum doctrina*, che i redattori di questa mostravano di aver studiato attentamente gli articoli della *Critica*: tanto concordavano con essa nelle argomentazioni. Tollerino i miei buoni amici modernisti, che noi ci ralleghiamo. «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 esser d'accordo col Papa.¹⁵

Questa “rivelazione pubblica” sulle «relazioni col Papa, per la compilazione dell'Enciclica» era apparsa allora così particolare da aver fatto sorridere lo stesso Gentile.¹⁶ Ma Croce confermò privatamente anche a quest'ultimo che l'uso dei suoi articoli da parte dei redattori della

¹² Cfr. C. ARNOLD, *Absage an die Moderne?*. Del presente studio esiste anche una versione italiana ID., *Antimodernismo e magistero romano*.

¹³ Cfr. A. AGNOLETTI, *Salvatore Minocchi*.

¹⁴ S. MINOCCHI, *La verità sul Modernismo*, GI, 11 ottobre 1907.

¹⁵ B. CROCE, *Insegnamenti cattolici di un non cattolico. Benedetto Croce a Salvatore Minocchi*, GI, 13 ottobre 1907. La controreplica del sacerdote fiorentino arrivò sullo stesso quotidiano il 30 ottobre 1907 con l'articolo *Religione e filosofia secondo i modernisti. Risposta a Benedetto Croce*.

¹⁶ GC, III, p. 125, 19 ottobre 1907.

Pascendi non era certo una sua personale «congettura, ma informazione» ricevuta dal quotidiano stesso.¹⁷

È da ritenere pertanto che Croce, riportando una tale notizia anche a Laterza, fosse in un certo senso in buona fede e non cercasse soltanto di impressionare l'editore, il quale tuttavia aveva già deciso la pubblicazione dell'opera.

Il volume *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* apparve verso la fine del luglio 1909 con una tiratura di 1100 copie. Esso raccolse come lo stesso Gentile ricordò nell'*Avvertenza* (datata 21 giugno 1909), saggi, i quali, ad eccezione di uno solo pubblicato in *La Cultura*, erano apparsi a partire dal 1903 sulla rivista *La Critica*. A questi si era poi aggiunto – si leggeva ancora nell'*Avvertenza* – «una breve risposta ad alcune difficoltà d'un modernista, e uno schema del mio pensiero intorno alle forme assolute dello spirito, atto a mostrare chiaramente il punto di vista, da cui tutti i saggi sono stati scritti».¹⁸

Il fine propostosi con la pubblicazione del volume era dichiarato esplicitamente da Gentile sempre nelle parole introduttive. Esso non voleva essere affatto uno studio del fenomeno religioso, bensì attraverso questo della filosofia, in piena adesione alla lezione hegeliana.

I quali saggi io offro ora, non propriamente agli uomini che hanno una religione da difendere contro la filosofia, ma a quegli altri che ne hanno una da conservare nella filosofia. E per questi ultimi essi vogliono essere, non critiche o polemiche contro gli uomini d'una o di un'altra fede, - ché tutte io le credo preziose, - ma contributi allo studio del concetto di filosofia.¹⁹

Di chiaro indirizzo idealista hegeliano fu anche la dedica stessa del volume a Sebastiano Maturi (1843-1917),²⁰ uno degli ultimi esponenti della scuola hegeliana di Napoli.²¹ Il merito di costui, rammentò Gentile,

¹⁷ CG, p. 263, 19 ottobre 1907.

¹⁸ G. Gentile, *Il modernismo*, p. VIII.

¹⁹ Ivi.

²⁰ Cfr. G. PETRONE LANDOLFI, «Maturi Sebastiano», DBI, LXXII (2009), pp. 342-345.

²¹ Sull'hegelismo italiano cfr. A. GUZZO, A. PLEBE, *Gli hegeliani d'Italia*, Torino, SEI, 1953; G. OLDRINI (a cura di), *Il primo hegelismo italiano*, Firenze, Vallecchi 1969.

era quello di avergli mostrato che la perfetta religione fosse in sostanza la filosofia.²²

In totale la raccolta si compose di sedici capitoli, dei quali cinque in appendice. Se si passa in rassegna l'indice, è possibile isolare con facilità i saggi dedicati prettamente al fenomeno *modernista* dagli altri aventi come oggetto temi più filosofici. Essi sono i seguenti sei:

- *Cattolicesimo e storia nei libri del Semeria* [1903]
- *I saggi di filosofia dell'azione del Laberthonnière* [1906]
- *Il modernismo e l'Enciclica Pascendi* [1908]
- *Compromessi scolastico-modernistici di R. Murri* [1908]
- *Studi italiani sul modernismo* [1908]
- *Replica a un modernista* [inedito]

1.2 La seconda edizione (1921)

Nel luglio 1921 apparve del volume una seconda edizione, edita sempre presso l'editore Laterza e con una tiratura maggiore di 1500 copie. Confrontando gli indici appare evidente che ben poco venne modificato rispetto alla prima edizione. Nella nuova nota introduttiva datata 25 ottobre 1920 Giovanni Gentile confermò:

È bastato perciò che io introducessi qua e là qualche richiamo o qualche leggiera [sic] correzione di forma. 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.²³

Tra queste aggiunte tre in totale erano quelle relative al tema *modernismo*:

- *Un vecchio modernista* [1911]

²² Maturi reagì alla dedica di Gentile con parole piene d'affetto e riconoscenza: «Giovanni mio amatissimo, questa volta è proprio il caso di doverti dire: guardami nel cuore, perché come mai potrei io esprimerti tutto quello che sento? Ti dico soltanto che io so bene come tu solo, attraverso le mie poche e rozze pagine, hai veduto, con intelletto d'amore, quell'ideale di scienza e di vita, che io ho avuto sempre nell'anima. Ma avere nell'anima quell'ideale è troppo poca cosa, quando non lo si può veramente attuare, come fai tu!» (GM, pp. 328-329, 28 luglio 1909). Sul rapporto Gentile-Maturi cfr. A. GISONDI, *Forme dell'assoluto*, pp. 113-155.

²³ G. GENTILE, *Il modernismo*, II edizione, p. II.

- *Antonio Fogazzaro* [1920]
- *Andrea Towiański* [1918]

Un elemento tuttavia interessante che si evinse da questa nuova nota introduttiva alla seconda edizione fu un giudizio retrospettivo, seppur estremamente conciso, offerto dal filosofo nei confronti del fenomeno *modernista*:

Mi rivolgo per un momento indietro a guardare la via percorsa in questi studi; e credo senza vani compiacimenti di poter constatare che la storia del modernismo m'ha dato ragione. Il cattolicesimo ha superato anche questa crisi; il tentativo modernista di conciliazione s'è palesato quel che era, un vano desiderio; e rimangono di fronte, ora come sempre, queste due forme irriducibili dello spirito umano: la religione e la filosofia.²⁴

In sostanza Gentile confermò con la seconda edizione della sua opera la lettura degli eventi fornita un decennio prima, riconoscendola, col senno di poi, come ancora in sostanza valida. Per le ragioni culturali che lo muovevano, il *modernismo* era stato sin dall'inizio a suo avviso un movimento concettuale destinato sostanzialmente al fallimento.

Quello che stupisce maggiormente, a leggere oggi queste parole un po' autocelebrative, è la totale mancanza di qualsiasi riferimento da parte del filosofo ad altri possibili motivi del fallimento che non fossero di natura strettamente concettuale. Le divisioni interne tra i principali esponenti del cosiddetto movimento *modernista*,²⁵ o il rigido controllo istituito dal Magistero ecclesiastico mediante, i *Comitati di vigilanza* in ogni diocesi, il controllo serrato sulla stampa cattolica, l'istituzione del giuramento anti-modernista del 1910 e la formazione di una vera e propria organizzazione antimodernista ad opera di monsignor Umberto Benigni (1861-1934),²⁶ la Lega di S. Pio V, meglio nota come *Sodalitium Pianum*,²⁷ sembrarono giocare nelle considerazioni del filosofo un ruolo

²⁴ Ivi.

²⁵ Cfr. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, pp. 221-364.

²⁶ Cfr. ID., «Benigni Umberto», DBI, VIII (1966), pp. 506-508.

²⁷ Cfr. E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*; S. PAGANO, *Documenti sul modernismo romano dal fondo Benigni*; R. Götz, «Charlotte im Tannenwald». *Monsignore Umberto Benigni (1862-1934) und das antimodernistische "Sodalitium Pianum"*.

secondario. Anzi, perché non citate, si azzarderebbe a dire nullo.

Il modernismo fu e rimase per Giovanni Gentile sempre e soltanto un fenomeno culturale da analizzare e comprendere sotto il profilo esclusivo delle idee, in particolare nella tensione, come si vedrà nei capitoli successivi, tra religione e filosofia.

1.3 La risonanza del volume

Se si prendono in considerazione entrambe le edizioni del volume, e pertanto un arco temporale lungo più di dieci anni, si può affermare che l'eco avuto da *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* fu sostanzialmente modesta. Di recensioni o presentazioni di essa, alla luce delle ricerche qui condotte, se ne possono infatti contare appena quattro. Due apparse in Italia e due in riviste straniere, precisamente una francese e l'altra tedesca.

La primissima recensione al volume apparve nell'ottobre 1909 nella *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*,²⁸ periodico cattolico fondato nel 1893 con il sostegno della Segreteria di Stato Vaticana e diretto dal tomista Mons. Vincenzo Talamo (1844-1932)²⁹ e dal sociologo Giuseppe Toniolo (1845-1918).³⁰ Nell'*incipit* l'autore, Vincenzo Bianchi-Cagliesi (1856-1950),³¹ reggente della Cancelleria Apostolica, si domandò innanzitutto se fosse opportuno confessare esplicitamente un aspetto da ritenersi in verità un dato di fatto: il profondo dissenso con la «concezione filosofica dello scrittore». Vano sarebbe stato infatti «accingersi ad una confutazione di quell'idealismo assoluto», dal quale prendevano corpo infatti i numerosi pregiudizi verso il cattolicesimo che

²⁸ Per uno studio della *Rivista* cfr. G. LICATA, *I cattolici liberali e la rivista di Toniolo nei primi anni di questa*, pp.72-77; F. DUCHINI, D. PARISI, *Rivista internazionale di scienze sociali*; F. DUCHINI, D. PARISI, C. ROTONDI, *La dottrina sociale della Chiesa nella "Rivista internazionale di scienze sociali" (1943-1967)*.

²⁹ Cfr. A. PIOLANTI, «Talamo Vincenzo», EC, XI (1953), coll. 1709-1710.

³⁰ Cfr. S. MAJEROTTO, «Toniolo Giuseppe», ibidem, XII (1954), coll. 305-308. Per un studio sul ruolo del sociologo Toniolo durante la *crisi modernista* cfr. G. VIAN, *Toniolo e il modernismo*.

³¹ V. BIANCHI-CAGLIESI, rec. Giovanni Gentile.- Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia, G. Laterza e figli, 1909, RISSDA, LI, fasc. 202 (ottobre 1909), pp. 284-289.

contraddistinguevano l'intera opera.³²

Tuttavia spiegò Bianchi-Cagliesi come fosse anche possibile riconoscere un profonda sincerità, «un alto valore etico e una grande efficacia suggestiva» nell'intero giudizio critico di Gentile nei confronti del *modernismo*.³³ Nel terzo capitolo dell'opera, ovvero nel saggio *Il modernismo e l'enciclica Pascendi*, si poteva ad esempio evincere come il «filosofo non cattolico, anticattolico anzi» avesse rilevato «con infinita arguzia le contraddizioni e le angustie di taluni modernisti, ostinati a lavorare nella Chiesa contro la Chiesa».³⁴

Riconoscere quest'unico lato positivo del volume non era certo un ingenuo «far gran festa», solo perché il filosofo stabilisse per suo conto la «sepoltura» del modernismo, quando dall'altro lato poi - chiari Bianchi-Cagliesi - «lo stesso filosofo dice che dorme da gran tempo il cattolicesimo».³⁵ La giusta posizione d'assumersi nei confronti del colpo sferzato al *modernismo* da parte di Giovanni Gentile era da formularsi piuttosto in questi termini:

È splendida testimonianza di vita sana e gagliarda quell'istintiva violenza stessa, con cui il corpo della Chiesa ha reagito all'intossicazione degli elementi modernistici. E ora noi siamo lieti della sincerità, senza la quale non v'ha per noi cristianesimo, introdottasi nella vita cristiana e scientifica, e a quella sincerità richiamando gli animi vili, il filosofo compie un suo dovere.³⁶

Il secondo periodico che dedicò alcune sue pagine all'opera gentiliana fu nel fascicolo 1 gennaio 1910 *La Cultura Contemporanea*,³⁷ rivista fondata dal giornalista Guglielmo Quadrotta (1888-1975). L'anonimo autore, oltre a suggerire per l'opera il più appropriato titolo di «*Contro il Modernismo*» oppure direttamente «*Per l'hegelianismo*»,³⁸ fece ruotare le sue

³² Ibidem, pp. 284-285.

³³ Ibidem, p. 287.

³⁴ Ivi.

³⁵ Ibidem, p. 288.

³⁶ Ivi.

³⁷ X, *Religione e filosofia*, LCC, II (1910), pp. 1-7

³⁸ Ibidem, p. 1

considerazioni su due punti principali. Se da un lato riconobbe a Gentile le doti di «studioso diligente, critico acuto, conseguente, perfino consequenziario», dall'altro evidenziò i limiti della sua lettura del *modernismo*. Le ragioni di tale limitatezza dipendevano dal suo essere eccessivamente filosofica e pertanto lontana dalla realtà della Chiesa:

[...] Purtroppo G. Gentile è un fortissimo ingegno, il quale come tutti i forti ingegni, crede di poter sentenziare perentoriamente col suo ingegno di cose che non ha punto sperimentate. La vita della Chiesa egli non l'ha vissuta abbastanza, non la vive oggi. È come un critico militare che non ha mai combattuto una guerra vera, e un critico musicale che non ha mai fatto una musica buona. I suoi ragionamenti filano che un piacere; ma quanto più filano diritto, tanto più si dilungano dalla realtà.³⁹

La terza segnalazione apparve invece nel fascicolo gennaio-luglio della rivista francese *Revue philosophique*, ad opera di Lucien Arréat (1841-1922). Lo scrittore e filosofo francese si limitò soltanto ad offrire dell'opera una «rapide indication» della sua struttura, genesi ed in particolare dell'indirizzo hegeliano del suo autore, mediante il quale quest'ultimo opponeva – segnalò Arréat senza però entrare nei dettagli - ai modernisti una «contradiction constante entre le principe et la méthode».⁴⁰

Infine una presentazione del volume, nella sua seconda edizione, fu pubblicata nel 1922 nella celebre *Theologische Literaturzeitung*,⁴¹ rivista fondata nel 1876 dai teologi protestanti Adolf Harnack (1851-1930)⁴² e Emil Schürer (1844-1910).⁴³ Se sostanzialmente la nota ebbe soltanto la funzione di richiamare l'attenzione nei confronti dell'opera italiana, un elemento appare degno di essere brevemente considerato. A redarre le brevi righe fu Joseph Schnitzer (1859-1939), sacerdote celebre nella storiografia sulla *crisi modernista* per essere non solo l'autore del volume

³⁹ Ibidem, p. 6.

⁴⁰ L. ARRÉAT, rec. Giovanni Gentile.- Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia, Saggi, Bari, Gius. Laterza, 1909, RP, LXIX (1910), pp. 207-208.

⁴¹ J. SCHNITZER, rec. Gentile, Giovanni: Il modernismo e i rapporti tra Religione e Filosofia. (Scritti filosofici di Giov. Gentile III). Seconda edizione accresciuta (VIII, 250 S.) Bari, Gius. Laterza & figli 1921, ThLZ, XLVII (1922), p. 303.

⁴² F. W. KANTZENBACH, «Harnack Adolf», TRE, XIV (1985), pp. 450-458.

⁴³ C. DAHM, «Schürer Emil», BBKL, IX (1995), pp. 1050-1053.

Der katholische Modernismus (1912), la più ampia ricostruzione storica del modernismo in lingua tedesca, ma anche probabilmente uno dei pochi veri modernisti tedeschi.⁴⁴ Ciò che contraddistinse la figura di Schnitzer dagli altri *modernisti* in Germania fu infatti la sua profonda conoscenza del “movimento” in Francia ed in Italia attraverso non solo lo studio delle opere principali, di cui egli stesso offrì tra le pagine della rivista cattolico-riformista *Das Zwanzigste Jahrhundert* ampie recensioni,⁴⁵ ma anche contatti personali. Tra i suoi corrispondenti si annoverarono infatti, solo per citare quelli più celebri in aria italiana, Salvatore Minocchi, Ernesto Buonaiuti,⁴⁶ Romolo Murri (1870-1944)⁴⁷ ed Antonino De Stefano (1888-1964),⁴⁸ il fondatore nel 1912 della *Revue internationale moderniste*.⁴⁹

Tenendo conto di ciò non deve stupire pertanto che fu proprio questo storico a presentare in area tedesca il volume gentiliano, ed in particolare la seconda edizione di esso. Solo questa infatti, lo si è su accennato, conteneva *A un vecchio modernista*,⁵⁰ l'unico saggio dell'intero volume dedicato al filosofo Martin Deutinger (1815-1864)⁵¹ e concernente il *modernismo* in Germania, che Schnitzer riteneva essere trattato da Gentile secondariamente, o come egli scrisse «stiefmütterlich».⁵²

1.4 Il progetto di traduzione inglese

Accanto a questa, tutto sommato, parca risonanza dell'opera un elemento non affatto secondario da prendere in considerazione, occupandosi

⁴⁴ O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland*, p. 317, 333.

⁴⁵ Ibidem, pp. 323-324.

⁴⁶ F. Parente, «Buonaiuti Ernesto», DBI, XV (1972), pp. 112-122.

⁴⁷ Cfr. M. GUASCO, «Murri Romolo», DBI, LXXVII (2012), pp. 471-475.

⁴⁸ Cfr. S. PRIVATO, «De Stefano Antonino», ibidem, XXXIX (1991), pp. 447-450.

⁴⁹ O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland*, pp. 323, 328.

⁵⁰ G. Gentile, *Il modernismo*, II edizione, pp. 77-84.

⁵¹ B. BRAUN, *Martin Deutinger*.

⁵² J. SCHNITZER, rec. Gentile, Giovanni, p. 303.

ancora della diffusione del volume, è il concreto interesse che una casa editrice londinese mostrò per la traduzione e pubblicazione in Inghilterra de *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*. A fornire tracce di ciò sono alcune missive conservate nell'archivio personale di Giovanni Gentile e finora del tutto inedite.

Con due lettere rispettivamente datate 9 luglio e 16 agosto 1912, firmate da un tale A. H[oward] Hannay, la *Stephen Swift & Co* prese contatto con Gentile. Con la prima missiva dattiloscritta su carta intestata la casa editrice chiese a questi conferma, in quanto autore del volume, dei termini relativi l'acquisto dei diritti di traduzioni che preliminarmente erano stati pattuiti con Benedetto Croce. Con quest'ultimo si era infatti stabilito – si legge nella lettera – di inviare, a pubblicazione avvenuta, dieci copie del volume.

Dear Sir,

We recently wrote to Senatore Benedetto Croce asking him if he would approach you on our behalf with regard to the rights of your work “Modernism and the relation between Religion and Philosophy”. He has replied that he is enabled, on your behalf, to grant to us gratuitously, the rights of translation of this book, provided that we agree to supply you with 10 copies of the translation, on publication in England. We have written to Senatore Croce accepting these terms, and we now have great pleasure in confirming our acceptance of them. We should also be very glad to receive your confirmation. Thanking you in anticipation. We are, Your faithfully, STEPHEN SWIFT & CO LTD A. H. Hannay. ⁵³

Come è possibile ricavare dalla seconda lettera, Gentile accettò la proposta della *Stephen Swift*, proponendo anche alcune modifiche da apportare al volume rispetto l'edizione italiana, come ad esempio l'inserimento del saggio *Un vecchio modernista* ed altri «some particulars» già comunicati nella risposta alla prima lettera.

Dear Sir,

We thank you for your letter confirming Senatore's concession to us of the rights of translation your book “Modernism and the Relation between Philosophy and Religion”. We have forward to the Translator a copy of “La Cultura” containing your Essay “Un vecchio modernista” giving directions that it shall be inserted after Essay 6. We have also communicated to him the other particulars your letter. We are, Yours faithfully, STEPHEN SWIFT & CO LTD

⁵³ AG, FG, serie 1: Corrispondenza, sottoserie 2: Lettere inviate a Gentile, UA: Hannay A. H., 9 luglio 1912.

A. H. Hannay.⁵⁴

Nonostante questo accordo, la pubblicazione inglese del volume gentiliano alla fine non fu mai portata a termine a causa della messa in liquidazione della casa editrice. Di questa vicenda sono disponibili poche notizie e tutte indirette. A quanto pare la *Stephen Swift* fu liquidata pochi mesi dopo le lettere inviate a Gentile, e precisamente l'8 ottobre 1912 a motivo dell'imprigionamento del suo fondatore, un tale Charles Granville, accusato di bigamia, dopo aver tentato la fuga in Algeria con la sua segretaria.⁵⁵

Conferma parziale che questi furono i motivi della mancata pubblicazione del volume si ricava da un'altra lettera, questa volta manoscritta, originariamente indirizzata a Croce, ma da questi girata poi a Giovanni Gentile, firmata da un tale Cecil Delisle Burns (1897-1942),⁵⁶ filosofo formatosi presso il Christ's College, a Cambridge e Roma, nonché colui che si era assunto l'onere della traduzione dell'opera.

La missiva reca la data del 6 dicembre, senza l'indicazione dell'anno. Da elementi interni tuttavia è possibile sostenere essere stata scritta nel 1912, proprio all'indomani del fallimento della *Stephen Swift*.

Dear Sir,
would you be so kind as to ask Professor Gentile if he will send me full permission to have my translation of his book on "Modernism" published? Mr. Howard Hannay, of "Stephen Swift a Co" showed me your letter in which you said that I might have the right of translation in my own name, since "Stephen Swift" has failed. You will already know that I had completed the translation before "Stephen Swift" failed, and I now hope to get it taken up by some other publisher. Your Delisle Burns.⁵⁷

Il desiderio di Delisle Burns era pertanto quello di poter acquisire a suo nome i diritti della traduzione, nel frattempo interamente completata, e ricercare una nuova casa editrice, cui proporre la pubblicazione. È da

⁵⁴ Ibidem, 16 agosto 1912

⁵⁵ Cfr. A. RANSOME, *The Autobiography of Arthur Ransome*, pp. 145-146; H. BROGAN, *The life of Arthur Ransome*, p.77; R. CHAMBERS., *The last Englishman*, pp. 58-63.

⁵⁶ Cfr. S. BROWNS, «Burns Cecil Delisle», *CEBP*, v. I, pp. 489-490.

⁵⁷ AG, FG, serie 1: Corrispondenza, sottoserie: Lettere tra terzi, UA: Burns, 6 dicembre [1912].

supporre tuttavia che la ricerca di Delisle Burns fu senza successo, lasciando la pubblicazione inglese del volume di Giovanni Gentile solo un progetto irrealizzato.

2. *La Critica* ed il rinnovamento filosofico in Italia

Come si è accennato la genesi del volume *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* fu strettamente legata alla rivista *La Critica*. Questa fu infatti il contesto all'interno del quale Giovanni Gentile pubblicò inizialmente la quasi totalità dei suoi contributi. Si peccherebbe perciò di incompletezza se si scindesse l'interesse mostrato dal filosofo nei confronti del *modernismo* dalla rivista napoletana, senza mettere in luce di quest'ultima preliminarmente la genesi, gli obbiettivi che essa perseguì ed infine il ruolo giocato nel panorama culturale italiano.

2.1 Gli obbiettivi della rivista

Il desiderio di «risollevarlo lo spirito filosofico in Italia» fu un elemento che contraddistinse l'amicizia e la collaborazione tra Giovanni Gentile e Benedetto Croce,⁵⁸ entrati in contatto nel 1896, quando il primo era ancora studente al terzo anno presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della prestigiosa Scuola Normale di Pisa ed il secondo invece un ricco intellettuale appena trentenne, fuori dagli ambiti accademici e neppure laureato, ma ormai affermatosi per i suoi studi intorno la teoria della storia, l'estetica, la letteratura ed il marxismo.⁵⁹ Sulla base di un'«affinità di svolgimento mentale e di cultura»,⁶⁰ la quale non nascose certo alcune differenze d'orientamento, i due studiosi sentirono quasi sin da subito con forza l'esigenza di un comune impegno per la filosofia.⁶¹ «C'è da scorarsi davvero, mio caro amico, in Italia.» – scrisse Gentile a Croce il 26 aprile 1900 - «Nessuno ha voglia di discutere sul serio e sinceramente

⁵⁸ CG, p. 29, 18 ottobre 1898.

⁵⁹ Cfr. G. TURI, *Giovanni Gentile*, pp. 48-102.

⁶⁰ B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, p. 36.

⁶¹ Cfr. GJ, I, pp. 386, 413, 1 e 29 dicembre 1899.

una questione filosofica: e si è condannati alla solitudine intellettuale».⁶²

La strada da intraprendere per Benedetto Croce era chiara:

Voi avete ragione nel notare che nessuno in Italia vuole discutere questioni di filosofia. Dunque, c'è qualcosa da fare: svegliare le menti alla discussione. Ma non bisogna contare sui vecchi o sugli uomini maturi, cresciuti nell'odio alla filosofia ed ormai impotenti a comprenderla: non bisogna mettere il vino nuovo nelle botti vecchie. Bisogna contare sui giovani. Occorre preparare una nuova messe, dissodando il terreno e seminando; ed avere pazienza di aspettare. Questa è la mia fede; e spero anche la vostra.⁶³

Sulla base di questo sentire comune in favore della filosofia germinò il progetto di dar vita ad una nuova rivista che prese il nome, di chiara discendenza kantiana, *La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia*.⁶⁴ Del suo disegno se ne occupò Benedetto Croce stesso soltanto a partire dal 1902, dopo aver pubblicato la sua prima importante opera sistematica dal titolo *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*.⁶⁵ Il *Programma* che egli preparò sul finire dell'estate di quell'anno fu approvato da Giovanni Gentile «senza nessuna riserva», perché rispondente esattamente al suo stesso pensiero, «pel contenuto e per la forma franca, esplicita e veramente coraggiosa».⁶⁶

Esso presentò una «nuova piccola rivista» avente come proposito quello di «discutere di libri, italiani e stranieri, di filosofia e letteratura», ma senza la pretesa di «tenere il lettore al corrente di tutte le pubblicazioni sui varii argomenti».⁶⁷ Si sarebbero scelte infatti solo quelle che avessero avuto «per l'argomento o pel merito, maggiore interesse» oppure quelle che meglio di altre si fossero prestate «a feconde discussioni».⁶⁸

⁶² GC, I, p. 272.

⁶³ CG, p. 84.

⁶⁴ Per un esame delle altre riviste filosofiche presenti sul panorama italiano a cavallo tra XIX e XX secolo cfr. P. DI GIOVANNI, *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste*, pp. 11-129

⁶⁵ B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, pp. 39-40.

⁶⁶ GC, II, p. 51, 22 settembre 1902.

⁶⁷ La Direzione, *Introduzione*, C, I (1903), p. 2.

⁶⁸ Ivi.

Nel fissare tale precisa finalità il *Programma* chiarì anche un elemento non certo secondario. Tre le pagine della nuova rivista si sarebbe sostenuto apertamente un «*determinato ordine d'idee*», nella profonda convinzione che l'elemento «più dannoso al sano svolgimento degli studi» fosse proprio «quel malinteso sentimento di tolleranza, ch'è in fondo indifferenza e scetticismo». Si preferiva insomma offrire «un bersaglio netto agli avversarii, anziché l'unirsi ad essi in una poco sincera e poco benefica fratellanza».⁶⁹ Ad inquadrare concettualmente la rivista furono due coordinate. Da un lato il «*metodo storico o metodo filologico*», dall'altro invece, la filosofia,⁷⁰ intendendo con questo termine precisamente l'«idealismo», meglio designato come «idealismo *critico*, o come idealismo *realistico*, e perfino (ove per metafisica s'intendano le forme arbitrarie del pensiero) come idealismo *antimetafisico*».⁷¹

Al preciso indirizzo, il quale anzi venne definito una vera e propria «professione di fede», si legò anche l'aspetto battagliero del nuovo periodico, il quale senza timore venne così annunciato:

[...] questa rivista non darà quartiere a quelle molte persone geniali che, infischiandosi della storia delle idee e dei fatti, si mettono a risolvere audacemente ardue questioni sulle quali l'uomo s'è travagliato per secoli, sicure di afferrarle con un colpo sbrigativo della loro asserita genialità. E non darà quartiere a coloro (naturalisti ed eruditi, o pseudonaturalisti e pseudoeruditi) che, pigliando tono di gente positiva, spregiano ogni tentativo di pensiero filosofico, ogni sforzo dell'uomo per acquistar compiuta coscienza dell'esser suo; salvo a filosofare per loro conto senza studi e maturità, e a voler imporre quasi per sottinteso la loro filosofia di mala provenienza, raccattata a pezzi per le strade come mozziconi di sigari spenti. Ed avverserà le correnti mistico-reazionarie o gesuitico-volteriane, dalle quali molti ai tempi nostri si lasciano sedurre; e non ammirerà gli artisti che, producendo arte povera e fiacca, pensano di averla giustificata esibendo modernistiche ricette e formule, male imitando chi, nel vantare spesso anch'egli assai discutibili ricette, ha pur saputo produrre più volte dell'arte vigorosa e vitale.⁷²

A «*cucinare*» i singoli fascicoli della rivista fu Croce,⁷³ il quale figurò

⁶⁹ Ivi.

⁷⁰ Ibidem, p. 3.

⁷¹ Ivi.

⁷² Ibidem, p. 4.

⁷³ CG, p. 125, 20 settembre 1902.

sempre come il solo direttore. Tuttavia sin dall'inizio il contributo di Gentile alla realizzazione e sviluppo de *La Critica* fu determinante. Questi rimase infatti per lungo tempo l'unico collaboratore,⁷⁴ facendosi carico in parte degli aspetti amministrativi, e pubblicandovi anche le sue ricerche riguardanti la *Storia della filosofia italiana dopo 1850*. Un progetto che si integrò a quello di Croce relativo *La letteratura della nuova Italia*. Accanto a ciò poi Gentile pubblicò in essa numerose recensioni di nuovi volumi di vario orientamento, dal positivismo al neo-kantismo, passando ovviamente anche per quelli, per questo lavoro più centrali, relativi il fenomeno *modernista*. La funzione delle recensioni tuttavia, così come dichiarato nel *Programma*, non era meramente pubblicitaria. Con esse *La Critica* non volle fare «*annunzi*» bensì «*discussioni*», e pertanto – affermò Croce in una lettera del 28 gennaio 1908 a Laterza, dal 1906 divenuto anche l'editore della rivista - «se un libro *non porta materia a discussioni*» la rivista non se ne poteva occupare.⁷⁵

2.2 Il successo della rivista

Il nuovo periodico bimestrale (suddiviso in tre sezioni: *Articoli*, *Rivista bibliografica* e *Varietà*) iniziò le sue pubblicazioni il 20 gennaio 1903 ed ebbe sin da subito un notevole successo, tanto da stupire lo stesso Croce.⁷⁶ Già sul finire del gennaio 1903 si contarono 73 abbonamenti che in soli quattro mesi raddoppiarono, passando a ben 151,⁷⁷ per divenire più di 600 alla fine del 1907. Il tutto contando su una tiratura media nel 1908 di 1300 copie.⁷⁸

L'accoglienza riservata a questa rivista, la cui pubblicazione continuò ininterrottamente fino al 1944, nel mondo culturale italiano fu delle

⁷⁴ Così ricordò Croce la decisione di apparire come lui solo come direttore, nonostante l'aiuto costante di Gentile: «[...] avrei voluto mettere nella copertina della rivista anche il suo nome come di direttore, se poi non avessimo insieme, ridendo, concluso che per due soli collaboratori due direttori sarebbero parsi troppi». (F. NICOLINI, *Il Croce minore*, p. 48).

⁷⁵ CL, I, p. 392.

⁷⁶ Cfr. CG, p. 156, 5 novembre 1903.

⁷⁷ Cfr. GC, III, pp. 90, 99, 25 gennaio ed aprile 1903.

⁷⁸ CG, p. 278, 9 gennaio 1908; CL, I, p. 469.

migliori. Furono soprattutto giovani filosofi impiegati nella scuola pubblica, i quali condividevano il problema della mancanza di una coltivata cultura filosofica in Italia, a rappresentare il maggiore “bacino d'utenza”.

Il filosofo cattolico Armando Carlini (1878-1959),⁷⁹ ad esempio, la definì «di grande aiuto» per il suo proprio spirito brancolante «fra tenebre e dubbi»,⁸⁰ mentre Guido De Ruggiero (1888-1948) la considerò «un Dio venuto a redimerci dalle mortificazioni della scuola», attesa «come bambini il dolce, dopo un pasto noioso ed interminabile».⁸¹ Ci fu poi anche chi come Felice Momigliano (1866-1924)⁸² dette un giudizio generale sull'opera svolta in Italia da Croce e Gentile. Scrivendo direttamente a quest'ultimo lo storico affermò:

[...] non dispero dell'avvenire del mio paese quando veggio due alte intelligenze come le vostre dare le migliori energie al rinnovamento spirituale della gioventù italiana. Della *Critica*, della Collana dei classici della filosofia, dei vostri libri si parlerà indubbiamente da chi farà la storia della cultura italiana del secolo XIX...perché *incipit vita nova*.⁸³

Non mancarono ovviamente anche reazioni sfavorevoli, come quella dell'intellettuale d'orientamento marxista Antonio Labriola (1843-1904).⁸⁴ Questi criticò il particolare indirizzo filosofico scelto dalla rivista. Ragionando infatti sul significato di una professione di fede idealista nel preciso contesto storico degli inizi del nuovo secolo, Labriola affermò in una lettera a Croce del 7 settembre 1903:

Quanto all'*Idealismo*, e sua cosiddetta rinascita etc... io veramente non ho avuto mai molta tenerezza per la lotta delle nomenclature, né in filosofia, né in politica...e nel caso attuale date le mie condizioni presenti [...] non mi riscaldo,

⁷⁹ Cfr. C. DEL BELLO, «Carlini Armando», DBI, XX (1977), 179-184.

⁸⁰ G. TURI, *Giovanni Gentile*, p. 104.

⁸¹ G. DE RUGGIERO, *Gli intermezzi polemici di B. Croce*, RDC, 30 dicembre 1913; R. DE FELICE, «De Ruggiero Guido», DBI, XXXIX (1991), pp. 249-258.

⁸² Cfr. A. TARQUINI, «Momigliano Felice», *ibidem*, LXXV (2011), pp. 486-490.

⁸³ G. TURI, *Giovanni Gentile*, p. 165.

⁸⁴ Cfr. S. MICCOLIS, «Labriola Antonio», DBI, XLII (2004), pp. 804-814.

né pro, né contra (dovrei veramente *contra*). Vedo però che in tutta Europa corre una *reazione* contro lo *storicismo*, il *positivismo*, il *Darwinismo*, l'*evoluzionismo* etc. etc. e a ciò si mescola lo spirito borghese decadente, il cattolicesimo rinato, e una feroce neoscolastica e neosofistica. Per tale contesto storico il cosiddetto *Idealismo* (la qual parola in genere è applicabile ad ogni filosofia) vuol dire l'antistorico, l'*antidivenire* etc. È un arresto dello spirito scientifico, è un regresso.⁸⁵

Anche da parte di quel «cattolicesimo rinato», come il docente della Regia Università di Roma lo definì, arrivò un chiaro interesse nei confronti de *La Critica*.

Alcune lettere del 1906 e 1907 inviate a Gentile da Salvatore Minocchi,⁸⁶ fondatore nel 1901 di *Studi Religiosi*, la rivista simbolo del risveglio della cultura cattolica in Italia,⁸⁷ dimostrano ad esempio come lo scambio dei due periodici avvenisse regolarmente già a partire dal 1906. A ciò poi si deve aggiungere che l'interesse di Minocchi verso il rinnovamento culturale portato avanti da Gentile e Croce non si limitasse alla sola rivista, ma si estendesse anche ad altri importanti progetti da questi ideati, come ad esempio quello già visto dei *Classici della filosofia moderna*, i cui volumi Minocchi avrebbe voluto diffonderli addirittura nei seminari cattolici.⁸⁸

A mostrare altrettanta attenzione nei confronti de *La Critica* fu anche Ernesto Buonaiuti, altra figura importante della *crisi modernista* in Italia. Tra le lettere che questi inviò a Gentile non può non risaltare all'attenzione una missiva del 29 novembre 1907.

Dopo aver risolto un disguido intercorso nello scambio con la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*,⁸⁹ della quale nel 1905 ne era diventato direttore, il sacerdote romano non solo si dichiarò «dietissimo di aver ripreso il cambio col pregevolissimo periodico cui Lei contribuisce così largamente», ma confessò addirittura di vedere anche «molti punti di

⁸⁵ A. LABRIOLA, *Lettere a Benedetto Croce*, pp. 366-367.

⁸⁶ Per un esame di questa corrispondenza inedita cfr. A. APRILE, *Le lettere inedite tra Salvatore Minocchi e Giovanni Gentile*.

⁸⁷ Cfr. I. BIAGIOLI, «*Studi Religiosi*» e il risveglio della cultura cattolica.

⁸⁸ CL, I, p. 142, ottobre 1905.

⁸⁹ Per uno studio della rivista cfr. R. CERRATO, *La "Rivista storico-critica delle scienze teologiche" e il progresso della ricerca contemporanea*.

contatto» nella «battaglia» che essi combattevano.⁹⁰ Con ciò Buonaiuti intendeva da un lato il rinnovamento del cattolicesimo, da lui in prima persona tentato in quegli anni, e dall'altro, con Gentile un risveglio filosofico in Italia.

2.3 Lo “stile” di Giovanni Gentile

Ciò che contraddistinse la rivista fu quindi un profilo ben netto e, si può ben dire, “battagliero”. Invece di essere «un bazar di curiosità senza firma» - per dirla con le parole di Renato Serra (1884-1915) - essa fu «una famiglia di spiriti ben definita». «Un solo fascicolo di essa» - continuò il critico letterario - «può parere pedantesco, arido, corto! Ma prendi tutte le annate: Croce e Gentile, Gentile e Croce. Quella è la loro forza. Sono loro. Son divenuti famigliari, amici di chi legge: ogni mese, sull'avvenimento, sul libro, sulla questione tu aspetti il loro sentimento».⁹¹

Al tempo stesso tuttavia questa caratteristica attirò su di sé anche molte polemiche, la maggior parte rivolte soprattutto a Gentile. Lo stile di scrittura da questi usato nei suoi interventi fu definito «feroce», «aspro» se non addirittura «violento».⁹² Le critiche ricevute tuttavia non contribuirono a modificare l'atteggiamento gentiliano. A Croce, che più volte invitò Gentile a trovare dei libri «di cui si possa dire del bene» così da stemperare gli animi, quest'ultimo gli rispose perentorio:

[...] se ci vogliono riguardosi e melliflui, verso questa gente, bisognerà pur dichiarar loro che non possiamo proprio contentarli. Né è possibile alla *Critica* non occuparsi di disvalori, poiché essi contano sul mercato come valori. Si rinunzierebbe a tre quarti del bene che la *Critica* deve fare. È giustissimo che dobbiamo cercare i libri di cui si possa fare elogio. Ma, state sicuro, che se dopo trenta recensioni benevole, ce ne sarà, come dovrà necessariamente essercene, una dura e tagliente, questa gente strillerà lo stesso, urtata ne' delicatissimi nervi. [...] io amo e so amare e voglio amare le anime buone, ma, appunto perciò, non intendo esser cortese e stringere la mano ai ciarlatani e gli imbroglianti. Guardino se diciamo spropositi; e ci lascino il nostro galateo.⁹³

⁹⁰ Sulla corrispondenza Buonaiuti-Gentile cfr. A. APRILE, *Il “vecchio Modernista” ed il “gentilissimo Professore”*.

⁹¹ R. SERRA, *Epistolario*, p. 310, Renato Serra a Luigi Ambrosini, marzo 1910.

⁹² G. AMENDOLA, *Carteggio 1897-1909*, p. 477. CG, p. 172.

⁹³ GC, III, pp. 205-206, febbraio 1905.

Insomma a Gentile, come egli stesso dichiarò sull'argomento in una lettera a Giovanni Papini (1881-1956), letterato d'orientamento cattolico e fondatore insieme a Giuseppe Prezzolini (1882-1982) della rivista *Il Leonardo*, anch'essa apparsa nel 1903, non interessava affatto essere «urbano». Quando scriveva non si proponeva «né la moderazione né la violenza», ma cercava solo di esprimere «sempre e di tutto quello che penso, come lo penso».⁹⁴

Il filosofo era quindi semplicemente convinto che un rafforzamento culturale del giovane Stato italiano passasse attraverso una discussione severa, senza timori e, soprattutto, genuinamente filosofica delle problematiche che esso affrontava e degli indirizzi culturali che lo muovevano al suo interno. I toni franchi e lo stile aggressivo verso avversari filosofici non era ricercato, ma risultava dal suo punto di vista necessario per sgombrare il campo da prospettive filosoficamente ritenute infruttuose.

⁹⁴ S. BASSI, *Immagini del Rinascimento*, p. 119, 20 luglio 1904.

CAPITOLO II

IL BARNABITA GIOVANNI SEMERIA E I LIMITI DELLA
RICERCA STORICO-CRITICA SUL CRISTIANESIMO

1. La figura e l'attività scientifica di Semeria al principio del XX secolo.

Giovanni Semeria, ligure di famiglia e di nascita, aveva studiato a Roma teologia e, nell'Università statale, lettere e filosofia in cui si era laureato. Era allora sui trentacinque anni e, noto anche come colto e garbato divulgatore di studi biblici e del Cristianesimo antico, era celebre in tutta Italia come maestro d'eloquenza dal pergamo. Predicava un po' da per tutto, e a Genova, regolarmente, nella chiesa dell'Immacolata in via Assarotti; alle sue prediche assisteva altrettanta folla quanta forse aveva assistito, a Parigi, a quelle di Lacordaire. Non alto di statura, membruto come il Cassio dantesco, con una testa massiccia su un collo tozzo, con una faccia larga e piena dalla mandibola possente e dalla fronte spaziosa, coi neri occhi pieni di luce e la nera capigliatura arruffata, faceva pensare (ci ho pensato più tardi, beninteso) al Balzac di Rodin, senza il cipiglio aggrottato. La voce, maschiamente baritonale, non sempre era intonata e, tendendo a una pronuncia esageratamente larga delle vocali, talvolta sonava sgradevole; ma sapeva modularla a proposito e trarne effetti sorprendenti. Il gesto era ampio, ma manteneva dignità e compostezza e non degenerava mai in pantomima istrionica.

Ma padre Semeria si faceva ascoltare con attenzione e con entusiasmo da un uditorio composto, oltre che di credenti convinti, anche di tiepidi e di scettici, non soltanto per il modo come parlava ma anche per quello che diceva. Al sermone di pura edificazione ed esortazione, intessuto di luoghi comuni, che la grande maggioranza degli oratori sacri soleva recitare, o piuttosto urlare, con enfasi convenzionale [...] aveva sostituito una sorta di conversazione (chiamarla conferenza sarebbe inesattamente irrispettoso) non priva certo di effetti oratorii ma tenuta in tono familiare e pacato; sopra tutto, le fonti a cui le sue prediche attingevano erano nuove o rinnovate: accanto ai testi sacri, che naturalmente non cessavano di costituire la trama del discorso, gli scrittori cristiani dei primi secoli e degli inni della Chiesa [...], perfino autori moderni e contemporanei erano citati e analizzati e sviluppati e adattati opportunamente al tema centrale. E pur nella varietà imposta dal calendario ecclesiastico ripeteva con insistenza un motivo essenziale: quello dell'attualità perpetua della dottrina della Chiesa, della sua validità permanente anche di fronte a situazioni mutevoli e ai problemi continuamente rinascenti del tempo presente, della sua capacità di adattarsi, senza rinnegamenti né alterazioni, alle esigenze del momento. Era, se non modernismo, un'esplicita e audace affermazione di modernità.

L'azione di padre Semeria, in quegli anni che segnano il più rigoglioso espandersi e irraggiare di una natura privilegiata, non si esauriva nell'oratoria. Favorito da una straordinaria prontezza di comprensione e facilità di assimilazione e da una singolare attitudine a semplificare e a esporre lucidamente e piacevolmente materie ardue e complesse, aiutato da una stupefacente forza di lavoro, animato da incontenibile zelo apostolico, diffondeva la troppo trascurata (almeno in Italia) cultura religiosa con scritti di seria e solida informazione e di forma gradevole; raccoglieva intorno a sé, nella

casa dei barnabiti nella salita di San Bartolomeo degli Armeni non lontana dall'Immacolata, gruppi di studenti ai quali impartiva un insegnamento catechistico molto differente da quelli soliti, e molto efficace: la Scuola di Religione Vittorino da Feltre, il cui nome ebbe allora risonanza nazionale.¹

Non si potrebbero scegliere parole più calzanti di quelle qui sopra riportate e tratte dall'autobiografia dell'orientalista Giorgio Levi Della Vida (1886-1967),² per descrivere la figura di Giovanni Semeria (1867-1931). Il “medaglione” evidenzia infatti le caratteristiche personali, apostoliche e scientifiche di questo barnabita che si affermò tra le figure più importanti del cattolicesimo italiano negli anni a cavallo tra il XIX ed XX secolo e che fu significativamente il primo in ordine di tempo cui Giovanni Gentile dedicò un saggio nel quadro del suo confronto con il fenomeno *modernista*.

Ma se i ricordi di Della Vida sono circoscritti per ragioni biografiche al “periodo genovese” di Semeria (1895-1912), che fu senza dubbio il più prolifico ed allo stesso tempo il più carico di difficoltà con le autorità ecclesiastiche, è da considerare come l'attività del barnabita prese l'avvio già in precedenza, negli anni del suo soggiorno romano (1880-1895),³ in diretta e fiduciosa adesione a quella oculata “modernizzazione” della Chiesa inaugurata da Leone XIII (1878-1903).⁴

1.1 La partecipazione alla *modernizzazione* della Chiesa

È noto che papa Giocacchino Pecci, pur condividendo in pieno i principi del cattolicesimo intransigente ereditati dal predecessore Pio IX (1846-1878), cercò di riallacciare tatticamente i ponti con la cultura del suo tempo, favorendo gli avanzamenti della scienza e gli interessi politico-sociali dei cattolici nei diversi contesti statuali.⁵ Solo tra le

¹ G. LEVI DELLA VIDA, *Fantasma ritrovati*, pp. 61-62.

² Cfr. B. SORAVIA, «Levi Della Vida Giorgio», DBI, LXIV (2005), pp. 807-811.

³ Per uno studio puntuale di questo periodo nella biografia intellettuale di Semeria cfr. L. FIORANI, *Il Semeria «romano»*, BS, XII (1995), pp. 7- 86.

⁴ G. VIAN, *Il modernismo*, p. 23.

⁵ Cfr. G. SPADOLINI, *Coscienza laica e coscienza cattolica*, pp. 89-110. Sempre sul pontificato leonino, cfr. G. Miccoli, *Ansie di restaurazione e spinte di rinnovamento*.

iniziative più significative di questo lungo pontificato sono da ricordare: l'enciclica *Aeterni Patris* (1879) che, come si vedrà più oltre, non fu tuttavia unanimemente ben accolta nel mondo cattolico; l'apertura nel 1881 dell'Archivio Segreto Vaticano, il quale divenne ben presto uno dei più importanti centri di ricerca storica a livello mondiale; l'impulso dato all'impegno sociale della Chiesa mediante l'enciclica *Rerum novarum* (1891);⁶ ed il rafforzamento della più grande organizzazione laica cattolica italiana, l'*Opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici*, atto questo che fu visto come un lievissimo superamento del *non expedit*.⁷

All'interno di quest'ampia azione socio-culturale cadde anche l'organizzazione del I° *Congresso italiano degli studiosi di scienze sociali* che si tenne a Genova nell'ottobre 1892. All'evento partecipò, proprio per esplicita volontà di Leone XIII, anche Giovanni Semeria, allora ben noto per la sua infaticabile attività, compresa tra l'impegno pastorale nei quartieri più poveri della Capitale, l'insegnamento presso lo studentato dei barnabiti e gli studi scientifici pubblicati sia per la *Società romana di Studi Biblici*,⁸ sia per la *Revue biblique* del domenicano Marie-Joseph Lagrange (1855-1938)⁹. Nella veste di relatore della *Commissione per la promozione degli studi sociali in Italia* il barnabita perorò al congresso genovese «la causa della scienza». Affinché «l'idea cristiana torni ad essere la prima forza motrice dei popoli,.... bisogna munir[la]» - egli affermò - «di tutto l'apparato della scienza».¹⁰ A motivo di questa sua profonda convinzione Semeria sostenne oltremodo due decisioni importanti che vennero prese al termine dei lavori: la fondazione, poi avvenuta l'anno seguente, della già menzionata *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliari* (l'organo della *Società cattolica italiana per gli studi scientifici*) e

⁶ Cfr. ASS, XXIII (1890-1891), pp. 641-670.

⁷ Per un'ampia ricostruzione storica cfr. A. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904)*.

⁸ Cfr. F. TURVASI, *Giovanni Genocchi*, pp. 52-77.

⁹ A. GENTILI, A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria (1900-1912)*, pp. 62-64; L. FIORANI, *Semeria «romano»*, BS, XII (1995), pp. 21-31, 38-40. Sul domenicano francese cfr. B. MONTAGNES, «Lagrange Marie-Joseph», DFC, pp. 374-375.

¹⁰ A. GENTILI, *Padre Giovanni Semeria nel 75° della morte*, BS, XXIII, (2006) p. 299.

l'istituzione di scuole e circoli scientifico-religiosi.¹¹ Se in realtà il contributo offerto dal barnabita alla *Rivista*, in qualità di redattore ordinario, fu in fin dei conti limitata, non essendo egli pienamente convinto della linea editoriale,¹² maggiore fu il suo attivarsi per le scuole di religione. Una di queste istituzioni, aventi la precisa finalità di un approfondimento ed una divulgazione del pensiero cristiano a livello universitario, egli la fondò, come appunto visto nel “medaglione” di Giorgio Levi Della Vida, a Genova nel novembre 1897.

Nel capoluogo ligure Semeria non vi andò certo per sua decisione, ma fu forzatamente trasferito dai suoi superiori a causa della fama fattasi a Roma di perseguire – gli scrisse Giuseppe Toniolo il 14 dicembre 1899 - «dottrine e metodi [...] ipercritici».¹³ Termini questi apparentemente vaghi, ma che allora in campo cattolico ortodosso descrivevano negativamente la ricerca di una comprensione della fede non in sintonia col pensiero teologico tradizionale di stampo tomista. E l'attività tanto pastorale quanto scientifica del barnabita era proiettata senza dubbio in questa direzione. Non si potrebbero scegliere parole migliori di quelle da lui stesso scritte a Mons. Geremia Bonomelli nel dicembre 1896 per descrivere la sua più ferma convinzione:

[...] le classi colte diventano tutte indifferenti perché si vuol coltivare la fede in formule vecchie, stantie, impossibili allo spirito moderno. Il mio animo si sdegna ogni dì più profondamente contro questi sistemi; mi pare una empietà questo voler dare carattere divino e dogmatico a opinioni teologiche e quindi umane, niente altro che umane. Non si vuole una sanzione ecclesiastica della scienza, ma ci vuole riconoscimento e rispetto della libertà onestà, della libertà

¹¹ Cfr. M. VAUSSARD, *Histoire de la démocratie chrétienne*, p. 223.

¹² Così commentò Semeria il 7 agosto 1894 al mons. Geremia Bonomelli l'iniziativa redazionale: «[...] non è ancora l'ideale del periodico serio, obiettivo, largo... quale ci vorrebbe per attirare a noi il laicato colto: ma è già qualcosa» (L. FIORANI, *Il Semeria «romano»*, BS, XII (1995), p. 33n)

¹³ A. GAMBASIN, *Origini caratteri finalità della Società Cattolica Italiana per gli studi scientifici*, p. 552. Sulle ragioni del trasferimento cfr. G. M. RIZZI, *Semeria e la sacra Scrittura*, in F. Lovinson (a cura di), *a 75 anni dalla morte del servo di Dio. P. Giovanni Semeria: una coscienza insoddisfatta*, (Atti del Convegno – Roma, 15 marzo 2007), BS, XXV (2007), p. 53.

che Cristo ci ha dato.¹⁴

La Scuola di Religione da lui fondata a Genova rispecchiò pienamente questa esigenza d'apertura cristiana al *nuovo*, al *moderno*. Se si passano in rassegna le “letture” settimanali che per essa il barnabita tenne per undici anni,¹⁵ non passa affatto inosservato come i corsi storico-dottrinali, suddivisi in lezioni dedicate alla storia della prima *era* cristiana e questioni teologico-filosofiche, si declinassero non solo secondo le problematiche metodologiche allora più recenti, ma trattassero anche i temi teoretici più significativi della riflessione filosofica europea degli inizi del XX secolo.¹⁶ Autori infatti spesso proposti e discussi furono (solo per citare quelli che in questo lavoro più avanti verranno trattati): il filosofo cattolico Maurice Blondel, l'oratoriano Lucien Laberthonnière, da Semeria conosciuti rispettivamente a Roma nel 1895 ed a Fribourg nel 1897 durante il IV Congresso scientifico internazionale dei cattolici,¹⁷ l'esegeta Alfred Loisy, il teologo George Tyrrell ed il cardinale John Henry Newman, sul quale incentrò la prolusione d'apertura dell'anno accademico 1901-1902.¹⁸ Come ben si esprime insomma lo storico dell'antichità Gaetano De Sanctis (1870-1957)¹⁹ in una lettera a Semeria del 1897, ciò che dava al tempo stesso «efficacia» alle parole e «novità» ai pensieri del barnabita era

¹⁴ C. BELLÒ, *Una lettera inedita di padre Semeria a mons. Bonomelli*, p. 165. Significativa su questo punto inoltre è la lettera che Semeria scrisse a Alfred Loisy il 25 dicembre 1895: «Da Roma propriamente non fui cacciato, avrei potuto rimanerci, ma senza *insegnamento teologico*. Ciò non per iniziativa dei miei superiori, ma per una manovra abilissimamente dissimulata dal di fuori. Caro Amico! Non possiamo più neanche essere martiri delle nostre idee oggi: Meno mal quando si era bruciati vivi – si moriva con gloria!...Questo per modo di dire...Quanta parte nella subdola manovra abbiamo avuto i Reverendi Padri non so e non mi sono curato di sapere. Certo servono ben mal la chiesa questi padri quando vogliono che la scienza cattolica diventi un monopolio e trattano la scienza in quel tal modo... Intellettualmente e come corpo sono fossilizzati, sono rimasti al Toledo, al Cornelio. È gente che vive di reddito sul passato. Gli è che l'umanità cammina e noi tenendo indietro il pensiero cattolico aumentiamo il dissidio tra la società e Cristo» (M. GUASCO, *Alfred Loisy in Italia*, p. 172).

¹⁵ Per un elenco delle lezioni cfr. A. GENTILI, A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria (1900-1912)*, FD, IV (1975), pp. 70-71n.

¹⁶ G. M. RIZZI, *Semeria e la Sacra scrittura*, F. Lovinson (a cura di), *a 75 anni dalla morte del servo di Dio. P. Giovanni Semeria: una coscienza insoddisfatta*, (Atti del Convegno – Roma, 15 marzo 2007), BS, XXV (2007), p. 53.

¹⁷ Cfr. A. GENTILI, *Spiritualità e rinnovamento culturale nel carteggio von Hügel-Semeria*, BS, V (1988), pp. 210-2012 e nota; R. MARLÉ, *Au cœur de la crise moderniste*, p. 20; M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, p. 63.

¹⁸ G. Semeria, *Il cardinale Newman*. La conoscenza di questi autori avvenne tramite la figura del barone Friedrich von Hügel (1852-1925) incontrato a Roma nel 1894. Sul rapporto di Semeria con quest'ultimo cfr. G. ZORZI, *Auf der Suche nach der verlorenen Katholizität*.

¹⁹ Cfr. P. TREVES, «De Sanctis Gaetano», DBI, XXXIX (1991), pp. 297-309.

la capacità di ben comprendere «la corrente intellettuale».²⁰

Tuttavia con l'elezione al soglio pontificio di Pio X questa comprensione del *moderno* divenne improvvisamente un'arma a doppio taglio. Se da un lato essa determinò il successo stesso della Scuola superiore, come anche dell'attività predicatoria presso il grande pubblico,²¹ tanto da far esclamare a Mons. Francesco Lanzoni (1862-1929)²² nel 1902 tra le pagine del quotidiano triestino *Il Piccolo* che quello di Semeria fosse «nome caro a tutti in Italia e fuori»,²³ o, l'anno successivo alla *Rivista d'Italia* che non v'era «forse persona colta d'Italia che non conosca, non fosse di nome, il p. Semeria».²⁴ Dall'altro lato negli ambienti ortodossi cattolici “l'interesse del barnabita per la scienza moderna” fu la causa di una sempre più crescente ostilità nei suoi confronti. Le dure polemiche di cui fu progressivamente investito divennero per la diocesi genovese un vero e proprio “caso”, a tal punto che nei giornali integralisti locali non si parlò più in alcuni casi di *modernismo*, bensì direttamente di *semerianesimo*.²⁵

²⁰ S. ACCAME, *Dal carteggio di Gaetano De Sanctis (1892-1919)*, p. 37. Nella sua autobiografia così De Sanctis ricordò il barnabita, conosciuto durante gli anni universitari: «[...] il massimo e, forse, il solo grande oratore italiano, dopo il quarantottesco padre Ventura [...]. Allora era veramente a tutti gli studenti d'esempio la sua fede fermissima, la sua larga dottrina, la molteplicità dei suoi interessi culturali e, soprattutto, il coraggio e l'ardore apostolico, da cui era animato» (G. DE SANCTIS, *Ricordi della mia vita*, p. 56).

²¹ Significative a questo riguardo sono le parole di un resoconto dell'inaugurazione dell'anno accademico 1905-1906 apparse sul settimanale *L'Avvenire* il 3 dicembre 1905: «Padre Semeria non poteva davvero e in modo migliore e con miglior lena iniziare il nono anno della sua Scuola Superiore di Religione. Giovedì scorso il salone Vittorino da Feltre presentava un aspetto direi quasi imponente, una folla di studiosi era accorsa più numerosa degli anni passati a rendere omaggio all'illustre maestro. V'erano professori e studenti di Università, commercianti, professionisti, ufficiali e soldati, nonché uno stuolo numerosissimo di giovani sacerdoti. Guardando con intimo senso di piacere quella folla varia che circondò al suo apparire l'oratore, pensavo a tante cose, al bisogno ognor più crescente di penetrare i misteri della fede cristiana, alla rinascita cui oggi assistiamo in una forma più spirituale di pensiero e di vita. E mi pareva di vedere in quella folla i condottieri futuri delle future battaglie. Allora, pensavo l'idea cristiana sarà scintilla generatrice di un fuoco che la società a venire tutta feconderà col suo calore». (AA. VV., *Le carte e gli uomini*, p. 191).

²² G. G. FAGIOLI VERCELLONE, «Lanzoni Francesco», *DBI*, LXIII (2004), pp. 685-688.

²³ F. LANZONI, *Scritti politici (1899-1929)*, p. 228

²⁴ F. M. PASANISI, *La crisi cattolica e l'abate Loisy*, p. 113

²⁵ Per un esame completo delle vicende che riguardarono il barnabita cfr. A. GENTILI, A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria (1900-1912)*, *FD*, IV (1975), pp. 54-216.

1.2 L'esilio

Tra le diverse accuse che gli vennero mosse ci fu in particolare quella di essere «un sostenitore fra noi di quella *apologetica della volontà* che in Francia proposero Blondel e Laberthonnière», scrisse il campione del neo-tomismo Guido Mattiussi SJ (1852-1925)²⁶ in una delle sei lettere aperte indirizzate a Semeria nel foglio genovese *Il Cattolico militante*, aggiungendo poi lapidario: «Ora in questo non possiamo accordarci; quello che [la suddetta apologetica, ndA] suppone di vero [...] fu sempre detto e noto; quello che ha di nuovo, è falso e contrario alla dottrina cattolica».²⁷

Con straordinaria celerità il «caso Semeria» varcò i confini locali ed attirò l'attenzione degli organi ecclesiastici centrali. Nella relazione che Emilio Parodi redasse al termine della sua Visita apostolica,²⁸ compiuta tra il 27 febbraio ed il 23 luglio 1905, il nome del barnabita risultò legato ai problemi riscontrati nella città ligure:

La predicazione a Genova non manca davvero – ma non è certo sempre quale dovrebbe essere, specialmente dacché molti giovani vorrebbero seguire il nuovo Metodo del Padre Semeria, Barnabita, uomo di singola coltura, di studii profondi, di ingegno robusto, di operosità straordinaria, del quale però debbo riferire ciò che ottimi ecclesiastici e santi religiosi mi vollero far notare a riguardo della sua predicazione. Si osserva che slancia principii che possono essere facilmente interpretati male – che mette fuori tante novità atte a far male il popolo – e mette in dubbio o vuol provare non vere tante cose, esponendone altre che contrastano colla direzione, collo spirito della Chiesa e offendono le pie orecchie. [Semeria ha] una spiccata tendenza a quella deplorabile ipercritica che porta a mettere tutto in dubbio e conduce ad un fatale razionalismo che pur troppo si fa strada nel clero giovane, facile ad innamorarsi delle novità.²⁹

Se davanti a questi “pericoli” il suggerimento che provenne dal prefetto della Congregazione del Concilio, card. Vincenzo Vannutelli

²⁶ C. M. FIORENTINO, «Mattiussi Guido», DBI, LXII (2008), pp. 329-331.

²⁷ A. GENTILI, A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria (1900-1912)*, FD, IV (1975), p. 86. Per la polemica Mattiussi-Semeria vedasi anche: M. MANGIAGALLI, *La “Rivista di Filosofia neo-scolastica” (1909-1959)*, vol. I, pp. 118-120; A. GENTILI, *All'origine della progettata «messa all'Indice» degli scritti semeriani: il carteggio Mattiussi-Colletti (1904-1922)*, BS, IV (1987), pp. 143-183.

²⁸ Per uno studio delle Visite apostoliche nelle diocesi italiane promosse da Pio X col decreto *Constat apud omnes* (1904) cfr. G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*.

²⁹ *Ibidem*, p. 507.

(1836-1930),³⁰ all'arcivescovo genovese Edoardo Pulciano (1852-1911) fu quello di «ad ogni modo frenare» lo «smagliante ingegno del P. Semeria»,³¹ ancora tre anni dopo le riunioni del Comitato di vigilanza “antimodernista” genovese attestarono la pericolosa attività di quest'ultimo. Pulciano stesso elencò infatti gli errori del barnabita:

1° La predicazione di P. Semeria non è affatto quella voluta dalla Chiesa [...]; ben poco attinge alla S. Scrittura, ai Padri, alla tradizione, ma piuttosto ad argomenti filosofici ed a scrittori profani ed anche eterodossi; 2° Gli errori gravissimi disseminati ne' suoi libri più o meno si dimostrano anche nella sua predicazione; 3° Mette in dubbio il valore delle prove dell'esistenza di Dio, il valore probativo dei miracoli, confonde l'ordine sovranaturale [sic] col naturale, per cui ingenera nella anime dei dubbi pericolosissimi [...].³²

Per far fronte a queste vere e proprie deviazioni dottrinali si attuarono, con l'avvallo diretto di Pio X,³³ due severissime contromisure: la chiusura della Scuola di Religione e divieto di predicare. Ma questo tuttavia non sembrò bastare. Nonostante la disponibilità di Semeria ad intraprendere un servizio d'aiuto insieme a don Luigi Orione (1872-1940)³⁴ in favore delle popolazioni del meridione d'Italia colpite dal violento terremoto calabro-siculo del 1908, e «seppellire» pertanto, egli scrisse direttamente a Pio X, «sotto le rovine del terremoto il mio cosiddetto modernismo»,³⁵ gli attacchi nei suoi confronti non si placarono. Anzi, essi raggiunsero l'acme al suo ritorno a Genova nel 1910. Pochi mesi dopo il suo rientro apparve infatti tra le pagine del quotidiano *L'Unità Cattolica* un secondo elenco, il primo era apparso già il 23 ottobre 1908 ad opera del sacerdote Alessandro Cavallanti (1879-1917),³⁶ di 88 proposizioni erronee tratte

³⁰ Cfr. M. DE CAMILLIS, «Vannutelli Vincenzo», EC, XII (1954), coll. 1027-1028.

³¹ G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, p. 511.

³² S. PAGANO, *Il «caso Semeria» nei documenti dell'Archivio Segreto Vaticano*, BS, VI (1989), p. 34.

³³ Ibidem, p. 35.

³⁴ Cfr. G. ZAMBARBIERI, «Orione Luigi», EC, IX (1952), coll. 351-352.

³⁵ A. GENTILI, A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria (1900-1912)*, FD, IV (1975), p. 139.

³⁶ Cfr. L. BEDESCHI, «Cavallanti Alessandro», DBI, XXII (1969), pp. 680-683.

dalle sue opere.³⁷ Ciò alimentò ancor di più la pressione dei gruppi cattolici ortodossi, ai quali riuscì addirittura in poco tempo a far allontanare il barnabita definitivamente dalla diocesi. Il 22 settembre 1912 Semeria dovette infatti lasciare il capoluogo ligure alla volta di Bruxelles, accompagnato dall'esplicito ammonimento di cambiare «l'indirizzo della sua mente».³⁸

Da questa nuova, obbligata, sede «il padre Semprevia», come lo chiamerà scherzosamente Agostino Gemelli,³⁹ non poté non avvertire con amarezza, poiché vissuto in prima persona, il cambiamento avvenuto nel seno della Chiesa di Roma. Dalle aperture di Leone XIII si era passati alle chiusure inquisitoriali di Pio X. Così egli stesso scrisse a questo riguardo il 17 novembre 1912 a Gaetano De Sanctis:

[...] Non ti dissimulo che ho traversato e traverso momenti assai penosi non di ribellione sciocca...e impulsiva ma di dubbi meditati. La piega assunta dalla nostra vecchia Chiesa romana mi pare sempre più poco cristiana (per non dire anticristiana) e poco moderna. Non assistiamo a un processo di involuzione? Pensa – dai nostri primi anni romani sotto Leone XIII a oggi – che precipizio! E molto conta sacrificarsi per puntellare questo vecchio edificio? Lo so, c'è il Cristianesimo che esso non invecchia, che ha ancora germi preziosi di vita morale per la nostra società. Ma il Cristianesimo non potrebbe vivere e meglio fuori di questo imperialismo cattolico? Lo so, tu ami l'imperialismo – ma io lo sopporto, e lo detesto. Non è il Cristianesimo, non è l'idealità eterna. Questi dubbi sono più amari dello stesso esiglio [sic], e l'esiglio è amaro perché li fa sorgere più tragici nell'animo. Studiare? Certo. Studio e studierò – ma cui bono? Pella Chiesa? Vedi come ci hanno limitato l'aria e la libertà.⁴⁰

³⁷ Per uno studio di questa specifica vicenda cfr. G. RINALDI, *Testo e contesto delle 88 proposizioni vaticane attribuite al Padre Semeria*, BS, XVI (1999), pp. 207-279.

³⁸ A. GENTILI, A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria (1900-1912)*, FD, IV (1975), p. 160, doc. 1013. In una lettera al pastore calvinista Paul Sabatier (1858-1928) del 15 settembre 1912 così Semeria comunicava la notizia: «Caro amico, ho una ben notizia da darvi. Il mio p. Generale, malgrado tutte le mie proteste, mi destina...cioè mi caccia da Genova a Bruxelles: nientedimeno. È un colpo terribile per me. [...] Ditemi se avete qualche conoscenza a Bruxelles e specialmente qualche conoscenza fidata. Ho bisogno di conoscere qualche persona veramente amica e seria se no crepo. Come tutto va a rotta di collo! Almeno da noi in Italia, religiosamente parlando» (cfr. R. CERRATO, *Enciclica e giuramento. Carteggio Semeria-Sabatier*, FD, V-VI (1976-1977), p. 438).

³⁹ M. MANGIAGALLI, *La "Rivista di Filosofia neo-scolastica" (1909-1959)*, vol. I, p. 121.

⁴⁰ S. ACCAME, *Dal carteggio di Gaetano De Sanctis (1892-1919)*, p. 61.

2. Giovanni Semeria tra le pagine de *La Critica* (1903)

Davanti al quadro fin qui tratteggiato non deve stupire se Giovanni Semeria, «une des personnalités marquantes de la vie religieuse et du renouveau culturel au sein du catholicisme italienne», come ben l'ha definito Émile Poulat,⁴¹ fu in tutta la prima annata della rivista *La Critica* l'unico autore cattolico recensito.⁴² Della sua produzione scientifica venne preso in considerazione il volume *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, edito a Roma nel 1902 presso la casa editrice pontificia Pustet e nel quale si pubblicavano le lezioni tenute alla Scuola Superiore di Religione nell'anno accademico 1899-1900.⁴³ A stimolare la trattazione dell'opera nella novella rivista napoletana fu, in un certo qual modo, lo stesso barnabita. Fu egli stesso ad inviare personalmente una copia a Benedetto Croce nel dicembre 1902, e questi prontamente affidò l'incarico di redigere una recensione a Giovanni Gentile.⁴⁴

Nonostante questo collegamento diretto con la redazione de *La Critica*, di cui solo la corrispondenza Croce-Gentile rende testimonianza,⁴⁵ è doveroso rilevare che Semeria in verità non riservò, almeno privatamente, un benevolo giudizio tanto verso Croce e Gentile, quanto soprattutto verso l'indirizzo filosofico da essi propagato. In un appunto delle sue memorie datato 11 settembre 1908 egli scrisse con quell'efficacia che lo contraddistinse queste parole:

[...] Mi viene fatto oggi di scolpire abbastanza efficacemente l'attitudine Croce-Gentile di fronte al problema religioso. Il pericolo vero alla religione, e in ispecie al cattolicesimo di qualunque forma, è lì; in questo pensiero che afferma di bastare a sé e a tutto l'uomo individuo e sociale. Ma è anche ridicola questa gente che dopo aver glorificato così il Signor Pensiero e la Signora Filosofia,

⁴¹ E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, p. 250.

⁴² M. MANGIAGALLI, *La "Rivista di Filosofia neo-scolastica" (1909-1959)*, p. 121.

⁴³ A. GENTILI, A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria (1900-1912)*, FD, IV (1975), p. 72. L'opera fu tradotta nel 1906 anche in francese grazie all'interessamento del vescovo di Tarentaise Mons. Lucien Lacroix (1855-1922) (J.-O. BOUDON, «Lacroix Lucien-Léon», DFC, pp. 369-370), il cosiddetto *vescovo dei modernisti*, il quale ne scrisse anche la *Prefazione*. Cfr. M. GUASCO, *Lacroix, Semeria, Fogazzaro. Momenti di un'amicizia*, FD, XIII (1984), pp. 196, 207-208.

⁴⁴ Cfr. CG, p. 135.

⁴⁵ Presso l'archivio personale Benedetto Croce, pur essendovi conservate in totale otto missive di Semeria, non c'è purtroppo ulteriore traccia di quest'invio. I documenti conservati coprono infatti gli anni 1910-1928. Nell'archivio Giovanni Gentile invece sono conservate del barnabita tre lettere manoscritte relative il periodo 1918-1929.

modestamente identifica il Signor Pensiero col suo Signor Io. Croce di atteggiamento Pontefice e Gentile è il suo Segretario.⁴⁶

Nell'appuntare queste righe il padre barnabita probabilmente tenne presente non solo il generale atteggiamento dei due intellettuali verso il *modernismo*, ma forse anche le precise critiche che gli giunsero proprio nella recensione al suo volume. Quest'ultima completata nell'aprile 1903 non toccò infatti, come già Gentile stesso annunciò a Croce nell'inviare il manoscritto, «i particolari» dell'opera,⁴⁷ ma sviluppò maggiormente un tema più generale, ma non certo secondario rispetto a quelli che erano gli obiettivi culturali e teologici del barnabita: il rapporto scienza e fede implicato dagli studi storico-critici relativi al cristianesimo.

Il preciso taglio dato da Gentile alla recensione per *La Critica* si rifletté pienamente anche nel titolo scelto per la riedizione dello scritto nella veste di capitolo d'apertura del volume *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*. Esso fu infatti intitolato: *Cattolicesimo e Storia nei libri del Semeria*.

2.1 *Fides et scientia osculatae sunt*

Giovanni Gentile volle prima di tutto riconoscere, e celebrare, il ruolo che Giovanni Semeria si era ritagliato all'interno del cattolicesimo italiano. Egli era un «valente oratore sacro e geniale conferenziere, ma anche dotto ricercatore storico».⁴⁸ «In lui», ammise enfaticamente Gentile, «si direbbe che il vecchio cattolicesimo ringiovanisca. [...] Dalle finestre spalancate pare che grandi ventate d'aria fresca entrino con la parola del Semeria nel chiuso mefitico della tradizione cattolica, rendendo ancora abitabile, anzi amabile e gradito quel luogo, a cui i polmoni non resistevano più».⁴⁹

Dimostrazione delle spinte rinnovatrici provenienti dagli studi del barnabita erano le pagine stesse delle sue opere. Tra queste *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva* e *Il primo sangue cristiano*, altra opera

⁴⁶ G. SEMERIA, *Anni terribili*, pp. 248-249.

⁴⁷ GC, II, p. 101.

⁴⁸ Ivi.

⁴⁹ G. GENTILE, *Il modernismo*, pp. 6-7.

precedentemente edita nel 1901, risultavano essere le più significative. In cosa precisamente constasse la freschezza intellettuale di questi due volumi Gentile lo espose riportandone per i suoi lettori ampi stralci.

Nella *Prefazione* al volume del 1901 Semeria presentava innanzitutto il suo lavoro quale frutto dello «spirito di fede insieme e di critica», nonché del «desiderio sincero di non venire mai meno alle esigenze più severe del metodo scientifico e di giovare sempre alla morale, alla cristiana edificazione». ⁵⁰ Con coscienza il barnabita riconosceva tuttavia come «il solo enunciare un tale programma», di unione di fede e critica, poteva destare facilmente «l'ilarità degli uni e il sospetto degli altri». Ovvero rispettivamente degli scienziati e delle «anime pie». I primi, posta l'«intonazione *pia* del libro», - spiegava - diffideranno «*a priori* del suo carattere *scientifico*, se pur non l'escluderanno addirittura impossibile»; mentre le seconde «ammetteranno senza difficoltà il carattere *scientifico* del libro [...] ma avranno i loro dubbi sui risultati *edificanti* di esso». ⁵¹

Di fronte a tali ormai abusate difficoltà era preferibile a giudizio del barnabita semplicemente tacere. Lungi dal «polemizzare [...] con gli uni e cogli altri», dimostrando «che la critica non esclude la fede» o che viceversa «la fede non rende impossibile la critica», o peggio sostenere che per l'edificazione sia «necessario venerar delle leggende, ripetere sempre le stesse cose», insomma «rimanere in una beata superficialità», Semeria prediligeva il «non dir nulla». ⁵² Egli piuttosto si augurava una lettura della sua opera «senza prevenzioni», chiarendo che «se non sono stato sempre abbastanza preciso né abbastanza profondo, non è perché sono credente, ma perché sono ignorante – e se non sono riuscito sempre così nobile, così caldo d'affetto come avrei voluto, non è perché sono critico, ma perché sono cattivo, o, via, non abbastanza buono». ⁵³

Fatte queste premesse Semeria sentiva doveroso spiegare il motivo scatenante del tentativo d'unire scienza e fede. Esso si generava dall'«aspra battaglia» portata avanti dalla prima nei confronti della

⁵⁰ G. SEMERIA, *Il primo sangue cristiano*, p. VII.

⁵¹ *Ivi*.

⁵² *Ibidem*, p. VIII.

⁵³ *Ivi*.

seconda. «C'è tutta una serie nuova di difficoltà, di problemi, di dubbi, tutta una nuova nomenclatura», egli esclamava, riconoscendo immediatamente la scarsità di «libri che si oppongono, efficacemente, a tutto questo». Insomma v'era vivo desiderio di contribuire ad una «buona apologia del Cristianesimo», fornendo «sode confutazioni degli errori moderni». ⁵⁴

Se nel volume *Il primo sangue cristiano* l'attenzione semeriana era quindi posta sulla funzione, per così dire, difensiva della fede davanti alle sfide della scienza moderna, nella nuova opera *Dogma, gerarchia e culto* l'unione di esse guadagnava un ulteriore piano: mediante la cultura moderna, e precisamente «il metodo storico-critico», a parere di Semeria, «si giovava la stessa fede». ⁵⁵ Attraverso i nuovi strumenti offerti dalla scienza moderna si poteva cioè purificare la fede. «Così come si libera un organismo sano da quegli organismi parassitari che gli nascono dentro e intorno», mediante la scienza si aveva la possibilità di distinguere «il tradizionalismo storico», inteso come *culto* sano della tradizione, dal semplice «rispetto» per essa. Era possibile distinguere insomma «la tradizione veramente e strettamente ecclesiastica», la quale è «coscienza dei dogmi rivelati, che Dio mantiene nella sua Chiesa perennemente viva e feconda», dalla tradizione storica. Quest'ultima, pur trattando «anche di fatti di storia ecclesiastica», era cosa «radicalmente diversa» dalla prima. Essa era, precisava senza timore Semeria, «ricordo di un fatto abbandonato alle umane generazioni - a queste generazioni umane, le quali pur troppo non ricordano solo, ma anche inventano, non solo trasmettono, con scrupolosa fedeltà, il ricevuto ricordo, ma lo abbelliscono, lo deformano, lo ingrandiscono, lo attenuano, quasi senza accorgersi». Pertanto: «Volere per questa tradizione *storica* una parte qualsiasi di quei sentimenti che in noi suscita la tradizione *ecclesiastica* è uno snaturare quella, e snaturarla in un senso divino: è farne un idolo». ⁵⁶

L'unione di scienza e di fede era in definitiva quindi tutto a vantaggio

⁵⁴ Ibidem, pp. VIII-IX.

⁵⁵ ID., *Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva*, p. 169.

⁵⁶ Ivi.

della seconda. Passata al vaglio «di una buona e severa critica storica»,⁵⁷ quest'ultima veniva sfrondata da quelle stratificazioni che, pur legatesi ad essa ed ammesse per tradizione con essa, non le appartenevano sul piano dogmatico. Ed il Vangelo in particolare «da questa prova di fuoco della critica moderna» usciva, aggiungeva il barnabita, «non solo incolume, - sarebbe ancora troppo poco, - ma più solido e più bello», poiché «grazie all'immenso lavoro filologico, critico, fatto intorno, si può dire, ad ogni sua parola, lo intendiamo assai meglio».⁵⁸

Tutto ciò conduceva ad avviso di Semeria ad un'importante conclusione teorica, e cioè che scienza e fede lungi dall'essere l'una il contrario dell'altra, erano in perfetta e profonda armonia, come lo erano l'umano ed il divino, la civiltà e la religione.⁵⁹ Il barnabita esclamava infatti:

Dinanzi a questo spettacolo d'un libro che i perseveranti, ostili o certo indipendenti, sottilissimi studi d'un secolo rendono più sicuro e più chiaro, l'animo, amici miei, ci riconcilia a quelle due idealità della fede e della scienza, che possono bene qualche volta sembrare ostili fra loro, ma che noi sentiamo a noi medesimi necessarie – necessaria la scienza all'intelletto, la fede alla vita.⁶⁰

Si poteva insomma sostenere fiduciosi che non solo, secondo le parole del filosofo Francis Bacon, «poca scienza allontana da Dio, molta e severa riconduce a Lui».⁶¹ Ma anche che «*fides et scientia osculatae sunt*».⁶²

2.2 Un dilemma teoretico

Giovanni Gentile riconobbe come Semeria in fin dei conti, ed era questa la *modernità* del suo pensiero, esponesse senza timore una piena fiducia

⁵⁷ Ibidem, p. 123.

⁵⁸ Ibidem, p. 408.

⁵⁹ Ibidem, p. 409.

⁶⁰ Ibidem, pp. 408-409.

⁶¹ Ivi.

⁶² Ivi.

nei «risultati della critica storica spassionata».⁶³ L'interrogativo che egli si pose nel prosieguo della sua recensione fu però se la tesi con forza esposta di una conciliazione tra fede e scienza potesse essere realmente sostenuta così come il padre barnabita l'annunciava. O se piuttosto essa significava, sul piano logico, l'impossibile fusione di due procedimenti della conoscenza diametralmente opposti tra loro. Gentile protese con convinzione per quest'ultima tesi.

La ricerca storica a suo avviso, come l'intera scienza moderna, partiva da un presupposto metodologico ben chiaro: essa procedeva senza conoscere preventivamente i suoi risultati. Ciò comportava pertanto che non si poteva certo sapere «a priori» se essi, una volta raggiunti, avrebbero coinciso con una «data tradizione». Presumere infatti di conoscerli «anticipatamente» significava annullare la funzione stessa della ricerca.⁶⁴

Sulla base di questa metodologia della ricerca scientifica la tanto brandita conciliazione fede-scienza spalancava al suo fondo le porte a un «dilemma semplicissimo» che forse, obiettò Gentile, non si era «mai presentato all'ottimo Semeria», o se gli si era presentato, egli non l'aveva trattato con «tutta l'importanza» necessaria.⁶⁵ Esso poteva essere formulato nel modo seguente:

Si tratta di sapere se $A=B$. Lo storico non lo sa; ma il domma l'ha già stabilito, ed il credente perciò lo sa. Di qui l'alternativa senza uscita: o si fa la ricerca storica, e non si sa nulla dell'uguaglianza $A=B$; vale a dire s'abbandona, e non solo a parole, ma proprio di fatto il domma; o si tien fermo al domma, e la storia non ha ragione d'essere; e non ha ragion d'essere per davvero; cioè non si fa. Il credente non cerca insomma; e chi cerca non crede, o ha da credere; e se crede, non cerca veramente; e la profondità e la saldezza della fede è in ragione inversa della sincerità dell'indagine storica.⁶⁶

L'argomentazione qui presentata ruotava intorno, è evidente, non solo alla metodologia di due discipline, ma anche, più in profondità, a due

⁶³ G. Gentile, *Il modernismo*, p. 6.

⁶⁴ G. GENTILE., *Il modernismo*, p. 8.

⁶⁵ Ivi.

⁶⁶ Ibidem, p. 9.

modi differenti di concepire la verità.

La fede infatti, intesa come credenza del contenuto dogmatico e pertanto di ciò che etimologicamente è *ritenuto vero*, presupponeva, affermò Gentile qualche pagina più avanti, «l'immediatezza» al pensiero, ovvero il semplice riconoscimento di esso come necessario e assoluto. Mentre la scienza metteva capo ad una verità, altrettanto necessaria e assoluta, ma «dimostrativa», ovvero ancora tutta da affermarsi nel cammino stesso della sua conoscenza, e quindi non già preliminarmente presupposta. Da ciò risultava impossibile che queste due modi di concepire la verità potessero coesistere nel medesimo spirito, nel medesimo pensiero. «[...] Come è possibile che uno stesso spirito sappia e non sappia?» - si domandò Gentile - «Sappia da credente, e ignori da storico? Com'è possibile, in una parola, che ci sia uno storico apologista, anzi uno storico cattolico. La libertà dello spirito presupposta dalla storia, come dalla filosofia è perciò inconciliabile col cattolicesimo».⁶⁷

In virtù di questa distanza gnoseologica per Gentile sarebbe dovuto apparire chiaro a Semeria pertanto come fosse tutt'altro che possibile annunciare che *«fides et scientia osculatae sunt*, perché, bisogna esser sinceri» - continuò il filosofo - «questo bacio la scienza non lo darà mai alla fede, essendo questa la sua mortale nemica». In altre parole, «non si può pensare scientificamente senza cessar di credere, e viceversa».⁶⁸

Tutto ciò non implicava affatto però che per ricerca storica si dovesse intendere quella che riproducesse la realtà oggettivamente, quasi fosse uno «uno specchio», del tutto priva di precognizioni. Ogni produzione spirituale era inevitabilmente contrassegnata dalle caratteristiche dategli dal soggetto conoscente. Ma tra la soggettività del pensiero «di cui lo storico non può spogliarsi, alla soggettività dello storico cattolico, che per conto suo, sa anticipatamente quali saranno caso per caso i risultati della sua ricerca» v'era per Gentile un abisso. Insomma lo storico, egli puntualizzò ancora, «non può essere né cattolico, né protestante, né cristiano, né ebreo, né maomettano: dev'essere storico; ossia non deve tenere nessuna tesi per vera, prima che gli venga attestata criticamente

⁶⁷ Ibidem, p. 10.

⁶⁸ Ibidem, p. 11.

dai documenti; e deve quindi trovarsi in una condizione di spirito, ch     la negazione reale di ogni fede predeterminata e immutabile». ⁶⁹

Quello che espresse quindi Giovanni Gentile nella sua analisi non fu un semplicistico discorso anticattolico, farcito di una sostanziale sottovalutazione della reale possibilit   d'ammodernamento del cattolicesimo. Anzi, esplicitamente egli lod   Giovanni Semeria, nonch   «tutti i cattolici» che tendevano a ravvivare in generale «la vecchia religione al contatto della scienza moderna». ⁷⁰ A suo avviso per   questo ammodernamento produceva delle conseguenze inaspettate: o la distruzione del contenuto dogmatico della fede a favore della scienza, quest'ultima intesa ovviamente non in termini positivistici, ma come «piena libert   dello spirito», regno della verit   che si rivela a quest'ultimo; ⁷¹ oppure dall'altro lato, una costante oscillazione tra le esigenze scientifiche e le esigenze della fede.

Naturalmente dal suo punto di vista Gentile ritenne logicamente naturale la prima conseguenza, poich   egli afferm  , con chiara eco hegeliana, che «ogni forma positiva di religione   bozzolo destinato a rompersi perch   la farfalla del pensiero scientifico dispieghi il suo volo». ⁷² Mentre il persistere nel voler essere al tempo stesso credenti e critici, non poteva che portare ad un «*modus vivendi* di sua natura provvisorio», risolvendosi «o nella negazione della scienza (nel misticismo), o nella negazione della fede (nel razionalismo)». ⁷³

La tanto enfatica e suggestiva conciliazione tra scienza e fede non poteva, se non a parole, essere quindi realizzata. Ed appena la si tentava, essa stessa conduceva a tenere insieme «tendenze opposte e tra loro cozzanti». Negli scritti di Giovanni Semeria infatti, concluse Gentile, si evinceva chiaramente come dalla fede egli fosse «trascinato nolente a vedere talvolta nei documenti pi   di quello che chi non abbia il dono

⁶⁹ Ibidem, pp. 11-12

⁷⁰ Ibidem, pp. 12, 18.

⁷¹ Ibidem, p. 18.

⁷² Ibidem, pp. 17-18.

⁷³ Ibidem, p. 12.

della sua fede non sa vedervi», e dalla scienza condotto inesorabilmente a «umanizzare il divino, a spiegare il trascendente, a rendere razionale il sovranazionale». ⁷⁴

Il *dilemma* che il filosofo di Castelvetro oppose a Giovanni Semeria in quel 1903 fu quindi un vero e proprio *aut aut* tra credere e fare ricerca storica, tra scienza e fede. Benché formulato in termini un po' «paradossali e semplicistici», esso – ha riconosciuto Piero Scoppola – aveva tuttavia una profonda logica interna che, se valutata attentamente, non risultava alla fine così erronea. Lo stesso Scoppola infatti l'ha riformulata, al di fuori dalla forte concettualità idealista di Gentile, con le seguenti parole: «[...] fino a che punto il credente che assuma a oggetto della sua ricerca storica temi e argomenti che sono anche materia di fede o almeno supposti logici della fede potrà muoversi liberamente nel suo lavoro scientifico?». ⁷⁵

Se si mette in collegamento questa domanda con le altre questioni che si svilupparono sempre durante la *crisi modernista*, soprattutto in seguito alle opere di Alfred Loisy ed alla sua invece opposta tesi che fede e scienza, lungi dall'essere conciliabili, dovessero essere tenute strettamente separate (con tutte le conseguenze dottrinali che ciò comportava e che Maurice Blondel ben colse), appare chiaro come questo *aut aut* gentiliano acquisti notevole valore. Esso rilevava nolente o volente il piano ultimo, al quale le discussioni di un rinnovamento del cattolicesimo dovevano a suo personale giudizio obbligatoriamente giungere. Se non si risolveva concettualmente il *nodo scorsoio* rappresentato dalla tensione scienza e fede, difficile era poi ragionare sull'efficacia e reale praticabilità delle proposte di ammodernamento. Quindi, si può già anticipare quanto si vedrà per esteso e meglio nei capitoli che seguono, il fenomeno *modernista* secondo Giovanni Gentile fu essenzialmente un problema non pratico ma teoretico da comprendersi nel rapporto scienza/fede, religione/filosofia, al fondo dei singoli problemi teologici.

⁷⁴ Ivi.

⁷⁵ P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, p. 91.

CAPITOLO III

IL DOGMATISMO MORALE DELL'ORATORIANO LUCIEN LABERTHONNIÈRE. TRA RIFIUTO DELLA NEO-SCOLASTICA ED ADESIONE ALLA FILOSOFIA MODERNA.

1. La promozione del tomismo

1.1 L'enciclica *Aeterni Patris*

Nel capitolo precedente si è già fuggacemente accennato, parlando del pontificato di Leone XIII, all'enciclica *Aeterni Patris*. Questa, emanata il 4 agosto 1879, influenzò in maniera determinante, insieme al I. Concilio Vaticano (1869-1870) e le sue due costituzioni dogmatiche, *Dei Filius* e *Pastor Aeternus* relative rispettivamente il rapporto fede e ragione e l'infallibilità papale,¹ la cultura cattolica romana a cavallo tra il XIX e XX secolo.

Partendo dal ribadimento del compito dei «Pastori supremi della Chiesa» di «far progredire con tutti i mezzi la vera scienza»,² ma al contempo vigilare che tutte le umane discipline fossero insegnate a «norma della fede cattolica», l'enciclica leonina rammentava il ruolo centrale della filosofia.³ Il modo di condurre gli studi di questa disciplina doveva «corrispondere convenientemente al bene della fede ed alla stessa dignità delle scienze umane», ed opporsi al tempo stesso all'«acerbità dei nostri tempi». ⁴ Lungi dall'attribuire «alla filosofia umana tanta forza e tanta autorità», l'enciclica ricordava però il contributo che «il retto uso» di essa poteva dare nel «riconduurre i popoli alla fede ed alla salute». ⁵ Da un

¹ Per un accurato esame storico-teologico del Concilio cfr. K. SCHATZ, *Vaticanum I. 1869-1870*.

² U. BELLOCCHI, (a cura di), *Tutte le encicliche*, volume V, p. 52.

³ *Ibidem*, p. 54.

⁴ *Ivi*.

⁵ *Ivi*.

lato essa dava alla «sacra Teologia [...] natura, forma e carattere di vera scienza», e dall'altro difendeva le «verità divine rivelate». ⁶ *Conditio sine qua non* tuttavia di questo importantissimo ruolo affidato alla filosofia era l'abbracciare una dottrina conforme alla verità cattolica. L'enciclica rivolgeva pertanto lo sguardo alla storia di questa disciplina per indicare una pensiero degno di cotanto scopo. La direzione verso la quale si doveva guardare era quella dei «Primi Padri e Dottori della Chiesa». ⁷ Tra quest'ultimi, nel periodo medioevale, tra coloro che venivano generalmente ricordati con il nome di Scolastici, emergeva «come duce e maestro S. Tommaso d'Aquino», ⁸ del quale il documento pontificio, oltre a ricordarne le virtù umane, ne celebrava quelle scientifiche. Non vi era stato infatti «settore della filosofia» da lui non «acutamente e solidamente trattato»: dalle «leggi della dialettica», a Dio; dalle «sostanze incorporee» all'uomo e alle «altre cose sensibili», passando per «gli atti umani» e i «loro principi». ⁹ Non era un caso pertanto che, ricordava l'enciclica, allo studio degli «immortali volumi di Tommaso» si erano dedicati non solo «uomini dottissimi e celebratissimi per dottrina teologica e filosofica», ma anche i «fondatori e legislatori degli Ordini religiosi». Per la cura di tale somma sapienza si erano poi fondate Accademie e Scuole, ed essa era stata addirittura anche la fonte per «i Romani Pontefici» di «consigli, ragioni, sentenze». ¹⁰

Per tutti questi motivi – così ancora il documento – la decisione di «non pochi cultori delle scienze filosofiche» di restaurare «con profitto la filosofia», facendo rivivere il «primitivo splendore» della dottrina di S. Tommaso d'Aquino, non poteva che ricevere lodi e sostegno. ¹¹ Il contributo che essa poteva con certezza dare era molteplice. Tramite essa si forniva ai «giovani», ed in particolare a quelli che «crescono sperando

⁶ Ibidem, p. 56.

⁷ Ibidem, p. 59.

⁸ Ibidem, p. 62.

⁹ Ibidem, p. 63.

¹⁰ Ibidem, pp. 63-64.

¹¹ Ibidem, p. 66.

nella Chiesa», una «dottrina sostanziosa e robusta» affinché sapessero «tempestivamente e sapientemente [...] trattare la causa della religione». Di seguito a questo poi anche la «società familiare e quella civile», messe in pericolo da «perverse ed esiziali dottrine», sarebbero state più «tranquille e sicure» con una «dottrina più sana e più conforme al magistero della Chiesa». Dall'insegnamento di Tommaso d'Aquino si sarebbero infatti tratti principi circa «la divina origine di ogni autorità, circa le leggi e la forza, circa la paterna e giusta sovranità dei Principi, circa l'obbedienza dovuta ai più alti poteri, circa la mutua carità fra gli uomini». Ed ancora, anche le «scienze fisiche che al presente sono in gran pregio» sarebbero state avvalorate. Allo studio di esse non era sufficiente la «sola osservazione dei fatti e la sola considerazione della natura», ma «sollevarsi più alto e operare con solerzia per conoscere la natura delle cose, per investigare le leggi a cui obbediscono ed i principi dai quali nascono il loro ordine, l'unità nella varietà e la mutua affinità nella diversità». ¹² Veniva insomma, in ultimo, esortato «a rimettere in uso la sacra dottrina di San Tommaso e a propagarla il più largamente possibile, a tutela e ad onore della fede cattolica, per il bene della società, e ad incremento di tutte le scienze». ¹³

1.2 Il movimento neo-scolastico

Questo richiamo ufficiale del Magistero ad una precisa filosofia capace, era questo l'assunto di fondo, meglio di altri sistemi di esprimere la dottrina cattolica, *ufficializzò* la nascita del movimento neo-scolastico, ¹⁴ o noto anche col termine di neo-tomismo, in quanto l'enciclica presentava quest'ultimo come apice e grado sommo della scolastica. ¹⁵

Se l'enciclica di per se stessa esortò il doveroso studio da dedicarsi alla filosofia tomista, altri furono gli atti che ad essa seguirono sul piano

¹² Ibidem, pp. 66-67.

¹³ Ibidem, p. 67.

¹⁴ Sullo sviluppo del tomismo prima dell'enciclica cfr. P. A. WALZ, *Sguardo sul movimento tomista in Europa nel secolo XIX fino all'enciclica Aeterni Patris*; E. CORETH, *Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie*.

¹⁵ K. SCHATZ, *Kirchengeschichte der Neuzeit*, p. 97. Per una esame del termine cfr. H. M. SCHMIMINGER, *»Scholastik« und »Neuscholastik«.- Geschichte zweier Begriffe*.

pratico. Nello stesso 1879 fu emanata la lettera pontificia *Jampridem considerando* relativa la riorganizzazione dell'Accademia Romana di S. Tommaso;¹⁶ il 18 gennaio 1880, il *motu proprio Placere Nobis* avviò una nuova edizione critica delle opere dell'Angelico;¹⁷ ed il 4 agosto 1880 il breve *Cum hoc sit*,¹⁸ dichiarò S. Tommaso patrono delle scuole cattoliche.

Questo preciso indirizzo filosofico ebbe anche un suo proprio centro d'eccellenza che si organizzò intorno alla figura del poi cardinale (fu creato nel 1907) Désiré Mercier (1851-1926).¹⁹ Questi nell'agosto 1882 fu nominato professore dell'Università cattolica di Lovanio con l'incarico di tenervi il *Cours de haute philosophie de saint Thomas*. Suo obiettivo era quello di rivedere la dottrina tomista alla luce delle esigenze del pensiero moderno, tralasciando però il tono «agiografico e celebrativo» a favore di uno studio critico.²⁰ Il successo del corso, tenuto significativamente in francese e non in latino, si lascia comprendere anche dalla rapida istituzionalizzazione di questa tipologia di studi. Nel 1888 venne fondata la *Société philosophique de Louvain* e l'8 novembre dell'anno successivo Mercier fu eletto, con l'approvazione di Leone XIII, presidente di un istituto superiore di filosofia da organizzarsi all'interno della medesima Università.

Caratteristica principale di questo istituto, inauguratosi il 2 dicembre 1894, fu quella non solo d'incentivare lo studio storico-filosofico del pensiero tomista, ma anche di mettere quest'ultimo in serrato confronto con le scienze sperimentali, come la chimica, biologia e psicologia. Il tutto avvalendosi di giovani professori quali ad esempio: Armand Thiéry (1868-1955), Simon Deploige (1868-1927) e, importante per lo sviluppo della nostra analisi, Maurice De Wulf (1867-1947).²¹

¹⁶ U. BELLOCCHI, (a cura di), *Tutte le encicliche*, volume V, pp. 70-73.

¹⁷ Ibidem, pp. 74-75.

¹⁸ Ibidem, pp. 93-95.

¹⁹ Cfr. R. BOUDENS., *Two cardinals. John Henry Newman, Désiré Joseph Mercier*, pp. 175-353.

²⁰ M. MANGIAGALLI, *La "Rivista di Filosofia neo-scolastica" (1909-1959)*, p. 25.

²¹ Per una dettagliata ricostruzione storica dell'Istituto di Lovanio cfr. L. DE RAEYMAEKER, *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*; G. VAN RIET, *Kardinal Désiré Mercier (1851-1926) und das philosophische Institut in Löwen*; T. DE LEEUW, *Neo-Thomism and the Education of a Catholic Elite in Louvain, 1880-1914*.

2. Intorno la filosofia neo-scolastica: la polemica Gentile-De Wulf

2.1 La recensione de *Introduction à la philosophie néo-scolastique* (1905)

Nel 1904 apparve di questo studioso del pensiero medievale, noto agli inizi del secolo in particolare per la sua *Histoire de la philosophie médiévale* (1900), la *Introduction à la philosophie néo-scolastique*. Di quest'opera in Italia, ed in ambito cattolico, se n'era occupato già Ernesto Buonaiuti, pubblicandone una recensione sulla *Rivista delle riviste del clero* fondata l'anno precedente dal canonico Giovanni Sforzini.²² In ambiente laico invece ne offrì un'esame nel 1905 *La Critica* mediante la penna di Giovanni Gentile.²³

Della *Introduction* il filosofo italiano ne mise in luce lo scarso valore scientifico, nel senso pieno del termine. Nonostante l'autore si fosse reso certo meritevole di lode mediante altri studi precedentemente pubblicati, il solo carattere introduttivo del nuovo, lo privava di qualsiasi utilità, se non quella puramente didattica.²⁴ Il fine dell'opera non era infatti quello di introdurre «nella filosofia dell'Istituto di Lovanio; ma» - segnalò scherzoso Gentile - «solo di trattenerci sulla porta descrivendoci, come può meglio per darcene un'idea, le varie stanze, i corridoi, le scale, la suppellettile della casa».²⁵ Una vera introduzione alla filosofia sarebbe stata possibile infatti solo mediante la filosofia stessa, poiché per il filosofo non «c'è vestibolo in cui lo spirito possa indugiare a spogliarsi delle logore vesti della coscienza comune, per mettersi , - come diceva il Machiavelli – i panni reali e curiali, che s'addicono all'alta speculazione».²⁶

Posto questo giudizio generale l'esame gentiliano s'inoltrò nelle minute questioni relative la storiografia medievale per concentrarsi, nella sua parte finale, sul senso generale da attribuirsi al movimento neoscolastico, alla luce dello sviluppo compiuto dalla storia della

²² *Rivista delle riviste del clero*, II (1904), pp. 345-352. Per un esame del periodico e del suo fondatore cfr. M. VALENTINI, *Per la storia del modernismo. Giovanni Sforzini e la "Rivista delle riviste del clero"*.

²³ G. GENTILE, rec. M. De Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, C, III (1905), pp. 203-221; ID., *Il neotomismo*, in *Il modernismo*, pp. 111-148.

²⁴ *Ibidem*, pp. 111-112.

²⁵ *Ibidem*, p. 113.

²⁶ *Ibidem*, pp. 112-113.

filosofia, dal medioevo fino all'età moderna.

Il sunto fondamentale di questo movimento era per Gentile quello di far risorgere la scolastica «dalla tomba», o forse svegliarla «da un lungo sonno» per rimetterla «in cammino, al passo con tutto il pensiero moderno». Ma anziché ammodernarsi essa stessa, il suo motto era invece «indietro tutti!», insomma «andiamo di conserva». «Tutte le novità sono accettate» - continuò Gentile - ma in quanto sono uguali a zero. Erudizione, scienze naturali [...], appendici, lustre, quante ne volete. Ma la filosofia resta quella del sec. XIII». ²⁷ Certo concettualmente i problemi filosofici, egli riconobbe, non erano cambiati, «nel sec. XV» la scolastica «non fu messa da parte», non ci fu di essa «negazione» bensì «continuazione» lungo tutto lo sviluppo del pensiero dal Rinascimento ad Hegel, ma «senza encicliche e senza istituti-modello, lentamente, seriamente, faticosamente, ma liberamente». ²⁸ Ciò comportava quindi che per giustificare ora la metafisica tomista non bisognava certo solo confutare Kant, Hegel o Spencer, ma - aggiunse ancora Gentile - «demolire tutta la storia che, non Kant o Hegel, non Tizio o Caio, ma la filosofia, lo spirito umano ha fatta, in cinque secoli». ²⁹

A tale giudizio Gentile ne affiancò poi un altro ancora più generale, ma al tempo stesso più aspro. A suo avviso tutta l'opera di questi tomisti, come lo stesso istituto di Lovanio, poiché traevano origine «da un'enciclica papale», non erano altro «che pura apologia». Con un'altra «delle abili mosse di raffinata politica che spesso ha adoperate contro tutti i progressi del pensiero umano» il cattolicesimo non cercava ora di «lavorare alla scoperta del vero», cosa di per sé ovviamente inaccettabile per chi «possiede tutte le verità, che secondo i principii suoi, sole meritano di essere conosciute», ma solo «passare innanzi al pensiero moderno, assumere l'abito della ricerca, simulare ardore di sapere e di modernità, per poi fare e spacciare una scienza innocua *ad usum Delphini*». ³⁰ Lungi dall'offendere con tali parole «tanta brava gente, che in

²⁷ Ibidem, p. 144.

²⁸ Ibidem, pp. 144-145.

²⁹ Ibidem, pp. 145-146.

³⁰ Ibidem, pp. 146-147.

buona fede aderisce a tale indirizzo, animata dalle più lodevoli intenzioni», Gentile concluse ricordando però che «gl'individui sono strumenti spesso inconsapevoli di un indirizzo impersonale imposto dalle esigenze intime degli istituti». ³¹

2.2 La replica (1911)

A queste dure parole di Gentile non seguirono immediatamente reazioni. Esse giunsero solo alcuni anni più tardi, precisamente all'indomani della ripubblicazione del medesimo scritto nel volume *Il modernismo*, cui fu dato l'inequivocabile titolo *Il neotomismo*. ³² A farsi carico di una risposta fu lo stesso diretto interessato, Maurice De Wulf. In una missiva inviata a Gentile lo studioso neo-tomista spiegò che la possibilità di replicare gli era stata quattro anni prima impedita da impegni lavorativi. Ricevuto ora, però, un invito esplicito da parte di Croce, il quale gli aveva anche offerto le pagine della sua stessa rivista, egli decideva di rispondere alle critiche mossegli.

Nel 1911 tra le pagine de *La Critica* apparve l'articolo *Scolastica vecchia e nuova*. ³³

Il professore di filosofia di Lovanio controbatté punto per punto le questioni sollevate da Gentile. In particolare, rispetto ai punti della recensione sopra riportati, De Wulf, riflettendo circa la tesi gentiliana dell'impossibilità di una «resurrezione» della Scolastica, poiché – egli scrisse - «i sistemi, per il G[entile]., s'incalzano come le onde di un fiume senza tornare mai indietro», rivolgeva la medesima critica contro la filosofia hegeliana. Se si doveva partire dal principio infatti che «niente nel divenire dello Spirito è reversibile», ci si doveva per De Wulf domandare se questa legge non dovesse essere anche applicata per

³¹ Ivi.

³² Per completezza storica si deve anche menzionare che in quello stesso anno Gentile pubblicò sempre in *La Critica* una parte del suo studio *La filosofia in Italia dopo il 1850* dal titolo *I neotomisti*. (G. GENTILE, *I neotomisti*, C, IX (1911), pp. 424-440). In esso analizzò lo sviluppo e la natura del neo-tomismo in Italia proprio a partire dall'esame dettagliato dell'*Aeterni Patris* e l'orientamento teologico del pontificato di Leone XIII. Lo scritto ricevette dure critiche da parte della *Civiltà Cattolica*. I gesuiti romani condannarono soprattutto l'insolenza di Gentile nel voler, si lesse, «trattare alla pari il Pontefice (il Pecci, come egli dice di preferenza), per finire col dichiararsene vittorioso». (*L'Enciclica Aeterni Patris di Leone XIII e «La Critica»*, CC, LXIII (1. 1912), p. 289).

³³ M. DE WULF, *La scolastica vecchia e nuova*, C, IX (1911), pp. 213-222.

conseguenza logica alla filosofia di Hegel. «In questo caso» - egli ne concluse - «anche la filosofia hegeliana si condanna da sé a sparire nel turbine del divenire».³⁴

Di seguito poi De Wulf, dismettendosi i panni dell'accusatore ritornò a vestire quelli del difensore. Egli spiegò come a suo giudizio la neo-scolastica non era certo un «dar vita ad un cadavere», bensì una specifica «*concezione della verità filosofica*» che non era «quella del G[entile]. e del gruppo hegeliano». Ovvero che «non tutto in filosofia cambia col momento storico, ma che la verità del tempo d'Aristotele e di Tommaso d'Aquino può essere anche la verità di d'oggi; che attraverso le oscillazioni dei sistemi c'è posto per una *philosophia perennis*, come un'atmosfera pura di verità che avvolge i secoli, come la fiaccola che trasmettevano l'un l'altro gli antichi cursori».³⁵ Solo in virtù di questo modo di pensare la verità era possibile a giudizio del medievista pensare anche una scolastica «nuova e moderna». Questa, spogliata «di certi rapporti con la teologia e la religione» che solo nel secolo XIII avevano ragione di essere «nell'orientazione religiosa di tutta la *civiltà*», poteva essere adattata alla «mentalità contemporanea».³⁶

2.3 La controreplica

A conclusione di questa replica una nota in calce della redazione de *La Critica* annunciò ai suoi lettori la pubblicazione nel fascicolo successivo di «alcune osservazioni del Gentile». Insomma una contro-replica.

In essa il filosofo idealista oltre ad evidenziare a suo giudizio la scarsa «familiarità» del suo interlocutore «coi libri della filosofia moderna», poiché gli attribuiva «un certo hegelismo fantastico»,³⁷ rispose seccamente alle domande postegli. Da parte sua non c'era nessun problema ad ammettere la possibilità logica che lo stesso principio dello sviluppo del pensiero potesse determinare la morte dell'hegelismo. Il

³⁴ Ibidem, p. 220.

³⁵ Ibidem, p. 221.

³⁶ Ibidem, p. 222.

³⁷ G. GENTILE, *La scolastica e il prof. De Wulf*, C, IX (1911), p. 306.

contrario sarebbe stato infatti una contraddizione logica, essendo tale principio la legge primordiale del pensiero. «Come la vita vera della scolastica è nelle filosofie che la negarono, anche l'hegelismo vivrà sublimato in una filosofia che lo negherà», ma questo ruolo, egli puntualizzò, non l'avrà certo la scolastica.³⁸ L'unica *philosophia perennis* infatti da ammettere era quella che si rinnovava sempre poiché «il riposo e la quiete è morte».³⁹

3. La ricerca cattolica di un'alternativa all'intellettualismo neo-tomista

La «solenne lezione di storia e [...] apprezzamento definitivo della neoscolastica»,⁴⁰ come Benedetto Croce definì la recensione gentiliana al volume di Maurice De Wulf, è, pur nella sua specificità, un esempio delle reazioni contrarie che il richiamo di Leone XIII allo studio del pensiero tomista suscitò negli ambienti culturali europei. Si deve precisare tuttavia che voci contrarie alla rinascita tomista emersero non solo al di fuori, come nel caso appena visto di Gentile, ma anche all'interno del mondo cattolico romano stesso, congiuntamente al desiderio di elaborare una filosofia e teologia cristiane lontane dalla rigidità concettuale cui la scolastica le condannava.⁴¹

3.1 Un richiamo pontificio contro i “partigiani dell'immanenza”

A questo riguardo non è casuale che a soli vent'anni dall'emanazione della *Aeterni Patris* Leone XIII in una nuova enciclica, *Depuis le jour*, datata 8 settembre 1899,⁴² richiamando i vescovi francesi allo studio del tomismo soprattutto per quanto riguardava la formazione del clero, mettesse in guardia con «profonde douleur» contro nuove dottrine filosofiche che da qualche anno prendevano piede tra i cattolici. Queste,

³⁸ Ibidem, p. 308.

³⁹ Ivi.

⁴⁰ CG, p. 231.

⁴¹ Su questo punto cfr. G. DALY, *Transcendence and Immanence*, pp. 7-25.

⁴² U. BELLOCCHI, (a cura di), *Tutte le encicliche*, volume V, pp. 373-388.

avvertì il pontefice, in favore di un «subjectivisme radical» sacrificavano «toutes les certitudes que la métaphysique traditionnelle,[...] donnait comme nécessaires et inébranlables fondements à la démonstration de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, et de la réalité objective du monde extérieur». Da qui l'invito a vigilare affinché tale «scepticisme doctrinal, d'importation étrangère et d'origine protestante» fosse eliminato.

Data la natura sempre generale degli scritti pontifici non è certo possibile comprendere quale fosse nello specifico la controparte sottintesa. Ciò nonostante è chiaro dai passi appena visti che ad essere attaccato dal pontefice era il *soggettivismo* ed il danno da questo provocato nei confronti delle verità religiose. Degno di nota inoltre era il fatto che il pontefice additasse proprio in Francia cattolici, colpevoli di essersi messi sulla scia di queste dottrine.⁴³

Da questi minimi elementi e con lo sguardo storico rivolto allo sviluppo del pensiero filosofico cattolico in Francia sul finire del XIX secolo, il pensiero non potrebbe non andare a due intellettuali: il filosofo Maurice Blondel (1861-1949) e l'oratoriano Lucien Laberthonnière (1860-1932). Loro stessi per primi ebbero il chiaro sentore che quel termine *soggettivismo* utilizzato nella lettera pontificia volesse additare in modo inquisitorio le loro posizioni, già oggetto tra l'altro negli anni precedenti (lo si vedrà più avanti nello specifico) di attacchi da parte di esponenti del tomismo francese. Così infatti Laberthonnière scrisse a Blondel il 24 settembre 1899: «Une encyclique vient de paraître. On y condamne le subjectivisme qui dénie à la raison le droit de ne rien affirmer au delà de ses propres opérations. Assurément vous ne pouvez guère vous sentir atteint ni moi non plus par cette condamnation. Mais on veut que nous le soyons».⁴⁴

⁴³ Secondo la rivista *Kantstudien*, fondata nel 1897 dal filosofo Hans Vaihinger (1853-1933), il vero bersaglio di Leone XIII era senza ombra di dubbio il kantismo. Anzi l'enciclica, si lesse in un articolo apparso nel 1901 intitolato significativamente *Ultramontane Stimmen über Kant*, rappresentava un vero e proprio monito ufficiale vaticano verso il pensiero del filosofo di Königsberg (cfr. KS, IV (5.1901), pp. 384-386). Sullo stesso argomento intervenne anche il filosofo Rudolf Eucken (1846-1926) nel fascicolo successivo della medesima rivista con l'articolo *Thomas v. Aquin und Kant. Ein Kampf zweier Welten* (ibidem, IV (6. 1901), pp. 1-18), il quale pubblicato poi in estratto fu anche recensito da Gentile (cfr. C, I (1903), pp. 370-372; poi ripubblicata col titolo *S. Tommaso e Kant* nell'Appendice del volume *Il modernismo*, pp. 263-267).

⁴⁴ L. PAZZAGLIA, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière (1880-1903)*, p. 360n.

All'indomani della *Depuis le jour* questo timore dell'oratoriano fu in un certo senso confermato. Se si analizzano infatti alcune reazioni che la lettera papale suscitò in ambito francese, è possibile, se non indicare con certezza i due intellettuali come obiettivo dell'intervento di Leone XIII, almeno dimostrare che in tale direzione esso fu recepito negli ambienti cattolico-integralisti.⁴⁵

A mettere in relazione l'enciclica leonina con una supposta deriva kantiana di Laberthonnière fu ad esempio il cardinale vescovo di Autun Mgr. Adolphe Perraud (1828-1906) apertamente critico nei confronti del confratello.⁴⁶ Ancora più esplicita fu però la *Revue du Clergé Français*. Pubblicando nel fascicolo 1900 un articolo di commento all'enciclica,⁴⁷ la rivista esaminò quale sviluppo avesse avuto la filosofia cristiana in Francia negli ultimi anni. Nel far questo essa fece corrispondere alle parole di avvertimento del pontefice, relative la presunta ricaduta verso una filosofia soggettivista, un riferimento ad una «fraction important de catholiques» formata da «dissidents», i quali, agitando la «question apologétique», cercavano attraverso il solo aiuto del pensiero moderno di gettare le basi di una filosofia cristiana.⁴⁸ E senza tanti mezzi termini la *Revue* indicò, riportandone ampiamente passaggi delle opere, quasi a fornire le prove delle sue affermazioni, il pensiero tanto di Blondel quanto di Laberthonnière,⁴⁹ non casualmente definiti «les partisans de l'Immanence».⁵⁰

Se si accantonano gli evidenti intenti censori, si può sostenere che quanto affermato dalla rivista francese contenesse in fin dei conti una parte di verità. L'attività scientifica di questi Blondel e Laberthonnière prese infatti le mosse da una costante ed intensa ricerca di un pensiero

⁴⁵ Cfr. J. FONTAINE, *Les infiltrations kantienne et protestantes et le dogmatisme moral ou néo-kantisme catholique*, SC, XVI (1901-1902), pp. 118-144. cfr. G. LOSITO, *Gratry et Laberthonnière*, p. 95.

⁴⁶ Cfr. G. LOSITO, *Gratry et Laberthonnière*, p. 95.

⁴⁷ C. BESSE, *La récente au clergé de France. La philosophie chrétienne en France*, RCF, VI/XXII (1900), pp. 449-477.

⁴⁸ Ibidem, p. 466.

⁴⁹ Ibidem, pp. 467-470.

⁵⁰ Ibidem, p. 466.

genuinamente cristiano, lontano dalla concettualità tomista.⁵¹ La loro stessa conoscenza era sorta proprio in conformità a questo sentire comune.

3.2 Il genuino pensiero cristiano secondo Blondel e Laberthonnière

L'occasione d'incontro intellettuale tra Laberthonnière e Blondel fu offerta dalla celebre dissertazione dottorale in filosofia dal titolo *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, che quest'ultimo discusse il 7 giugno 1893 presso l'École Normale Supérieure,⁵² centro d'eccellenza universitario dove egli aveva studiato sotto la direzione di Émile Boutroux (1845-1921) e Leon Ollé-Laprune (1839-1898).⁵³

Questo lavoro fu il frutto di un'intensa ricerca condotta dall'intellettuale,⁵⁴ originario di una benestante famiglia cattolica di Dijon,⁵⁵ per oltre un decennio, parallelamente alla sua attività d'insegnante liceale. Mediante una struttura argomentativa ed espositiva alquanto complessa, la dissertazione s'inserì a pieno titolo nel dibattito filosofico di fine secolo relativo la crisi di civiltà e di valori che investiva in quegli anni l'intero ambito della cultura europea. *L'Action* prendeva infatti le mosse dalla domanda sul senso della vita e sul destino dell'uomo. Posto, in un certo senso, un *dubbio metodico* nei confronti di questi interrogativi, si veniva ad individuare l'azione umana come centro produttivo, come possibilità di una costituzione di senso, data la funzione sintetica da essa esercitata tra soggetto ed oggetto, ideale e sensibile, fenomeno e noumeno.⁵⁶ Mediante l'esame dell'azione, del suo farsi ed espandersi nel mondo, Blondel giunse, al termine del suo *tentativo*, alla

⁵¹ Cfr. A. FABRIZIANI, *Tomismo e filosofia cristiana nel primo carteggio del Blondel con Laberthonnière (1894-1907)*; ID., *Tomismo e filosofia cristiana nel carteggio del Blondel con Laberthonnière dopo la condanna del pensiero modernista (1907-1928)*.

⁵² Sulla difesa dottorale blondeliana cfr. J. WEHRLÉ, *Une soutenance de thèse*, APC, CLIV (1907), pp. 113-143 (ora ristampato in ET, I (1951), pp. 79-98).

⁵³ Sul ruolo assunto da questi due docenti nella formazione di Blondel e nella genesi de *L'Action*, cfr. A. RAFFELT, *Spiritualität und Philosophie*, pp. 39-83; S. D'AGOSTINO, *Dall'atto all'azione*, pp. 93-149.

⁵⁴ Per un esame degli studi preparativi de *L'Action*, cfr. R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action. Blondel 1882-1893*.

⁵⁵ Per un esaustivo esame della biografia del filosofo francese cfr. O. BLANCHETTE, *Maurice Blondel*.

⁵⁶ Cfr. S. D'AGOSTINO, *Dall'atto all'azione*, p. 246.

conclusione che essa poteva completarsi solo mediante il senso divino, mediante l'azione del soprannaturale sull'uomo.⁵⁷

Come Blondel stesso specificò alcuni mesi dopo la difesa accademica del suo lavoro, la sua analisi era partita in fin dei conti dal riconoscimento che «l'unique principe de toute vérité féconde» fosse nel cristianesimo. Posto questo elemento decisivo al fondo, nonché il rigoroso mantenimento de «l'indépendance et l'inaccessibilité de l'ordre surnaturel», egli aveva voluto dimostrare la «possibilité et la nécessité» di quest'ultimo per l'uomo, nel rispetto delle «naturelles prétentions de la raison et des aspirations implicites de la volonté».⁵⁸

Nonostante la perplessità della laica cultura francese verso questo sbocco esplicitamente religioso, il successo dell'opera fu immediato.⁵⁹ Ciò si lascia comprendere anche dal fatto che di essa circolarono già nel giugno 1893 addirittura alcune copie pirata pubblicate dall'editore Alcan. L'edizione ufficiale con le dovute modifiche suggerite da Boutroux, apparve invece solo il 3 novembre.

Lucien Laberthonnière, originario di una modesta famiglia di contadini del Berry ed ordinato sacerdote nel 1886,⁶⁰ lesse *l'Action* ben tre volte.⁶¹ L'entusiasmo personale provato per questo lavoro, sul quale incentrò anche alcune lezioni per gli allievi del prestigioso collegio oratoriano di Juilly, presso il quale era stato nominato nel 1887 docente di filosofia dopo l'ingresso nel medesimo ordine,⁶² fu così intenso da volerne rendere partecipe Blondel stesso. Così il 18 aprile 1894 egli, tra le altre cose, scrisse:

⁵⁷ Cfr. S. SORRENTINO, *Crisi o invenzione di senso?*, pp. 6-13.

⁵⁸ M. BLONDEL, *Carnets Intimes I*, pp. 551- 552.

⁵⁹ Cfr. Ibidem, p. 548. Sulla risonanza estera della dissertazione è da ricordare la positiva recensione fatta da Adolf Lassons (1832-1917) nel 1894 sulla rivista *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* cfr. ZPPK, CIV (1894), pp. 241-244. Il filosofo berlinese entrò anche in contatto epistolare con Blondel, esprimendo personalmente i suoi "ecumenici" sentimenti di approvazione per *L'Action*, cfr. BL, p. 81; M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, pp. 70-73.

⁶⁰ Per uno studio biografico dettagliato di questa importante figura del cattolicesimo francese cfr. P. BEILLEVERT, *Laberthonnière. L'homme et l'œuvre*, pp. 11-42.

⁶¹ Intorno la possibilità che Laberthonnière sia entrato in possesso di una copia non autorizzata dell'opera blondeliana cfr. L. PAZZAGLIA, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière (1880-1903)*, p. 177n; G. LOSITO, *Cristianesimo e modernità*, p. 371n

⁶² Cfr. G. LOSITO, «*Gratry et Laberthonnière*».

Il me semble que votre livre est une systématisation vraiment scientifique et tout à fait originale de tout un ensemble de vérités, qui jusque-là étaient restées à l'état de fragments épars dans Descartes, dans Pascal, dans Kant, dans les ouvrages chrétiens. Jamais le procès de la philosophie séparée n'a été fait avec une pareille sûreté et une telle hauteur de vue. J'admire votre attitude. Vous tirez merveilleusement parti de tout. Sans revenir aux errements du vieux dogmatisme intellectualiste, vous sortez du criticisme moderne. Vous le dépassez l'un et l'autre en les conciliant, et vous donnez du problème ontologique une solution qui, dans qu'elle a d'essentiel, est trop bien appuyée pour n'être pas définitive. La question du surnaturel est posée et tranchée avec une netteté et une force qui doivent singulièrement embarrasser ceux qui prétendent ne pas avoir à s'en occuper [...] Et quand je songe qu'on peut en outre considérer ce que vous venez de nous donner comme une promesse, il me semble l'aurore d'une nouvelle et vivante philosophie, et aussi, je voudrais l'espérer, d'une théologie qui puisse reconquérir le premier rang dans les préoccupations intellectuelles et morales de ceux qui pensent. Votre livre n'est pas seulement un livre, c'est aussi un action, selon le désir que vous exprimez en terminant. Il fait réellement sentir Dieu. En le lisant on a besoin de s'arrêter pour adorer et pour prier. Ce ne sont pas des idées seulement qu'il contient, c'est de la vie, c'est de l'Être.⁶³

Di questo lungo passo della lettera sono due gli elementi, ai quali è utile rivolgere maggiormente l'attenzione. Il primo era la manifesta speranza che il nuovo pensiero inaugurato con *L'Action* potesse dare i suoi frutti non solo in campo filosofico, ma anche teologico.⁶⁴ Il secondo, è più importante, era il rilevare che la trattazione da parte di Blondel del problema del soprannaturale utilizzasse il genuino pensiero cristiano, congiuntamente ad alcuni risultati della filosofia moderna, senza ricadere però negli errori del criticismo.

Per l'oratoriano fu decisivo esporre soprattutto quest'ultimo elemento, poiché tale ricercata sinergia tra cristianesimo e filosofia moderna collimava, egli stesso aggiunse nel prosieguito di quella prima lettera, con i suoi stessi interessi. Proprio la ricerca di una *via terza*, rispetto, da una lato, «ce qu'il a d'artificiel et de superficiel dans la scolastique renaissante» e dall'altro «le manque de franchise de la philosophie laïque qui, malgré le talent et la science qu'elle représente, se détourne généralement des

⁶³ BL, p. 66.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, p. 79. Interessante è qui notare come Laberthonnière, vedendo nel pensiero di Blondel nuovi strumenti concettuali per un rinnovamento teologico e non strettamente filosofico, anticipò a suo modo così le tendenze che caratterizzarono la ricezione de *L'Action*. Su questo punto cfr. P. HENRICI, *Ein philosophischer Kirchenlehrer? Zum 150. Geburtstag von Maurice Blondel*.

questions vitales», era l'ambito principale dei suoi studi.⁶⁵ Questi in particolare avrebbero voluto concretizzarsi – egli confessò a Blondel - in un lavoro di tesi dal titolo *Critique du Christianisme*.⁶⁶

Da parte sua Blondel alla lettura della missiva del sacerdote, oltre a provare una «émotion profonde» per le parole spese in favore del suo studio, ammise anche che nessun fino a quel momento aveva così ben compreso i suoi desideri e le sue ambizioni. In particolare, egli rispose il 20 aprile, per quanto riguardava il desiderio profondo di superare i limiti sia della «philosophie séparée» sia della «scolastique un peu artificiellement renaissante».⁶⁷ A suo modo di vedere infatti, argomentò Blondel in una successiva lettera datata 2 ottobre 1894, «la philosophie proprement chrétienne» era ancora lontana dal svilupparsi, poiché ancora si era lontani dall'aver esaurito tutta «la fécondité de l'Évangile». Fino a quel momento era stato soltanto adattato il pensiero cristiano alla filosofia antica, a tal punto che forse - egli concluse argutamente - «moins dans les disciples chrétiens de Platon et d'Aristote que dans les adversaires mêmes des doctrines traditionnelles qu'on peut trouver les plus utiles matériaux de l'édifice futur».⁶⁸

Senza nessun tentennamento Laberthonnière approvò pienamente questa riflessione del filosofo. Anzi, egli affondò più profondamente la stoccata contro la neo-scolastica. La mancanza di un pensiero che genuinamente traesse la sua linfa dall'Evangelo era a suo avviso da attribuirsi, da un lato all'incapacità dei filosofi e teologi cristiani di rendersi liberi, «comme ils pouvaient et comme ils devaient» da una «orthodoxie philosophique», dall'altro dall'aver accentuato nella ricerca della verità la sola capacità razionalizzatrice a discapito dell'aspetto mistico, inteso come esperienza viva di tutto l'uomo.⁶⁹

⁶⁵ Ivi. Anni più tardi Laberthonnière ricorderà così l'emozione provata alla lettura dell'opera di Blondel: «Je n'oublierai jamais l'émotion que dans ma solitude inquiète, j'ai éprouvé en lisant les premières pages de l'*Action*. Je trouvais là enfin un écho vivant de tout ce qui s'agitait en moi» (ibidem, p. 68n).

⁶⁶ Ibidem, p. 65.

⁶⁷ Ibidem, p. 67.

⁶⁸ BL, pp. 80-81.

⁶⁹ BL, pp. 83-84; A. FABRIZIANI, *Tomismo e filosofia cristiana nel primo carteggio del Blondel con Laberthonnière (1894-1907)*, p. 53.

La distanza tra un pensiero cristiano, libero da un sistema concettuale determinato, ancora tutto da far nascere, ed il rigido schematismo dottrinale di stampo tomista non rimase per i due intellettuali francesi, i quali vieppiù in quegli anni approfondirono e rafforzarono la loro conoscenza, circoscritto ai libri, bensì esso fu esemplarmente toccato con mano in quegli sgoccioli di fine secolo. Durante la visita a Roma, avvenuta nel 1895 per festeggiare le sue nozze celebrate pochi mesi prima,⁷⁰ Blondel ebbe l'occasione di conoscere i teologi «P. Gandeau» del «Séminaire français ou Université grégorienne» e «P. Lepidi, à la Minerve».⁷¹ Restituendo epistolarmente il 7 marzo di quello stesso anno a Laberthonnière le impressioni avute durante la conversazione con quest'ultimi, egli affermò d'essersi reso conscio del suo ruolo di «philosophe in *partibus infidelium*» davanti alla loro «triomphante exposition, vers laquelle pourtant» - aggiunse ironicamente - «je me tourne docilement comme vers le moteur immobile!».⁷²

Queste parole trovarono la piena comprensione tanto umana quanto scientifica dell'oratoriano. Anche il sacerdote si sentiva essere per «dispositions intellectuelles [...] philosophe in *partibus infidelium*», poiché, pur non conoscendo nello specifico i teologi dei quali Blondel gli riferiva, conosceva tuttavia «l'état d'esprit des théologiens en général». Egli ben sapeva infatti che la verità fosse «stable et définitive», ma non la

⁷⁰ Il filosofo e la sua consorte furono anche ricevuti in udienza privata da Leone XIII. Per un ricordo personale dell'evento cfr. M. BLONDEL, *Carnet Intimes II*, p. 21.

⁷¹ Riguardo il primo pare trattarsi del gesuita Bernard Gaudeau, il quale nell'anno accademico 1894-1895 tenne un corso di teologia presso l'Università Gregoriana di Roma per gli studenti del primo anno. Questi, dopo l'abbandono della Compagnia di Gesù, fondò nel 1908 la rivista antimodernista *La foi catholique* (cfr. A. FABRIZIANI, *Tomismo e filosofia cristiana nel primo carteggio del Blondel con Laberthonnière (1894-1907)*, p. 53n; C. ARNOLD, *La Guerre Allemande et le Catholicisme (1915)*, pp. 303-304). Per quanto riguarda Alberto Lepidi, è noto che questi fu, prima della nomina a Maestro di Sacro Palazzo nel 1897, professore prima a Lovanio e poi a Roma appunto presso la Minerva. Nelle sue funzioni di teologo ufficiale del papa si contraddistinse tuttavia per una certa apertura mentale verso le nuove correnti cattoliche, non facendo mancare anche il suo *imprimatur* ad alcune controverse opere. Interessante a questo riguardo è un passaggio, non privo di una certa ironia, di una lettera del 13 novembre 1905 di Ernesto Buonaiuti a Maurice Blondel, inviata nel corso del dibattito relativa la filosofia dell'azione sorta tra lui e Romolo Murri (per un approfondimento cfr. R. CERRATO, *Buonaiuti, Murri e la crisi modernista*): «L'ambiente di Roma, sebbene non più infatuato di tomismo, è però tuttavia diffidente alle nuove correnti filosofiche. Il mio articolo al Murri è stato portato al P. Lepidi e additato come molto pericoloso. Il P. Lepidi ha verso di me una immeritata benevolenza, mi ha consigliato paternamente a interrompere la polemica. Mi ha parlato di lei, che mi ha detto di conoscere e stimare, e ha avuto parole lusinghiere per i nuovi criteri di apologetica dell'azione. È una fortuna che un tal uomo sia maestro di Sacro Palazzo. Speriamo che non lo facciano cardinale!...[...].» (cfr. G. LOSITO, *Blondel: De la valeur historique du dogme (1905)*, p. 99n).

⁷² BL, p. 89.

conoscenza di essa. Se non si fosse compreso questo punto, si sarebbe avuto esclusivamente «une apparence de renouvellement». Di questo problema, egli continuò nella sua missiva, i teologi non sembravano avvedersene, provocando con ciò la morte stessa della teologia nel mondo moderno.⁷³ Mentre, il pensiero esposto ne *L'Action* rappresentava a suo avviso «une introduction à une théologie vivante, comme elle peut vivre à notre époque».⁷⁴

Sudi condotti sui documenti manoscritti conservati nel fondo personale dell'oratoriano permettono ancor meglio della corrispondenza, la quale già di per sé rappresenta una fonte preziosa, di comprendere quali precisi elementi della filosofia blondeliana egli ritenne essere germi concettuali di un possibile rinnovamento teologico.⁷⁵ Nella medesima raccolta, redatta proprio tra il 1894 ed il 1895, che conserva le estese note per lo studio, purtroppo alla fine mai completato, *Critique du Christianisme*, è possibile infatti reperire alcune riflessioni circa *L'Action*.

Qui appare subito evidente come Laberthonnière concentrasse la sua lettura dell'opera sulla necessità di stabilire una circolarità dinamica e vivente tra verità e pensiero: rendere «la raison vivante, et la vie raisonnable».⁷⁶ E la *filosofia dell'azione* corrispondeva pienamente a tale compito, perché essa era:

la seule compréhensive, celle qui ne laisse rien au dehors. Ni l'art, ni les sciences dans leurs diversités, ni les systèmes dans leur opposition ne doivent être pour nous chose étrangère. Tout est manifestation de la vie. Il y a quelque chose de vivant jusque dans les doctrines le plus mortelles, dans les extravagances les plus pitoyables. Une science de la vie doit tenir compte de tout. Elle doit être large et accueillante comme la charité. L'action est vraiment le cœur et l'âme des choses. C'est là qu'il en revenir. Il s'agit de découvrir ce qu'il y a dans l'action.⁷⁷

Sulla base di questa filosofia, la quale ben marcava il fondamento vivente del pensiero, ma non per questo si veniva certo a macchiare di

⁷³ Ibidem, p. 90.

⁷⁴ Ibidem, p. 91.

⁷⁵ Cfr. G. LOSITO, *Cristianesimo e modernità*, pp. 371-441.

⁷⁶ Ibidem, p. 378.

⁷⁷ Ibidem, p. 381.

irrazionalismo,⁷⁸ era possibile poi ad avviso di Laberthonnière giungere al sovrannaturale. Quest'ultimo non veniva però affermato come plausibilità logica, come contenuto oggettivo esterno al pensiero, ma come necessità morale, sgorgante dalle pieghe stesse della vita.⁷⁹

Tutto ciò nelle riflessioni di Laberthonnière era un avvicinamento ai mistici ed una distanza dai teologi. Se nelle discussioni dei secondi infatti il sovrannaturale appariva «comme quelque chose d'insaisissable, un action de Dieu sur le fond inconnu de l'âme», per i primi invece «c'est vraiment l'union consciente avec Dieu. Il y a amour entre leur âme et Dieu. Ce qui caractérise l'amour c'est assurément la pénétration de deux âmes l'une par l'autre. Les mystiques» - conclue l'oratoriano - «touchent Dieu».⁸⁰

4. Dallo scambio delle rispettive riviste all'articolo in *La Critica*

L'accordo intellettuale, sebbene non assoluto, che Laberthonnière e Blondel reciprocamente avvertirono in quegli anni si trasformò ben presto in una profonda amicizia.⁸¹ Se essa tuttavia giunse nel 1928 ad una definitiva rottura, agli inizi del nuovo secolo essa non mancò di dare frutti significativi,⁸² in particolare di carattere editoriale.

4.1 I “nuovi” *Annales de philosophie chrétienne* e la cultura italiana

Nel 1905 Laberthonnière, grazie ad un notevole aiuto finanziario messogli segretamente a disposizione da Blondel, assunse, dopo la morte dell'abbé Charles Denis (1859-1905), la guida dei *Annales de philosophie*

⁷⁸ Ivi.

⁷⁹ Ibidem, p. 382.

⁸⁰ Ibidem, pp. 383-384.

⁸¹ Anni dopo Blondel ricordò la figura dell'amico Laberthonnière: «doué d'un sens si pénétrant des attitudes morales et religieuses dans leur relation aux doctrines spéculatives ; d'un courage invulnérable et d'autant plus meurtri, d'une charité à la fois tendre et corrosive ; ne craignant que de ne pas remplir avec assez d'intrépide fermeté son devoir intellectuel ; toujours redoutant pour moi que, retenu par des scrupules divers, je n'émigre vers les questions neutres et ne m'attache aux aspects préliminaires ou techniques de la philosophie religieuse, sans pousser ma pointe assez avant sur les terrains brûlants et tremblants; ami sans analogue avec qui, dans l'intimité confiante de terribles duels sans témoins, j'ai rompu tant de sabres, à l'instar de ces Esprits que Milton nous décrit se pourfendant de haut en bas pour recoller aussitôt» (F. LEFÈVRE, *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, p. 31)

⁸² G. LOSITO, *Lucien Laberthonnière, le «Annales de philosophie chrétienne» e l'enciclica Pascendi*, p. 138

chrétienne, la più antica rivista filosofica francese fondata nel 1884 da Mons. Maurice d'Hulst (1841-1896).⁸³ Egli in realtà degli *Annales* non ne fu mai il direttore, bensì figurò solo come segretario del comitato di redazione. A dirigere realmente la rivista, per interposta persona, fu Blondel stesso, il quale la utilizzò come tribuna per i suoi interventi in polemiche e dibattiti, spesso attraverso l'uso di pseudonimi.⁸⁴

La nuova serie degli *Annales* inaugurò le pubblicazioni nell'ottobre 1905 mediante un articolo programmatico,⁸⁵ la cui stesura mise già a dura prova l'intesa tra Laberthonnière e Blondel.⁸⁶ In quell'occasione infatti affiorarono tra di essi differenze relative, tra le altre cose, il modo di ripartire l'ambito teologico e quello filosofico. Laberthonnière era convinto essere oramai matura concettualmente la possibilità di superare tale binomio, il quale rendeva teologia e filosofia l'un l'altro impenetrabili, quasi fossero due ambiti distinti della vita.⁸⁷ Dal canto suo Blondel invece confidò all'amico Auguste Valensin S. J. (1879-1953) che, pur ammirando l'oratoriano, riteneva essere il suo «souffle large, parfois trop large». In esso il rischio maggiore era che «de spécifiquement surnaturel ne se confonde apparemment un peu trop [...] avec le divin».⁸⁸

Differenze significative a parte, il nuovo corso degli *Annales* era stato preceduto nell'estate dello stesso anno anche da un'ampia ricerca di nuovi collaboratori, abbonati ed altre riviste con le quali stabilire il consueto scambio. L'intenso lavoro, per il quale Laberthonnière e Blondel attivarono le loro rispettive reti di conoscenze, portò subito i suoi frutti. Gli abbonati raggiunsero solo nei primi sei mesi il numero di 470, cioè più del doppio rispetto al solo centinaio della fine del 1904.⁸⁹ Anche l'elenco sia dei collaboratori sia degli scambi aumentò

⁸³ F. BERETTA, *Mgr. d'Hulst et la science chrétienne*, p. 101.

⁸⁴ G. LOSITO, *Les «Annales de philosophie chrétienne» e l'enciclica Pascendi*, p. 418.

⁸⁵ La Redaction, *Notre programme*, APC, s. IV t. I (1905-1906), pp. 5-31.

⁸⁶ G. LOSITO., *Les «Annales de philosophie chrétienne» e l'enciclica Pascendi*, p. 419.

⁸⁷ G. DALY, *Transcendence and Immanence*, p. 93.

⁸⁸ BV, I, p. 209.

⁸⁹ G. LOSITO., *Les «Annales de philosophie chrétienne» e l'enciclica Pascendi*, p. 419.

considerevolmente, rendendo possibile anche una maggiore visibilità della rivista al di fuori della Francia. Tra coloro che resero possibile il successo dei “nuovi” *Annales* figurarono anche, tra gli altri, esponenti della cultura italiana, principalmente ma non esclusivamente cattolici.

A sottoscrivere l'abbonamento furono ad esempio Tommaso Gallarati Scotti (1878-1966), volto noto del cattolicesimo milanese e tra i fondatori della rivista *Il Rinascimento* apparsa nel 1907,⁹⁰ Giovanni Genocchi (1860-1926), superiore della Casa romana della Congregazione del Sacro Cuore e noto studioso di esegesi biblica.⁹¹ Ad offrire invece la loro collaborazione furono lo scrittore vicentino Antonio Fogazzaro (1842-1911),⁹² Giovanni Semeria, Iginò Petrone (1870-1913), professore di filosofia morale dell'Università di Napoli, il quale figurò come corrispondente dall'Italia, Angelo Cecconi (1865-1937) pubblicista legato al gruppo de *Il Leonardo* e meglio noto con lo pseudonimo di Thomas Neal,⁹³ il sacerdote siciliano Don Onofrio Trippodo, insegnante del Seminario arcivescovile di Palermo,⁹⁴ ed il missionario del Sacro Cuore Giuseppe Bonaccorsi (1874-1935).⁹⁵ Tra gli elenchi degli scambi figurarono la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* di Ernesto Buonaiuti, e, importante per il presente studio, *La Critica*.⁹⁶

⁹⁰ N. RAPONI, «Gallarati Scotti Tommaso», DBI, LI (1998), pp. 519-526.

⁹¹ Sulla figura di Genocchi, cfr. F. TURVASI, *Giovanni Genocchi e la crisi modernista*.

⁹² Cfr. P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*.

⁹³ Cfr. C. COEN, «Cecconi Angelo», DBI, XXIII (1979), pp. 290-291

⁹⁴ A menzionare i “contatti modernisti” di questo poco noto sacerdote fu lo stesso Gentile in occasione della conferenza fiorentina *La mia religione* (1943): «[...] insegnante nel seminario, ma frequentatore della Università e in continua comunione qui coi giovani e coi maestri. Assiduo lettore degli scrittori modernisti del tempo, in corrispondenza col Laberthonnière e credo anche col prof. Blondel; sinceramente aperto a quel soffio vivificante del pensiero cattolico e ai filosofi moderni ai quali il modernismo s'ispirava; ma così savio e moderato e soprattutto così assorto nel divino, con una fiamma di fede che gli campeggiava negli occhi, da guadagnarsi il rispetto e l'amore delle stesse autorità ecclesiastiche. Buono e santo Trippodo, confidente quotidiano di tutti i miei pensieri, maestro di religione ai mie figli, che ardore nella tua anima, come vibrava nelle parole e in tutta la tua persona! Quale potere di amore e di accensione di vita nel tuo lieto e letificante sorriso! Quale interiore appello nel suono della tua voce, che m'interrogava senza posa ma anche senza indiscrezione, e pungeva a pensare! A pensare con te, a pensare senza preconcetti e senza vane ubbie, con confidenza, con sincerità, con desiderio di luce e di verità». (G. GENTILE, *La mia religione*, pp. 413-414)

⁹⁵ Cfr. A. RIOSA, «Bonaccorsi Giuseppe», DBI, XI (1969), pp. 458-459.

⁹⁶ G. LOSITO, *Les «Annales de philosophie chrétienne» e l'enciclica Pascendi*, pp. 419-420, 422.

4.2 Il contatto epistolare Gentile-Laberthonnière (1905-1906)

A prendere contatto diretto con Laberthonnière il 3 novembre 1905 fu Giovanni Gentile, nella veste a sua volta di segretario della redazione della rivista napoletana. Facendo sostanzialmente le veci di Benedetto Croce, Gentile diede l'assenso allo scambio delle due riviste. Esso, da quanto si evince dalla lettera, oltre ad essere stato offerto dall'oratoriano medesimo, utilizzava come intermediario il barnabita Giovanni Semeria.⁹⁷ Così recita infatti la missiva:

Egregio Signore, a nome di Benedetto Croce La ringrazio del cambio da Lei offerto degli «Annales de philosophie chrétienne» con la rivista «La Critica», e che è dal Croce volentieri accettato. Già sono stati spediti al P. Semeria i fascicoli IV e V di questo anno, ossia gli ultimi pubblicati. Gli «Annales» la prego di farli inviare al prof. Giovanni Gentile, Vico Storto Purgatorio, Napoli. Voglia gradire i sensi di stima e di ossequio del Suo dev.mo G. Gentile Segretario di redazione della Critica

L'attenzione tuttavia della rivista italiana lungi dal limitarsi ai soli *Annales*, si estese ben presto anche al pensiero dello stesso Laberthonnière. Il 2 gennaio 1906 Gentile infatti, risolvendo la mancata ricezione di alcuni fascicoli della rivista francese, scrisse all'oratoriano una seconda e più importante lettera:

Illustre Signore, Al Sig. B. Croce, direttore della “Critica” (via Atri 23, Napoli), è giunto ora il fascicolo 3 (di dicembre) degli “Annales de philosophie chrétienne”, ma egli non ha ricevuto il 2°. Ora gli dispiacerebbe di non possedere la collezione completa della serie ora cominciata degli “Annales”; e d'altra parte, occorre alla redazione di vedere ogni recente scritto da Voi pubblicato, dovendo inserire in uno dei prossimi fascicoli della “Critica” un articolo sulla vostra filosofia. Vi prego perciò a nome di B. Croce di volergli far spedire il detto fascicolo di novembre da lui non ricevuto. Dev.mo con ossequi e stima, Giovanni Gentile.⁹⁸

⁹⁷ BN, FL, 81. Il ruolo di contatto giocato del barnabita nella distribuzione degli *Annales* a favore di Gentile si lascia comprendere anche da una lettera di quest'ultimo a Croce del 29 dicembre 1906: «Dopo queste vacanze farò venire da cotesta Biblioteca i volumi da voi indicatimi come *recensibili*. E ne avvertirò Sarno. Il quale mi scrive che avreste voluto il fasc. di ottobre degli *Annales de philos. chrétienne*. Ma io non ho avuto se non il fasc. di novembre dacché sono qui. E se quello di ottobre non vi è giunto, bisognerà far capo un'altra volta al Semeria, che mi ha fatto avere parecchi fascicoli non ricevuti nel corso dell'anno [...]» (GC, II, pp. 352-353).

⁹⁸ Ivi. Per queste due lettere di Gentile a Laberthonnière mi è doveroso ringraziare il Dr. Giacomo Losito, il quale me le ha generosamente messe a disposizione.

4.2 La genesi del saggio

Se si analizza attentamente la fitta corrispondenza intercorsa tra Gentile e Croce, si può comprendere come questo interessamento de *La Critica* alla filosofia di Lucien Laberthonnière dev'essere inserito all'interno di un nuovo progetto di studio che Gentile stava in quel 1905 ideando.

A due anni dall'inizio delle pubblicazioni della rivista apparve al filosofo essere giunto il tempo di allargare per così dire il “raggio d'azione” di essa, redigendo «una nuova rubrica», nella quale «scrivere [...] sui principali filosofi stranieri contemporanei, perché» - scrisse Gentile a Croce nell'agosto 1905 - «le sole recensioni non credo bastino per farci prestare attenzione fuori d'Italia». ⁹⁹ La proposta però non fu accolta. Per mancanza di tempo secondo Croce ci si doveva «per qualche anno ancora» limitare «al mondo italiano». Solo dopo aver «assolto il compito che abbiamo ora tra mano» - così Croce il 10 agosto 1905 - «potremo allargare l'ambito della *Critica* dall'Italia all'estero» mediante «una grande revisione della filosofia contemporanea francese, inglese e tedesca». ¹⁰⁰

Se quindi il progetto rimase sostanzialmente lettera morta, ciò non esclude come almeno nella scelta dei nuovi volumi da presentare e discutere ne *La Critica* Gentile guardasse con sempre maggiore attenzione ai nuovi indirizzi filosofici europei. Non furono pochi infatti i libri stranieri, in lingua francese in particolare, che proprio a partire dal 1905 furono da lui recensiti. Solo per citare quelli ripubblicati nel volume *Il modernismo*, si annoverano: *La raison et le rationalisme* (2^a edizione 1906) di Léon Ollé-Laprune del 1907;¹⁰¹ *Science et religion dans la philosophie contemporaine* (1908) di Émile Boutroux del 1909,¹⁰² il quale a sua volta

⁹⁹ GC, II, p. 220.

¹⁰⁰ CG, p. 174.

¹⁰¹ ID., rec. L. Ollé-Laprune, *La raison et le rationalisme*, C, V (1907), pp. 459-465; ID., *O scetticismo o razionalismo*, in *Il modernismo*, pp. 96-110

¹⁰² ID., rec. E. Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, C, VII (1909), pp. 63-68; ID., *Scienza e religione secondo Boutroux*, ibidem, pp. 185-196. Del pensiero del filosofo francese Gentile ritornò ad occuparsene alcuni anni dopo con articolo apparso il 20 ottobre 1918 su *Messaggero della domenica*. Questo testo divenne poi anche la prefazione all'edizione italiana del volume di Boutroux *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea* edita da Vallecchi nel 1925.

seguì con molta attenzione tanto gli interventi gentiliani sui temi pedagogici quanto l'attività de *La Critica*,¹⁰³ e due volumi di Lucien Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse* (1903) e *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1904).

Non è possibile purtroppo sapere se fu il padre oratoriano stesso, dando seguito all'invito di Gentile, ad inviare i suoi due volumi. Ciò però che è possibile affermare è che, rispetto alle normali capacità di lavoro di Gentile, la redazione dello scritto, apparso nel novembre 1906,¹⁰⁴ e successivamente intitolato *I saggi di filosofia dell'azione del Laberthonnière*,¹⁰⁵ fu alquanto lunga e difficoltosa.

A causa di ulteriori impegni lavorativi assunti per far fronte alle esigenze economiche familiari, dovute all'imminente nascita di due gemelli, Gentile ebbe per lunghi mesi nel 1906 frequenti crisi nevralgiche che li causarono un'«inerte passività»,¹⁰⁶ tanto da chiedere un congedo di due mesi dall'insegnamento liceale a Napoli.¹⁰⁷ Tutto ciò, al quale s'aggiunse anche la morte della sorella nell'aprile, apparve a suoi occhi una vera e propria avversa sfortuna. Solo il 14 settembre 1906 riuscì a completare lo scritto e ad annunciare liberatorio a Benedetto Croce che «*la jettatura è rotta*». A queste informazioni seguirono nella medesima lettera le consuete relative al contenuto della recensione. Oltre ad avvertire l'amico Croce della particolare lunghezza di essa, Gentile precisò poi di essersi «contenuto ne' più brevi limiti possibili, rimandando ad altra occasione tante discussioni particolari,» - egli puntualizzò - «alle quali avevo pensato».¹⁰⁸

Da parte sua Benedetto Croce, dopo essersi prima di tutto felicitato che «la macchina» si fosse «rimessa sulle rotaie» ed espresso l'auspicio «di

¹⁰³ Come si evince dalla corrispondenza con Croce, Boutroux inviò a Gentile una cartolina nella quale espose parole d'apprezzamento per il saggio *L'insegnamento della filosofia nei licei* (1900), cfr. GC, I, pp. 275-276. Inoltre il 25 agosto 1905 Croce comunicò: «Il Prezzolini mi ha detto anche che ad un loro amico che è stato in Francia (credo, al Gallarati Scotti) il Boutroux hanno parlato con molta stima della *Critica*, e dei nostri lavori» (CG, p. 180).

¹⁰⁴ C, IV (1906) pp. 431-445.

¹⁰⁵ *Il modernismo*, pp. 19-51.

¹⁰⁶ GC, II, p. 293.

¹⁰⁷ G. TURI, *Giovanni Gentile*, p. 157.

¹⁰⁸ GC, II, p. 290.

non farla più deviare», giudicò l'articolo «chiarissimo e stringente in sommo grado». Per questo motivo si disse anche convinto che esso avrebbe provocato un certo «rumore». ¹⁰⁹

5. L'interesse per l'apologetica dell'azione

L'aspettativa crociana di un'ampia risonanza dello scritto de *La Critica* intorno le opere di Lucien Laberthonnière non fu però del tutto soddisfatta. Da un accurato spoglio delle riviste dell'epoca risulta infatti che solo Romolo Murri offrì del saggio di Giovanni Gentile una breve sintesi in un articolo intitolato *La filosofia dell'immanenza* nella sua *Rivista di Cultura* il 16 dicembre 1906,¹¹⁰ esprimendo tra l'altro il suo «quasi intero consentimento» con l'analisi esposta.¹¹¹

Prima di procedere nell'esame dello studio gentiliano è opportuno soffermarsi per un momento, domandandosi perché fu proprio Murri ad interessarsi ad una discussione intorno la filosofia dell'oratoriano francese. Per giungere ad una esaustiva risposta a questa non affatto secondaria domanda è necessario prendere in considerazione la prima ricezione italiana del pensiero di Laberthonnière.¹¹² Il sacerdote marchigiano infatti fu agli inizi del secolo tra i primi, insieme a Giovanni Semeria ed allo storico della filosofia Felice Tocco, a discutere pubblicamente le medesime due opere da Gentile recensite per *La Critica*.

5.1 La prima discussione in Italia delle opere di Laberthonnière

Nel 1904 tra le pagine questa volta di *Cultura sociale*, rivista da Murri stesso fondata nel 1898, quest'ultimo recensì, in un lungo articolo

¹⁰⁹ CG, p. 202.

¹¹⁰ M.[urri], *La filosofia dell'immanenza*, RC, I, 16 dicembre 1906, pp. 182-184. Del richiamo murriano alla sua recensione Gentile informò il 29 dicembre lo stesso Croce, cfr. GC, III, p. 352.

¹¹¹ Ibidem, p. 182.

¹¹² Per un esame completo della ricezione del pensiero di Laberthonnière in Italia cfr. G. LOSITO, *Cristianesimo e modernità*, pp. 41-63.

intitolato *La filosofia dell'immanenza in un libro recente*,¹¹³ *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, offrendone un giudizio non certo positivo.

Oggetto delle sue critiche fu in particolare la teoria conoscitiva sottintesa alla tesi centrale del volume, quella cioè di una opposizione tra l'intellettualismo del pensiero greco, platonico ed aristotelico *in primis*, e la concretezza *morale* del pensiero cristiano. L'idea che l'elemento volitivo della conoscenza, affermato secondo l'oratoriano dal cristianesimo, si opponesse a quella astrattiva del pensiero speculativo tradizionale greco fu giudicata da Murri un vero e proprio «torto». Di contro egli rivendicò l'inseparabilità della facoltà astrattiva da quella morale, essendo entrambe procedimenti del medesimo spirito. Al sacerdote di Guasco apparve impossibile pensare cioè di superare «il concatenamento oggettivo di idee delle quali l'una è di per sé nell'altra e procede dall'altra» con la «logica reale e morale». L'unico merito tuttavia egli riconobbe a Laberthonnière fu l'aver contribuito allo studio, «sinora così trascurato», dell'«*assenso morale*» alla verità. Ma questo, lungi dall'essere concepibile indipendentemente, doveva invece essere riunito in una «sintesi più alta e più comprensiva» tra speculazione e azione.¹¹⁴

A queste ben precise critiche murriane seguirono immediatamente tra le pagine della stessa *Cultura Sociale* due repliche. Una ad opera di Giovanni Semeria ed un'altra addirittura dello stesso Lucien Laberthonnière. Quest'ultimo sentì infatti la necessità di chiarire alcuni punti del suo pensiero, oggetto a suo avviso di alcuni fraintendimenti. Nel far ciò l'oratoriano si richiamò anche all'altro suo volume *Essais de philosophie religieuse*, il quale conteneva più dettagliatamente la dottrina filosofica presupposta nell'opera *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*.

Sua personale intenzione, affermò Laberthonnière nella lettera inviata alla rivista italiana, non era affatto quella di condannare «il processo e l'uso della dialettica», bensì solo negare la pretesa di quest'ultima «di bastare a se stessa e di farne un mezzo di salvezza». Il suo «*dogmatismo morale*» non voleva commettere il medesimo errore della mera speculazione logica ed essere «restrittivo» o «esclusivo», ma

¹¹³ Cfr. [I] CS, VII, 1° agosto 1904, pp. 225-228; [II] 1° settembre 1904, pp. 257-259; [III] 1° ottobre 1904, pp. 291-294.

¹¹⁴ R. MURRI, *La filosofia dell'immanenza in un libro recente*, CS, VII, 1° ottobre, p. 294.

«comprensivo, [...] largo, tale che però» - così sempre l'oratoriano - «coordina ciò che accoglie» invece di opporsi solamente. Riguardo poi la sostenuta differenza tra dottrina cristiana e greca il sacerdote francese chiarì essere la sua esposizione del pensiero antico tutto fuorché esaustiva. La funzione di tale sintesi era solo quella di far risaltare soprattutto per contrasto la «spigliata verità del Cristo». ¹¹⁵

Ben più energica fu invece la replica di Giovanni Semeria. Nella sua lettera, al grido «*tu quoque*», il barnabita non poté nascondere il personale stupore provato nell'apprendere che il dissenso verso l'opera dell'oratoriano fosse giunta proprio dall'amico Romolo Murri.¹¹⁶ Al tempo stesso però egli non tacque una certa felicitazione. Con le sue critiche Murri aveva infatti dimostrato che i cattolici non erano «intellettualmente un branco di pecore, dove quel che l'una dice e l'altre ripetono». ¹¹⁷

Fatte queste premesse iniziali padre Semeria assunse il ruolo di avvocato difensore, spiegando le ragioni del suo durevole amore per il pensiero di Laberthonnière. Di esso egli sottolineò non solo un chiaro guadagno filosofico, collocantesi nell'«orizzonte nuovo della filosofia moderna»,¹¹⁸ ma anche religioso.

Il primo consisteva nella rivendicazione che la verità non fosse tutta contenibile nella sua «esattezza oggettiva», ma constasse anche di un'«utilità soggettiva», ovvero nel «rispondere suo ad uno scopo, nell'armonizzarsi con tutta la nostra vita interiore». ¹¹⁹ Questo elemento al tempo stesso però non significava «desinteressarsi nelle questioni intellettuali del lato oggettivo, o molto meno negarlo radicalmente», bensì «aggiungere una preoccupazione e anche un criterio in più». «Quando un'idea risponda» - argomentò Semeria - «a tutta la nostra vita, si ha lì, in questa rispondenza interiore, un sintomo di più della sua

¹¹⁵ ID., *Ancora della filosofia dell'immanenza*, ibidem, 16 novembre 1904, p. 346.

¹¹⁶ Per un esame completo della polemica Murri-Semeria cfr. M. GUASCO, *Romolo Murri e il modernismo*, pp. 203-213.

¹¹⁷ G. SEMERIA, *A proposito di idealismo filosofico e di realismo cristiano* [I], ibidem, VIII, 1° gennaio 1905, pp. 4-7; [II] ibidem, 16 gennaio 1905, pp. 19-22. Sulla replica del sacerdote marchigiano cfr. R. MURRI, *A proposito di idealismo filosofico e di realismo cristiano*, 1° febbraio 1905, pp. 33-35.

¹¹⁸ G. SEMERIA, *A proposito di idealismo filosofico e di realismo cristiano* [I], p. 7.

¹¹⁹ Ibidem, p. 7.

verità, della sua solidità oggettiva». ¹²⁰

Sul piano religioso invece questa nuova concettualità portava ad un «riflessione più adulta». La comprensione che per esigenze storiche si era fatta della dottrina cristiana mediante la filosofia greca era stata più un giustapporre che armonizzare due dottrine. Il pensiero di Laberthonnière permetteva allora di mostrare questa «eterogeneità» e «estrarre dal cristianesimo la filosofia *sua*, piuttosto» che – concluse il barnabita – «imporne ad esso una qualunque». ¹²¹

Il volume *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* in questi stessi anni attirò l'interesse su di sé anche al di fuori dell'ambito cattolico. Ad occuparsene fu, tra le pagine della *Rassegna Nazionale* del 16 novembre 1905, ¹²² Felice Tocco (1845-1911), docente dell'Istituto di Studi Superiori di Firenze. ¹²³

Lo storico della filosofia diede un giudizio positivo dell'opera e riconobbe, tra le altre cose, come l'autore, «pur restando cattolico e rigidamente ligio alla tradizione», avesse assimilato «delle dottrine moderne, che parevano più sovversive, come quella dell'evoluzione». ¹²⁴ Tuttavia non mancarono ai suoi occhi elementi poco convincenti dell'opera. La tesi di una differenza sostanziale tra pensiero greco e pensiero cristiano era una di queste.

Per Tocco l'opposizione che Laberthonnière marcava nella sua opera, non solo assumeva un carattere «artificiale», ma conduceva in fin dei conti a sostenere le posizioni da Adolf Harnack presentate nel celebre volumetto *Das Wesen des Christentums* e cioè, sintetizzò lo storico italiano, che «la schietta verità cristiana fu corrotta, quando vi penetrò la corrente filosofica antica, elevando un edificio dommatico, che è ai poli opposti della schietta pietà primitiva». Conclusione questa forse, ragionò ad alta voce Tocco, non pienamente accettabile da Laberthonnière così attento a

¹²⁰ Ivi.

¹²¹ ID., [II], p. 21.

¹²² F. TOCCO, *Il Realismo cristiano e l'Idealismo greco*, RN, CXLVI (1905), pp. 305-309. Per uno studio di questa importante rivista italiana cfr. G. LICATA, *La "Rassegna Nazionale" conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista (1879-1915)*.

¹²³ Gentile stesso era stato allievo di Tocco dal 1897 al 1898. Sul periodo di perfezionamento fiorentino cfr. A. SCAZZOLA, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, p. 47-84.

¹²⁴ F. TOCCO, *Il Realismo cristiano e l'Idealismo greco*, p. 305.

marcare la superiorità del cattolicesimo sul protestantesimo.¹²⁵

La pubblicazione della traduzione italiana degli *Essais de philosophie religieuses*, apparsa nel gennaio dello stesso anno, ed avvenuta nonostante che un decreto della Congregazione dell'Indice datato 5 aprile 1906 avesse condannato l'opera insieme a *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*,¹²⁶ offrì una volta in più a Romolo Murri materia per l'esame del pensiero di Laberthonnière. Recensendo il volume per la *Rivista di Cultura* nel luglio 1907,¹²⁷ egli continuò sostanzialmente la critica avviata tre anni prima ed aggiunse anche ad essa un elemento significativo.

Degli *Essais* egli ne disconobbe definitivamente il carattere filosofico. L'accento posto dall'oratoriano sul ruolo del soggetto nelle questioni religiose poteva offrire infatti, a suo avviso, solo un vantaggio di natura psicologico-introspettivo. «Il ritorno in sé», come Murri definì la dottrina anti-scolastica proposta da Laberthonnière, era «prettamente illusorio» ai fini della critica della conoscenza. Questa si occupava, secondo il sacerdote italiano, soltanto dell'oggetto del conoscere, ma non dello spirito, cioè del soggetto conoscente. Tuttavia per comprendere le erronee conseguenze logiche cui conduceva la conversione dall'oggetto al soggetto, ovvero in una parola la filosofia dell'immanenza elaborata da Laberthonnière,¹²⁸ più utile del suo proprio commento secondo Murri risultava essere l'esame svolto da Giovanni Gentile in *La Critica*.

5.2 La concezione *artistica* della filosofia

Se questo rimando di Romolo Murri alla recensione di Giovanni Gentile

¹²⁵ Ibidem, p. 309.

¹²⁶ L'edizione italiana era stata pubblicata dalla casa editrice palermitana Sandron. Nelle intenzioni originarie del traduttore, tale Giovanni Ferrara, il volume sarebbe dovuto apparire con *l'imprimatur* del Maestro di Sacro Palazzo Alberto Lepidi, al quale sottoponeva di volta in volta le parti tradotte. La condanna non permise ovviamente l'approvazione da parte del domenicano e rallentò di molto la traduzione. Su questa vicenda cfr. L. PAZZAGLIA, *Rinnovamento religioso e prospettive educative in Laberthonnière*, p. 97n; LSA, p. 38n; G. LOSITO, *Les «Annales de philosophie chrétienne» e l'enciclica Pascendi*, p. 93. Per una ricostruzione dell'intero procedimento inquisitoriale contro l'oratoriano mediante i documenti conservati presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede cfr. G. COFFELE, *Apologetica e teologia fondamentale*, pp. 51-55. Ad essere colpiti dal medesimo decreto furono anche il volume *L'infailibilité du pape et le «Syllabus»* (1904) dello storico ed archivista francese Paul Viollet (1840-1914) ed romanzo *Il Santo* (1905) dell'italiano Antonio Fogazzaro.

¹²⁷ [MURRI R.], *I saggi del Laberthonnière*, RC, 16 luglio 1907, pp. 197-199.

¹²⁸ Ibidem, p. 198.

fu, da un lato, nella sostanza veritiero, poiché l'attenzione del filosofo italiano ebbe in effetti il suo baricentro d'analisi nell'esame tanto della *méthode d'immanence* dell'oratoriano quanto delle conseguenze logiche in essa sottintese, dall'altro lato esso tacitamente omise un elemento non affatto secondario. La centralità data da Laberthonnière al ruolo del soggetto, in sintonia con i progressi della filosofia moderna, anche nelle problematiche religiose, concettualmente dominate allora in ambito cattolico dall'indirizzo neo-tomista, non costituì affatto per Gentile, un elemento negativo, o addirittura, come nel caso di Murri, di disconoscimento filosofico. Essa rappresentò anzi un vero e proprio motivo di lode nei confronti del pensiero del sacerdote francese.

Sin dall'*incipit* della recensione gentiliana fu possibile cogliere inequivocabilmente questo aspetto:

Tutti gli amici della filosofia non possono se non compiacersi del crescente favore, che viene acquistando presso il clero francese questa vigorosa forma di misticismo propugnata dall'abate Laberthonnière, dell'Oratorio, di contro all'indirizzo intellettualistico del neo-tomismo; della quale qualche eco comincia a sentirsi anche in Italia.¹²⁹

La ragione specifica di questo doveroso compiacimento era da comprendersi a partire da quel «principio filosofico» elaborato dall'oratoriano già in *La philosophie est un art*, saggio d'apertura degli *Essais de philosophie religieuse*.¹³⁰ In questo scritto Laberthonnière aveva, ad avviso di Gentile, addirittura anticipato mediante suoi propri concetti quanto, solo successivamente, certo «con grande acume di osservazioni psicologiche e con forza rara di dialettica», sostenuto da Maurice Blondel circa l'elevazione dell'«attività pratica» ad «unico organo efficace della filosofia», nonché la necessaria elaborazione «di una nuova logica; d'una

¹²⁹ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 19.

¹³⁰ L. LABERTHONNIÈRE, *Essais*, pp. 3-15.

logica della vita morale». ¹³¹

Riservandosi di studiare «a parte gli scritti di Blondel», ¹³² Gentile concentrò la sua attenzione nel mostrare quale fosse la via battuta da Laberthonnière nello sviluppo del principio dell'assenso morale dell'uomo alla verità, del quale ne era facile riconoscersi il chiaro debito verso il pensiero di Léon Ollé-Laprune. ¹³³

Amalgamata ad una vera e propria parafrasi, se non talvolta ad una personale traduzione in italiano di alcuni passi decisivi, Gentile sintetizzò così la tesi centrale del saggio *La philosophie est un art*, apparso originariamente nel 189. ¹³⁴

L'individuo è in sé un germe dell'ideale che deve realizzare. Questo ideale, per realizzarlo, bisogna, è vero, concepirlo: ma, quando s'è concepito, non s'è fatto niente. Bisogna, - e questo è il punto, - modellarsi su di esso moralmente. La filosofia non è come la matematica, la quale, intesa, avvince l'assenso: la filosofia non s'intende davvero se non si ama. E quindi, come le opere d'arte, manifesta lo stato d'animo di chi le fa, laddove la matematica è del tutto impersonale e obbiettiva. La verità filosofica, religiosa, morale, non ha valore se non per chi la fa sua, se l'incorpora, la fa penetrare, per dir così, nel suo sangue, e ne informa tutto il proprio essere. ¹³⁵

Il primo aspetto che il filosofo siciliano tenne ad evidenziare sin da subito in Laberthonnière fu quello quindi di una necessaria interiorizzazione morale della verità. Quest'ultima era da intendersi infatti non come qualcosa di obiettivamente già definito, bensì (ri-)elaborazione del soggetto conoscente.

Di questa personale restituzione di *La philosophie est un art*, se messa a confronto col testo originale, si può riconoscere la sostanziale fedeltà a quanto affermato da Laberthonnière.

¹³¹ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 21. Per un approfondimento di questa tematica il filosofo italiano rimandava a *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, memoria da Blondel presentata nel 1900 al parigino Congresso internazionale di filosofia. Di quest'opera apparve solo nel 1924 anche una traduzione italiana ad opera del filosofo Enrico Castelli (1900-1977) e con una lettera-prefazione di Blondel medesimo, la quale fu criticata da Giovanni Gentile, cfr. *Una lettera di M. Blondel*. Per un approfondimento sulla traduzione, cfr. A. MEOLI, *La corrispondenza Castelli-Blondel e la traduzione del "Principe élémentaire"*.

¹³² G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 20.

¹³³ Cfr. P. HENRICI, *Léon Ollé-Laprune*.

¹³⁴ L. LABERTHONNIÈRE, *La philosophie est un art*, L'EC, X (1891), pp. 321-325

¹³⁵ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 23.

L'obiettivo del saggio di quest'ultimo era stato infatti affermare la particolare natura della filosofia. Questa era da intendersi né «un ensemble d'abstraction en quelque sorte suspendues en l'air», né «affaire de raison pure», bensì «chercher à vivre pleinement». ¹³⁶ L'attività filosofica non era cioè un comprensione meccanica di ciò che i filosofi avevano prodotto, piuttosto «vivre comme eux et avec eux de la vie de la pensée». La filosofia non era insomma «une science faite qui se trouve dans les livres», ma «l'effort conscient et réfléchi de l'esprit humain pour savoir». ¹³⁷

Questo elemento specifico della filosofia marcava di conseguenza anche lo scarto “umano” di essa da altri procedimenti conoscitivi. A differenza delle scienze matematiche e fisiche ad esempio, nelle quali «la vérité s'impose pour ainsi dire brutalement», le idee metafisiche e morali erano «l'œuvre de la vie humaine proprement dite, œuvre de volonté et d'intelligence, de développement moral et intellectuel, œuvre de liberté en un mot». ¹³⁸ Si doveva inoltre escludere l'idea che la metafisica fosse solo «un poème qui raconte des aventures imaginaires», per riconoscere invece che essa era «un poème mis en action par celui qui la compose, exprimant son âme et son cœur, la réalité humaine qu'il est, avec ses efforts et ses espérances ou aussi avec ses lâchetés et ses désespoirs». ¹³⁹

Solo in questo legame della verità al soggetto vivente, il quale la «assimile pas par la méditation, par la critique et la discussion intérieures», ¹⁴⁰ era possibile giungere ad una concezione *artistica* della filosofia. Essa era da un lato lontana da una rigida oggettività cristallizzata in formule e dall'altro aveva come suo centro il soggetto umano. Ogni uomo poteva essere filosofo, perché «tout philosophe est poète», cioè «créateur» di una «conception des choses, qu'il fait jaillir de

¹³⁶ L. LABERTHONNIÈRE, *Essais*, pp. 4-5.

¹³⁷ Ibidem, p. 5.

¹³⁸ Ibidem, p. 6.

¹³⁹ Ibidem, p. 7.

¹⁴⁰ Ibidem p. 13.

sa spontanéité réalise plus d'idéal en se rapprochant plus de la vérité». ¹⁴¹

Se quindi la restituzione gentiliana del breve scritto di Laberthonnière fu grosso modo corretta, è opportuno interrogarsi brevemente però sulle ragioni specifiche dell'interesse di un intellettuale come Gentile verso un sì fatto modo di concepire la filosofia.

Sin dagli anni della formazione universitaria Giovanni Gentile aveva orientato la ricerca filosofica sulla problematica conoscitiva relativa il rapporto soggetto-oggetto, ricevuta dal suo maestro Donato Jaja (1839-1914), ¹⁴² altro esponente della scuola hegeliana napoletana, addirittura come vera e propria «paternità intellettuale». ¹⁴³ La comprensione di quello che nella corrispondenza col docente di filosofia della Normale di Pisa era definito *il nuovo grande Soggetto* era né più né meno interpretato come il lascito maggiore della filosofia moderna, post-kantiana in particolare. Essa indirizzava ad un modo ben preciso di risolvere il problema conoscitivo. Chiarificatrice a questo riguardo è una lettera del 27 ottobre 1897 di Gentile al suo maestro, scritta durante la fase di pubblicazione della tesi di laurea. Sintetizzando il guadagno teoretico del pensiero moderno, il giovanissimo studioso spiegò come questo, a suo avviso, consistesse essenzialmente nel non intendere più un soggetto avente «fuori di sé e di contro a sé un oggetto, che debba cogliere, sorprendere e accalappiare», piuttosto affermare che ne ha uno «a lui legato per tal relazione necessaria, che non può essere altro che un suo prodotto». Il nuovo soggetto era insomma «unità del soggetto antico e dell'antico oggetto». ¹⁴⁴

Alla luce di queste parole si può comprendere come quanto elaborato da Lucien Laberthonnière s'inserisse per Gentile proprio all'interno di queste coordinate concettuali. Il principio filosofico dell'oratoriano s'indirizzava, certo partendo da altre vie, in fin dei conti verso una ridefinizione del rapporto tra il soggetto e l'oggetto nel pieno rispetto

¹⁴¹ Ibidem, p. 15.

¹⁴² Cfr. P. Donatelli, «Jaja Donato», DBI, LXII (2004), pp. 132-134. Per un'analisi del rapporto Gentile-Jaja cfr. C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, pp. 115-155.

¹⁴³ GJ, p. 39.

¹⁴⁴ GJ, p. 58.

della concettualità *moderna*, cioè nell'affermazione del necessario legame della verità al soggetto conoscente, intesa come elaborazione di quest'ultimo.

5.3 L'essere è soggetto

Se «il primo saggio» *La philosophie est un art* conteneva «in germe la dottrina», nel «saggio maggiore» degli *Essais*,¹⁴⁵ *Le dogmatisme moral* (1898),¹⁴⁶ si coglieva, secondo Giovanni Gentile, invece il coerente sviluppo di esso. Questo consisteva, a suo giudizio, nel riconoscimento che «l'essere è sempre un soggetto».¹⁴⁷

Per comprendere esattamente che cosa questa formula sottintendesse, e soprattutto cogliere il personale significato attribuitole dal filosofo italiano, è necessario analizzare quanto elaborato da Laberthonnière in questo importante e complesso articolo, definito dal gesuita inglese George Tyrrell in una lettera privata del 31 dicembre 1898 al barone Friedrich von Hügel «a clearer insight into the “Philosophy of action” or rather the Philosophy of the heart and of concrete human nature».¹⁴⁸

Il tema affrontato era il filosoficamente centrale «problème de l'être».¹⁴⁹ Esso tuttavia non era discusso a partire dalla domanda relativa l'esistenza o meno dell'essere, bensì dai diversi modi di concepirlo. Nella storia del pensiero era possibile isolarne quattro.¹⁵⁰ I primi due erano il *dogmatisme empirique* e *dogmatisme intellectualiste*. Essi si caratterizzavano per l'essere l'uno l'opposto dell'altro. Se infatti il primo ammetteva essere «la réalité en soi» afferrabile «par la perception sensible»,¹⁵¹ il secondo ammetteva essere la medesima realtà afferrabile esclusivamente «par

¹⁴⁵ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 23.

¹⁴⁶ Il suddetto articolo apparve in tre fascicoli successivi degli *Annales*, cfr. APC, XXXVIII (1898), p. 531-562; XXXIX (1898-1899), pp. 27-45, 146-171. Cfr. L. LABERTHONNIÈRE., *Essais*, pp. 19-110.

¹⁴⁷ G. GENTILE, *Il modernismo*, pp. 26.

¹⁴⁸ D. G. SCHULTENOVER, *George Tyrrell*, p. 83. Sul ruolo del barone nella *crisi modernista*, cfr. P. NEUENER, *Religion zwischen Kirche und Mystik*.

¹⁴⁹ L. LABERTHONNIÈRE, *Essais*, p. 19.

¹⁵⁰ Cfr. L. PAZZAGLIA, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière*, p. 280.

¹⁵¹ L. LABERTHONNIÈRE, *Essais*, p. 25.

l'intelligence». ¹⁵² Tuttavia, pur nella loro profonda differenza d'intendere il mondo, rispettivamente «*un système de choses senties*» ed un «*système d'idées*», entrambi erano accomunati da un unico e comune errore: quello di voler essere «par quelque chose qui en un sens leur est comme étranger et qui leur étranger, justement parce que c'est trop eux-mêmes et que ce n'est point par eux-mêmes qu'ils peuvent s'établir dans l'être». ¹⁵³ Essi ammettevano cioè sempre l'esistenza di qualcosa, sia essa sensibile sia essa intellegibile, esterna all'io.

Il terzo modo d'intendere l'essere era il *dogmatisme égoistique*, il quale per opposizione ai due precedenti faceva dell'io centro assoluto ed insuperabile. Secondo questa particolare concezione infatti «toutes les doctrines sont des affirmations propres à certaines individualités et par conséquent toujours relatives». ¹⁵⁴ Da ciò ne conseguiva una rigida ed ostinata chiusura nel proprio *Io*, totalmente incapace di assumere un «autre point de vue». ¹⁵⁵ Quarto ed ultimo modo, infine era il *dogmatisme illusoire*, il quale si differenziava dallo scetticismo del sistema precedente per il fatto che «le phénomène y est pris pour de l'être et le relatif pour de l'absolu». ¹⁵⁶ Esso si presentava in due forme. «Sous sa forme empirique il consiste à croire que c'est par les sensations que nous atteignons l'être et que nous en connaissons la nature. Sous sa forme idéaliste c'est aux idées comme telles qu'il attribue une valeur ontologique». ¹⁵⁷ Anche in questo caso entrambe le suddette forme dividevano un comune errore. Esse concepivano l'essere, nel suo valore assoluto, come *oggetto*, il quale, sia inteso come sentito sia come pensato, ¹⁵⁸ era comunque al di là dal *soggetto*.

Cercando di superare suddetti limiti ed errori, Laberthonnière

¹⁵² Ibidem, p. 27.

¹⁵³ Ibidem, p. 58.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 35.

¹⁵⁵ Ibidem, pp. 37-38.

¹⁵⁶ Ibidem, pp. 44-45.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 45.

¹⁵⁸ Ivi.

proponeva un nuovo modo d'affermazione dell'essere. Alla «méconnaissance de la nature de l'être», perché inteso in fin dei conti nei sistemi precedenti come «une chose ou une idée on s'empare du dehors», egli sostituiva un «dogmatisme vrai», capace di cogliere «[...] l'être dans sa réalité concrète, intérieure et vivante». ¹⁵⁹ Questo dogmatismo era chiamato *moral* ed prendeva le mosse dal principio che «l'être est toujours un *sujet*». ¹⁶⁰ Ciò implicava che una conoscenza dell'essere che non fosse «une notion abstraite», doveva obbligatoriamente muovere dalla relazione di essa al soggetto e, soprattutto, dal *modo* di essere, nel senso d'esistenza, di quest'ultimo.

Al soggetto erano assegnate come possibili infatti solo due modalità d'esistenza, e pertanto di conseguenza d'affermazione dell'essere. *Par le dehors*, ovvero «se considérer à part pour chercher ensuite à se rattacher à quelque chose d'extérieur a soi où l'on puise l'être». ¹⁶¹ Oppure *par le dedans*. Solo su questa seconda possibilità si basava il dogmatismo morale. Essere *dal di dentro* significava «se détacher du monde et des choses du monde, c'est retirer non seulement de l'espace, mais encore du temps qui s'écoule, et se déprendre de ses idées pour se concentrer dans l'acte même par lequel intérieurement on se pose et on s'affirme». ¹⁶²

L'affermazione dell'essere da parte del soggetto non era quindi qualcosa in cui era chiamata in causa l'intuizione o l'intelletto, come se l'essere fosse «une chose sensible» o «une idée» da scoprire mediante «les degrés de la dialectique». Né era sufficiente dire «je suis, comme si rien qu'en se regardant on voyait intérieurement son être avec une évidence qui s'impose». ¹⁶³ Affermare l'essere era «un acte» del soggetto su se stesso. ¹⁶⁴ Solo mediante l'atto personale di distacco «de l'illusion et de la fantasmagorie des phénomènes», era possibile affermare il vero

¹⁵⁹ Ibidem, p. 34.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 45.

¹⁶¹ Ibidem, p. 58.

¹⁶² Ibidem, pp. 59-60.

¹⁶³ Ibidem, pp. 61, 64.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 62.

essere, eterno e stabile.¹⁶⁵ L'*essere* era quindi sostanzialmente “scoperto” in una relazione, se così si può dire, *circolare* con l'Io, dove quest'ultimo non era il mero l'Io conoscente ma l'Io vivente e agente. Tale rapporto interno *soggetto (agente)-essere* era da Laberthonnière così descritto:

Je ne puis affirmer que je suis d'une affirmation solide qu'en affirmant qu'Il est et que je suis par Lui. De Lui seul il est vrai de dire qu'Il est simplement. Sans Lui je ne serais pas : comment sans Lui pourrais-je être certain d'être ? Il est l'être de mon être, la vie de ma vie. Il se trouve dans le vouloir-être par lequel je m'affirme au plus profond de moi-même. Mais Il ne m'apparaît, Il ne devient pour moi la réalité vivante en moi, que dans la mesure où je me recueille dans la dispersion des phénomènes, où je sors de moi-même, de mon individualité spatiale et temporelle, pour m'unifier et me fixer intérieurement : car c'est seulement en Lui et par Lui que je puis réaliser l'*unité* et la *permanence* qui me donne droit d'affirmer mon être ; et c'est seulement quand je suis unifié et fixé en Lui que je puis dire : je suis, avec une certitude qu'aucune déception ne saurait ébranler. Et on doit comprendre que si c'est là être c'est aussi être par le dedans. Celui qui est en effet et par qui je suis n'est pas en dehors de moi. Et si je commençais par me supposer en dehors de Lui, comme subsistant sans Lui, pour aller ensuite à sa recherche, je ne le trouverai pas : car ce serait supposer qu'au moins tout d'abord je n'ai pas besoin de Lui pour l'être ; et il en résulterait que je m'échapperais à moi-même. Je ne puis donc me trouver moi-même réellement qu'en le trouvant.¹⁶⁶

Da queste parole appare chiaramente come in verità l'unico vero essere, possibile da affermare in una relazione più profonda che non la sola conoscitiva, era quindi per Laberthonnière, «Celui qui est», ovvero Dio.¹⁶⁷ Ma questo Dio, proprio in forza del dogmatismo morale, non era «une notion parmi d'autres notions» proiettata nel mondo intellegibile.¹⁶⁸ Esso era evangelicamente «le principe et la fin, l'alpha et l'oméga» dell'uomo. «Nous nous voulons en Lui,» - così l'oratoriano - «nous nous voyons en Lui ; et en même temps nous Le voulons en nous, nous Le voyons en nous. C'est donc bien par Lui que nous sommes certains de nous-mêmes, et par Lui en tant qu'Il est en nous et que nous sommes en Lui».¹⁶⁹

¹⁶⁵ Ibidem, p. 64.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 65.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 64.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 59.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 67.

In questa stretta relazione tra la divinità e l'uomo non c'era però il rischio di una ricaduta panteista e quindi di una «absorption» della personalità umana nella divinità. Essa era invece intesa come una «communion» tra l'uomo e Dio fondata sull'amore. Questo rendeva possibile che pur unendosi, la volontà divina e quella umana rimanevano sempre indipendenti tra loro. «Chacune sert à l'autre à se constituer en elle-même; et chacune se retrouve dans l'autre, vivifiée et comme enrichie par elle. Quand nous aimons Dieu, Dieu veut en nous, mais aussi nous voulons en Lui».¹⁷⁰ In virtù di questa relazione esistenziale tra l'uomo e Dio affermare il piano divino non era pertanto una mera «opération logique», bensì «une action» che, aggiungeva l'oratoriano, «au moins tant que nous vivons sur la terre, n'est jamais achevée».¹⁷¹

L'essenza del saggio *Le dogmatisme moral* era quindi in fin dei conti genuinamente apologetica: dimostrare cioè come fosse possibile per l'uomo affermare concretamente l'esistenza di Dio, senza fare di esso «un théorème de géométrie» o una «vérité abstraite». Partendo dall'azione del soggetto su se stesso, era possibile infatti giungere ad una conoscenza di Dio simile a quella di un amico, cioè «en vivant de sa vie, en pénétrant dans son intimité, en devenant lui-même».¹⁷² Conoscere Dio non era quindi afferrare qualcosa esternamente, qualcosa di non posseduto perché esistente in un astratto al di là, ma partire da se stessi nella relazione intima ed immanente già presente *con* e *mediante* lui. Conoscenza e fede erano l'un l'altra «choses [...] corrélatives», poiché «on ne connaît pas d'abord pour croire ensuite. On croit en connaissant et on connaît en croyant. Et le tout résulte d'une transformation de l'âme tout entière».¹⁷³

L'analisi filosofica intorno il problema dell'essere non era quindi in Laberthonnière fine a se stessa. Essa era funzionale ad un chiaro discorso teologico.¹⁷⁴ Principio filosofico immanente e finalità teologica

¹⁷⁰ Ibidem, p. 68.

¹⁷¹ Ibidem, p. 71.

¹⁷² Ibidem, p. 78.

¹⁷³ Ibidem, p. 79.

¹⁷⁴ Su questo punto cfr. ibidem, pp. XV-XVI.

trascendente s'integravano reciprocamente come facce d'una stessa medaglia, e questa medaglia, per rimanere nella metafora, era l'azione umana. In virtù di quest'ultima si guadagnava infatti un punto di vista nel quale quella separazione tra il livello umano ed il livello divino, ovvero tra filosofia e teologia, per dirlo nei termini neo-scolastici che qui rappresentavano forse non così tacitamente la controparte sottintesa, veniva superato. Ciò non significava la negazione dell'esistenza di Dio in sé, poiché precisava Laberthonnière, «s'il n'existait pas en soi il ne deviendrait pas en nous».¹⁷⁵ Ciò significava però che «dans notre vie librement voulue il ne nous façonne et il ne devient en nous qu'avec notre concours».¹⁷⁶

L'impianto argomentativo di *Le dogmatisme moral* era quindi di più ampio respiro che il semplice riconoscimento del rapporto identitario tra il soggetto e l'essere in termini di pura ragione. La centralità di esso era sì ammessa come base concettuale, dalla quale era ormai impossibile filosoficamente indietreggiare, ma essa stessa era poi dall'oratoriano sviluppata in favore della scoperta (o sarebbe meglio dire *ritrovamento*) *immanente* non del mero *essere* ma dell'*Essere*, cioè della *trascendenza*, insomma di Dio. Il tutto con una chiara accentuazione del ruolo primario dell'azione morale nel processo conoscitivo.

Davanti a questo preciso utilizzo della formula *l'être est toujours un sujet* Giovanni Gentile, ritornando ora alla sua trattazione, non poté non fare un'ammissione significativa per l'intera economia del suo scritto. Pur avendo all'inizio salutato con favore la necessaria relazione tra l'essere ed il soggetto affermata dall'oratoriano, egli ritenne tuttavia inappropriato, scrisse: «andare oltre il pensiero del Laberthonnière». Questi infatti «forse non approverebbe la nostra riduzione cartesiana della sua dottrina, dove s'è detto che pensiero ed essere sono identici».¹⁷⁷

Da queste parole traspariva, è evidente, il riconoscimento dell'impossibilità d'interpretare, come fino a quel momento Gentile stesso aveva fatto, la dottrina dell'oratoriano in senso puramente

¹⁷⁵ Ibidem, p. 78.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 79.

¹⁷⁷ Ibidem, pp. 28-29.

razionalistico. Essa perseguiva infatti il chiaro ed affascinante obiettivo di elaborare un discorso apologetico che, in forza di una concettualità moderna, fosse capace di gettare un ponte tra il soggetto umano e Dio, ovvero più in generale, rendere plausibile all'uomo del suo tempo il discorso religioso. E l'asse portante di tale discorso non era la ragione, bensì la morale. Solo in funzione di essa si guadagnava un'intima e nient'affatto intellettualistica conoscenza della verità.

La presa d'atto da parte di Gentile delle differenti finalità del pensiero pensiero di Laberthonnière non si trasformò tuttavia, per così dire, in una semplice e pacifica analisi, tendente a mostrare fin dove arrivava il discorso filosofico e dove iniziava poi quello teologico. Il Nostro si spinse più oltre. Nel prosieguo della sua recensione mise alla prova logica tale progetto apologetico.

Ai suoi occhi non era infatti concettualmente neutro centrare il discorso religioso sul soggetto, anche solo inteso in senso morale, senza cogliere le inevitabili conseguenze che ciò comportava proprio per la concezione religiosa stessa. Legare il piano umano e quello divino prendendo come termine medio comunque la funzione del soggetto, significava infatti, al tempo stesso, non solo unire due diversi principi, ma anche modificare, e non di poco, lo stesso discorso religioso.

6. I “due padroni” del pensiero di Lucien Laberthonnière

Per dimostrare questa sua specifica tesi Gentile compì un sorta di cambio di passo della sua stessa recensione. Egli smise il tono elogiativo fino a quel momento usato, in favore di una analisi critica di alcuni, a suo giudizio esemplari, snodi tematici del pensiero di Lucien Laberthonnière.

6.1 Dal soggetto a Dio?

Rimanendo tematicamente sul saggio *Le dogmatisme moral*, Gentile espose il suo primo gruppo di obiezioni in questi termini:

[...] se il Laberthonnière ci dice abbastanza chiaramente come l'essere, che troviamo in noi, e in cui troviamo noi, è lo stesso Essere in sé, e che a trovarlo si richiede anche e soprattutto la volontà, ci lascia alquanto all'oscuro circa

questa duplicità delle due volontà, divina ed umana, e la distinzione reale tra l'uomo che realizza a sé il suo Dio, e il Dio che è oggetto della volontà umana. Il dire che l'uomo trova in sé un ideale di volontà divina, a cui vuole conformare la propria, non basta a dimostrare che le volontà son due, quando s'è detto, e s'è detto benissimo, che quella tale volontà divina non diviene per me una realtà vivente, se non nella misura in cui io la realizzo.¹⁷⁸

Facendosi strada in questo linguaggio tortuosamente filosofico, è possibile riformulare così l'obiezione gentiliana. Posta l'affermazione non astratta da parte del soggetto dell'Essere non era più pensabile che quest'ultimo fosse, o continuasse ad essere, concepito come una realtà esterna ed indipendente. Cioè che esso potesse essere ancora l'*oggettivo* Dio al di fuori del soggetto, che proprio quel dogmatismo morale voleva superare. Ammettere ciò significava duplicare lo stesso *Essere in sé*, ovvero cadere in contraddizione logica, essendo impossibile che due *Esseri in sé*, ovvero uno *divino* ed uno affermato dal soggetto, potessero coesistere l'uno di fronte all'altro. Era quindi necessario uscire da questa illogica coesistenza, optando o per l'uno o per l'altro.

L'oratoriano in verità, secondo Gentile, permaneva però nella contraddizione, volendoli ammettere entrambi, dando così, egli commentò ironicamente, «un colpo al cerchio e uno alla botte».¹⁷⁹ E per dimostrare questa affannosa ricerca d'una impossibile sintesi logica tra il soggetto che afferma l'essere, affermando moralmente se stesso, ed il Dio trascendente, ritrovato nel medesimo atto morale, Gentile riprodusse direttamente in francese il seguente passo de *Le dogmatisme morale*:

Il est vrai que pour intégrer l'absolu dans notre vie librement voulue un acte est nécessaire. Ma c'est dans cet acte même que l'absolu se trouve : car, ainsi que nous venons de le dire, *nous ne l'accomplissons que par son concours*. Nous ne pouvons pas nous affirmer sans que Dieu nous affirme ; mais nous ne pouvons pas non plus nous affirmer nous-mêmes sans affirmer Dieu. Et de même que sans Dieu nous ne pouvons ni l'affirmer ni nous affirmer nous-mêmes, Dieu non plus, au moins dans notre vie librement voulue, ne nous affirme pas et ne s'affirme pas en nous sans nous.¹⁸⁰

¹⁷⁸ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 29.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 30.

¹⁸⁰ L. LABERTHONNIÈRE, *Essais*, pp. 75-76.

Da queste parole era chiaro, ancora una volta, come il fine di Laberthonnière era quindi mantenere sì la trascendenza divina, ma senza pensarla come separata dall'uomo, bensì convergente nella vita di quest'ultimo. Era il *concorso* divino a rendere possibile l'accettazione di Dio da parte dell'uomo, senza intenderla come infiltrazione esterna di qualcosa di diverso da lui, ma atto del soggetto stesso. Il soggetto e Dio risultavano quindi, si potrebbe dire stringendo i termini, interdipendenti tra loro, ma il legame era posto sin dal principio da Dio.

Per il filosofo italiano i due piani, l'atto del soggetto e concorso di Dio, non erano invece così facilmente unificabili. La loro stessa duplice esistenza era in Laberthonnière, egli scrisse, «più immaginata dalla fantasia, che affermata dalla ragione»,¹⁸¹ poiché ciascun piano escludeva l'altro secondo due diverse opzioni:

Se Dio ci afferma lui, la nostra affermazione è intuizione [...]. Se l'essere è soggetto, e l'affermazione è atto, il concorso di Dio non può essere altro che il nostro stesso atto, duplicato e riflesso: potrà essere cioè un secondo atto del soggetto, che ha già affermato se stesso e Dio, e si afferma nella consapevolezza della sua assoluta sostanzialità.¹⁸²

A giudizio di Gentile si doveva scegliere quindi se seguire le conseguenze logiche o dell'immanenza o quelle della trascendenza, poiché era impossibile abbracciarle entrambe. Se si era partiti dalla prima, affermando cioè l'identità moralmente intima tra soggetto ed essere, era impossibile in seconda battuta, quasi *ex abrupto*, pensare di legare ad essa «un oggetto trascendente», non generantesi dalle pieghe stesse dell'atto morale del soggetto su se stesso. Far questo non era legato «con la sostanza della dottrina» elaborata, ma, così ancora Gentile, compiuto per «deliberato proposito» per salvare le finalità apologetiche postesi.¹⁸³ Esso era precisamente un salto logico nel vano tentativo di coprire quell'«abisso incolmabile assolutamente, per definizione»,¹⁸⁴ apertosi, nei

¹⁸¹ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 30.

¹⁸² *Ibidem*, p. 31.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 34.

¹⁸⁴ *Ivi*.

confronti della trascendenza divina, nel momento in cui si era posta la centralità del soggetto e l'impossibilità di pensare un oggetto esterno ed indipendente ad esso.

Per queste ragioni «la posizione del Laberthonnière» conteneva una «oscillazione [...] internamente contraddittoria». Essa sorgeva nel voler ammettere sì un «metodo d'immanenza», presupponendo però un «oggetto trascendente». Cioè nel riconoscere il «dinamismo morale autonomo», senza poter o voler «scartare il principio della grazia e del soprannaturale».¹⁸⁵

Per una maggiore comprensione di questa continua oscillazione tra diversi piani Gentile si concentrò il prosieguo dell'analisi su un altro capitolo degli *Essais*, il quarto per la precisione, intitolato *Le problème religieux*.¹⁸⁶

6.2 Piano soprannaturale e metodo dell'immanenza

L'argomento precipuo di questo scritto, già apparso nel 1897 negli *Annales de philosophie chrétienne*,¹⁸⁷ era strettamente legato alla sua genesi: difendere la filosofia di Blondel da precisi attacchi provenienti dagli ambienti tomisti francesi. Sin da subito il filosofo digionese fu costretto infatti a correggere negative o parziali letture della sua opera *L'Action*.¹⁸⁸ Il filosofo Léon Brunschvicg (1869-1944) sulla *Revue de Métaphysique et de Moral* aveva, ad esempio, segnalato una profonda opposizione tra la misteriosa filosofia dell'azione, da Blondel tenacemente tesa alla trascendenza, e la nozione d'immanenza, base e condizione di tutto il pensiero filosofico moderno.¹⁸⁹ L'allora direttore degli *Annales* Charles Denis invece solo due anni più tardi “restrinse” il campo d'indagine

¹⁸⁵ Ibidem, p. 31.

¹⁸⁶ L. LABERTHONNIÈRE, *Essais*, pp. 151-190.

¹⁸⁷ Cfr. APC, XXXV (1896-1897), pp. 497-511, 615-632.

¹⁸⁸ Cfr. P. HENRICI, *Maurice Blondel*, p. 565. Per una panoramica delle reazioni alla tesi blondeliana cfr. *Quelques commentaires contemporains de «L'Action»*, ET, I, pp. 98-122.

¹⁸⁹ L. BRUNSCHVICG, *Compte rendu de “L'Action” (1893)*, p. 1. Blondel replicò a questa lettura con una lettera alla medesima rivista, cfr. M. BLONDEL, *Lettre au directeur de la “Revue de Métaphysique et de Moral”*. Entrambi questi scritti sono pubblicati in ET, I, pp. 99-104.

dell'opera da filosofico a semplicemente d'ordine apologetico-psicologico.¹⁹⁰ A queste letture si aggiunse anche una puntuale critica dal sapore più teologico proveniente dagli ambienti neo-scolastici. Blondel venne accusato di sostenere – comunicò il diretto interessato a Laberthonnière il 27 agosto 1894 - «la continuit   réelle de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel»,¹⁹¹ cadendo quindi in una sorta di naturalismo dove l'estraneit   ed indipendenza dell'ordine soprannaturale veniva negato mediante l'azione dell'uomo.

Bench   Laberthonnière defin   questa accusa essenzialmente superficiale,¹⁹² Blondel dal canto suo sent   il bisogno di fare chiarezza su tutte queste, a suo modo di vedere, incomprendimenti del suo pensiero, in particolare per quanto riguardava il metodo d'immanenza ed il rapporto di esso col soprannaturale.¹⁹³ Egli pubblic   tra il gennaio ed il luglio 1896 negli *Annales* la celebre *Lettre sur le exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'  tude du problème religieux*.¹⁹⁴

Lo scritto per   invece di placare le critiche sort   l'effetto opposto. Le accuse si moltiplicarono a tal punto da far credere al filosofo francese che presto esse si sarebbero trasformate in una denuncia presso la

¹⁹⁰ C. DENIS, *Nouvelles tendances de l'apologétique philosophique*; MM. Oll  -Laprune, George Fonsegrive, Maurice Blondel, APC, CXXX (1895), pp. 653-656. Per la lettera che Blondel scrisse a l'abb   Denis, proponendogli gi   un doveroso chiarimento pubblico del suo pensiero, cfr. M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, pp. 87-89.

¹⁹¹ BL, p. 77.

¹⁹² Cfr. ibidem, p. 79.

¹⁹³ Cfr. H. VERWEYEN, *Einleitung*, pp. 66-68; S. D'AGOSTINO, *Dall'atto all'azione*, pp. 391-402.

¹⁹⁴ Cfr. APC, XXIII (1895-1896), pp. 337-347, 467-482, 599-616; XXXIV (1896), pp. 131-147, 255-267, 337-350. Interamente ristampata in *Les premiers   crits de Maurice Blondel*, pp. 5-95. Per un giudizio di Laberthonnière sull'articolo cfr. BL, pp. 94-96.

Congregazione all'Indice.¹⁹⁵ Due furono in questa occasione i maggiori critici di Blondel, entrambi domenicani: Salvador Schwalm (1860-1908) e Hippolyte Gayraud (1856-1911).¹⁹⁶ Il primo affermò essere la filosofia dell'azione macchiata di scetticismo kantiano, mentre il secondo ribadì ed argomentò in maniera più diffusa l'accusa di naturalismo.¹⁹⁷

Davanti a queste accuse Laberthonnière decise allora con l'articolo *Le problème religieux* sostanzialmente di «giustificare teologicamente il metodo blondelliano dell'immanenza». ¹⁹⁸ Nel svolgere questo compito però allargò, per così dire, il suo raggio d'azione, gettando le prime significative basi concettuali di una personale «teoria della conoscenza religiosa», avente il suo baricentro sul ruolo della volontà nell'atto di

¹⁹⁵ BL, p. 102. Mediante i buoni uffici di Friedrich von Hügel giunse verso la fine del 1899 la voce di una possibile condanna (cfr. ibidem, pp. 134-135). Sulle contromisure adottate da Blondel e Laberthonnière davanti a questo pericolo, cfr. ibidem, pp. 136-146. Un aspetto interessante di tale vicenda è rilevare lungo quali contatti era corsa questa voce. Nella sua lettera von Hügel aveva citato esplicitamente l'«excellent P. Semeria» e «deux jeunes gens de Milan». Questi non erano altro che Tommaso Gallarati Scotti e Giuseppe Gallavresi. Il barone inoltre, approfondendo le sue ricerche, riuscì non solo a prendere contatto con la fonte *originaria*, il bollandista Padre Van Ortro, ma anche a rassicurare Laberthonnière che il pericolo andava in un certo senso ridimensionato (L. PAZZAGLIA, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière (1880-1903)*, p. 353-354n). Da altre corrispondenze è possibile ricavare che tuttavia la “voce” di una possibile condanna rimase in un certo senso nell'aria. In una lettera, datata 24 febbraio 1904, di Giovanni Semeria al vescovo Lucien Lacroix, il quale organizzava un suo viaggio a Roma ed un'udienza con Pio X, si legge: «[...] A Roma pare che minaccino nuove condanne contro Blondel e il Laberthonnière. Chi sa che Vostra Eccellenza vedendo il S. Padre, non possa contribuire a stornare questo regime di terrore che altri vorrebbero inaugurare» (M. GUASCO, *Lacroix, Semeria, Fogazzaro. Momenti di un'amicizia*, p. 210). E sempre il barnabita tre giorni dopo rese partecipe del suo impegno in favore di Laberthonnière anche lo studioso Paul Sabatier (1858-1928): «Caro amico, il Laberthonnière mi scrive da Parigi impensierito di manovre che si vanno e si sono fatte contro di lui auspice Decourtins per farlo condannare. Mi prega di fare qualcosa, se posso, per impedire. A me sembra che voi potreste scriverne qualche cosa subito a Mgr. Lacroix che deve essere a Roma, e poi forse potreste per mezzo della stampa mostrare quanto torto si fa il nuovo Papa trascinandolo per le vie di una reazione cieca contro ogni movimento libero intellettuale» (R. CERRATO, *Enciclica e giuramento. Carteggio Semeria-Sabatier*, p. 407). Su questa vicenda cfr. LSA, p. 40. In realtà una condanna, almeno per Blondel, arrivò solo molti anni dopo, cfr. G. LOSITO, *La condanna romana del blondelismo (1924): filosofia dell'azione e neo-scolastica*.

¹⁹⁶ M.-M. GORGE, «Schwalm Salvador», DEC, XIV b, coll. 1582; A. MICHEL, «Gayraud Hippolyte», ibidem, VI a, coll. 1173-1174.

¹⁹⁷ Per un'esame specifico delle accuse cfr. A. FABRIZIANI, *Tomismo e filosofia cristiana nel primo carteggio del Blondel con Laberthonnière (1894-1907)*, pp. 55-68; J. CARON, *La discussion entre le P. Schwalm et Maurice Blondel à propos de la méthode d'immanence en apologétique (1895-1898)*; G. LOSITO, *Cristianesimo e modernità*, pp. 22-23. È importante riferire che durante il Congresso dei cattolici a Fribourg del 1897 Blondel ed il domenicano Schwalm ebbero l'opportunità di conoscersi e chiarire a voce le rispettive posizioni. Altrettanto avvenne con Laberthonnière, con la sola differenza però che con quest'ultimo fu difficile per il padre domenicano giungere ad un accordo di “non belligeranza”. Il 27 agosto infatti questi dichiarò a Laberthonnière di essere disposto a rinunciare alla pubblicazione di un opuscolo di scritti critici relativi la filosofia dell'azione, se egli a sua volta avesse rinunciato ad una controreplica. Laberthonnière rispose negativamente alla proposta. Oltre a comunicare di non essere affatto intenzionato a replicare, l'oratoriano affermò essere, a suo giudizio, infruttuoso scendere a patti, poiché così si sarebbe ridotta solo la libertà d'azione scientifica. Inoltre, la differenza di posizioni era ancora ben visibile su molti punti, quindi bisognava evitare sì certo polemiche sterili, ma contribuire insieme alla causa della verità (L. PAZZAGLIA, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière (1880-1903)*, pp. 239-240; BL, pp. 113-114).

¹⁹⁸ L. PAZZAGLIA, *Discussioni e polemiche nel carteggio filosofico Blondel-Laberthonnière*, p. 210

fede.¹⁹⁹

Suo obbiettivo era comprendere in quali termini si potesse stabilire una relazione tra l'ordine soprannaturale e l'ordine naturale, cercando di risolvere con ciò il problema apologetico per eccellenza, quello della «rationalité de la foi».²⁰⁰ Comprendere cioè come verità soprannaturali potessero essere accessibili alla ragione. La pretesa apologetica era infatti quella, così Laberthonnière, di «établir, malgré leur hétérogénéité, la solidarité des deux ordres»,²⁰¹ quello oggettivo delle verità soprannaturali rivelate e quello soggettivo dell'atto di credere del singolo uomo. Mediante il *metodo d'immanenza* di Maurice Blondel però, secondo il sacerdote francese, si era introdotto in tale problema «un point de vue tout nouveau». Si era spostato il baricentro della riflessione «de l'objet au sujet».²⁰²

In virtù di questo spostamento di prospettiva era ormai impossibile pensare ancora il problema religioso in termini intellettualistici, come se cioè credere fosse mera comprensione meccanica delle verità divine da parte di un soggetto totalmente passivo. Una tale concezione relegava la fede stessa ad essere «conséquence logique et nécessaire» di una riflessione razionale, ammettendo tacitamente almeno due rovinose conclusioni. Non solo «que l'apologétique rationnelle a par elle-même la vertu de produire [...] la foi elle-même dans les âmes», ma anche «que la dialectique est un moyen de salut suffisant».²⁰³ Si rendeva cioè la fede un semplice «voir des rapports et [...] lier ensemble des idées abstraites pour en faire un système rationnel»,²⁰⁴ quando essa era in verità d'«un autre ordre», implicante tanto la grazia di Dio quanto la volontà attiva

¹⁹⁹ ID., *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière (1880-1903)*, p. 211. Per un giudizio di Blondel relativo l'articolo cfr. BL, pp. 109-110. Il teologo gesuita George Tyrrell definì il saggio «a beautiful and still and deep piece of thinking» (G. D. SCHULTENOVER, *George Tyrrell*, p. 79).

²⁰⁰ L. LABERTHONNIÈRE., *Essais*, p. 151.

²⁰¹ Ibidem, p. 159.

²⁰² Ibidem, p. 160.

²⁰³ Ivi.

²⁰⁴ Ibidem, pp. 163-164.

dell'uomo e non la mera «intelligence pure».²⁰⁵

La *méthode d'immanence* blondeliana rendeva possibile concepire la fede in questo senso: non «une conclusion abstraite», bensì «une action vivante» dell'uomo stesso.²⁰⁶ Partendo infatti dalla realtà viva dell'azione, intesa come «la racine de notre être», si guadagnava quella sintesi dell'ordine soprannaturale e naturale ricercata dall'apologetica. Ciò avveniva non certo per una supposta autonomia dell'uomo, ma perché l'atto di fede era preceduto «antérieurement» dalla sintesi «du naturel et du surnaturel», già avvenuta in Dio e donantesi all'uomo mediante la grazia.²⁰⁷ L'atto di fede del singolo uomo non era altro che un «ratifier le don que par la grâce Dieu fait de lui-même».²⁰⁸ Era quindi l'azione penetrante di Dio nell'uomo a rendere possibile a quest'ultimo il suo stesso atto di fede.

La grazia di Dio, il soprannaturale, costitutiva *ab imis* la natura dell'uomo, perché a quest'ultima essa si donava. Dio era presente per Laberthonnière quindi al fondo della vita umana, a tal punto che era possibile affermare «même méconnu Dieu est toujours là».²⁰⁹ Da ciò ne conseguiva che l'azione umana fosse «en même temps notre et [...] de Dieu», ovvero già informata dalla grazia, pur essendo azione del soggetto.²¹⁰ Solo in questo senso era possibile affermare con tutta tranquillità che «l'action humaine postule le surnaturel», poiché, aggiungeva Laberthonnière, l'azione umana era «informée par la grâce». La verità religiosa non era infatti qualcosa «venue de dehors», bensì generantesi «de dedans», dal di dentro dell'uomo, poiché «s'il n'y avait pas aussi en nous surnaturellement comme une idée directrice, la vérité révélée ne pourrait jamais devenir notre vérité, nous ne pourrions jamais l'introduire dans notre vie, parce qu'elle ne répondrait pour nous à aucun

²⁰⁵ Ibidem, p. 165.

²⁰⁶ Ibidem, p. 166.

²⁰⁷ Ibidem, p. 169.

²⁰⁸ Ivi.

²⁰⁹ Ivi.

²¹⁰ Ibidem, p. 173.

besoin». ²¹¹

La conoscenza religiosa quindi si costituiva sostanzialmente di una cooperazione bilanciata tra la verità rivelata ed il soggetto. Cautamente Laberthonnière non ammetteva affatto che la prima fosse un prodotto del secondo, poiché essa imponeva all'uomo «son sceptre [...] de fer». Dall'altro lato però egli rivendicava che il farla propria da parte dell'uomo era un'accettazione, un desiderio di quest'ultimo di volerla. ²¹²

Questa vera e propria «parenté entre nous et la vérité», necessitava pertanto e della grazia divina e del riconoscimento da parte della «bonne volonté» dell'uomo, poiché «elle [la parentela, *ndA*] ne se produirait point sans la grâce; et sans la grâce elle n'aurait point d'efficacité, de même que sans elle la grâce n'en aurait pas non plus». ²¹³

Agli occhi di Giovanni Gentile questa certamente audace «scienza del soprannaturale» presentata dall'oratoriano camminava fondamentalmente lungo «precipizi» logici. ²¹⁴ Questi sorgevano dall'intento di voler, commentò il filosofo ancora una volta ironicamente, servendosi di un altro motto, «salvare capra e cavoli; la capra della grazia e i cavoli del metodo dell'immanenza». ²¹⁵ La «grazia e l'autonomia» dell'uomo infatti implicavano conseguenze di per sé così opposte, da essere impossibile tenere i due principi insieme non solo logicamente ma addirittura lessicalmente.

È vero di certo, che la rivelazione non potrebbe operare sulle anime, se non rispondesse a un bisogno precedente, non venisse quasi a colmare un vuoto e non trovasse già un principio corrispondente, per cui si possa apprendere, assimilare e appropriare. Ma questo *quid*, anteriore alla rivelazione non è la rivelazione. Si andrà incontro a questa *du dedans*, ma essa ci verrà sempre *du dehors*. La chiami e non la chiami perciò *étrangère*, non importa, è questione di parola: basta che venga dal di fuori, perché sia irriducibile all'autonomia del soggetto umano.

²¹¹ Ibidem, pp. 173-174.

²¹² Ibidem, pp. 181-182.

²¹³ Ibidem, p. 182.

²¹⁴ G. GENTILE, *Il modernismo*, pp. 38, 39.

²¹⁵ Ibidem, p. 40.

Ed ancora, alcune righe più sotto:

Egli [Laberthonnière, *ndA*] dice che *l'action humaine postule le surnaturel*, per dimostrare che bisogna partire dall'azione umana per giungere al soprannaturale. Viceversa, per difendersi dal p. Schwalm, dice che *l'action, informée par la grâce, postule le surnaturel*. Una delle due: o voi state col p. Schwalm, e fate l'esigenza del soprannaturale conseguenza della grazia. E allora partite dal soprannaturale per giungere all'azione umana; e se contenterete il p. Schwalm e il p. Gayraud e tutti i buoni padri del mondo, dovete rinunciare al metodo dell'immanenza e alla nuova pretesa apologetica. O fate dell'esigenza un antecedente della grazia, e questa, pertanto, derivate da quell'esigenza, e allora il metodo dell'immanenza è salvo: la grazia scaturirà *du dedans* [...]. E il p. Schwalm e compagni avranno ragione di darvi addosso, e di presentarvi come un naturalista.²¹⁶

Il nocciolo della difficoltà per Gentile era quindi comprendere come il sacerdote francese potesse con linearità elaborare un rapporto tra il soggetto e la verità soprannaturale, mediante la funzione della grazia da un lato e l'atto morale del soggetto dall'altro. Questi due termini si escludevano reciprocamente.

Se la grazia infatti informava l'azione umana, rendendola capace dell'accettazione della verità, l'autonomia dell'atto umano scompariva, assorbita inesorabilmente dall'intervento soprannaturale. E questo significava la morte logica dell'immanenza che pur volevasi far centro della nuova apologetica. La verità, o il solo desiderio di essa, non poteva essere intesa come qualcosa sgorgante *dal di dentro*, perché proveniente *esternamente* dall'azione di Dio.

Al contrario invece, se, in conformità col metodo d'immanenza, si faceva dell'azione umana il centro dal quale bisognava partire per giungere al soprannaturale, allora questa azione precedeva l'intervento esterno di Dio. La grazia divina non era allora necessaria all'accettazione della verità, poiché il desiderio era *naturalmente* interno all'azione stessa. Da ciò ne conseguiva che lo stesso piano soprannaturale non poteva essere più pensato come indipendente e separato rispetto all'uomo ed alla sua azione, bensì legato, subordinato logicamente a quest'ultimo.

Questa seconda opzione, per conseguenza logica, non solo rendeva legittime le accuse di naturalismo ricevute dai due teologi tomisti, attenti difensori della trascendenza, ma apriva secondo Gentile anche uno

²¹⁶ Ibidem, pp. 40-41.

scenario inatteso nella dottrina di Laberthonnière.

6.3 Il primato della ragione sulla volontà nell'idealismo (nuovo)

Con le sue esternazioni il filosofo di Castelvetro precisò tuttavia di non voler affatto assumere il ruolo di «accusatore di questi nuovi apologeti». Non solo perché oramai «*Roma locuta est*», ovvero davanti alla condanna già avvenuta delle opere dell'oratoriano la sua di accusa sarebbe stata essenzialmente «innocua». ²¹⁷ Ma perché d'altro canto la sua analisi critica non voleva configurarsi affatto come una seconda filosofica condanna. Essa desiderava mostrare soltanto su quale via l'oratoriano, con l'accettazione dei principi filosofici del pensiero moderno, si fosse incamminato.

«Laberthonnière e il giovane clero» - affermò infatti Gentile - «combattano pure la scolastica in nome della vita, della verità che è vita, che non s'impone, ma si conquista da sé, e si fa momento per momento: ma, presto o tardi, s'accorgeranno che fuori di lì non c'è il cattolicesimo: ma l'idealismo moderno». ²¹⁸ Questa frase chiamava in causa una necessaria riconsiderazione della tesi esposta nel secondo volume *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, circa l'opposizione tra idealismo antico e realismo cristiano, alla luce dello sviluppo compiuto dalla filosofia.

Ad opporsi infatti all'«idealismo statico, intellettualistico, governato dall'ideale di una verità assoluta, eterna, oggettiva, di cui l'uomo è spettatore», affermando di contro una «dottrina, che della verità fa una progressiva formazione nella storia vissuta dallo spirito umano», non era secondo Gentile «nonostante le [...] audacie ermeneutiche» di Laberthonnière, il cristianesimo. ²¹⁹ A ben guardare quest'ultimo, «quale vien fuori dall'antico e dal nuovo testamento» era dottrinalmente ancora «lo stesso idealismo greco». «Per esso», - così ancora Gentile - «la verità è un assoluto estramondano, estrastorico, estratemporale, estraspaziale, estraumano. Dio è tutto in sé perfetto, secondo l'ortodosso cristianesimo

²¹⁷ Ibidem, p. 45.

²¹⁸ Ivi.

²¹⁹ Ibidem, pp. 45-46.

ebraizzante, indipendentemente dalla creazione». ²²⁰ Era insomma, in una parola, ancora quella concezione intellettualistica della verità che si voleva ora finalmente abbandonare.

L'idea *vivente* invece che affermava l'oratoriano al fondo della sua dottrina, cioè che «la verità si fa, è storica, viene *du dedans*; e solo *du dedans*» chiamava in causa piuttosto «l'idealismo nuovo, il vero idealismo cristiano», quello cioè «postkantiano, che riconosce l'autonomia assoluta della ragione».

È stato Hegel (*unicuique suum!*) a combattere e distruggere il concetto della verità bella e fatta, oggettiva, statica; il concetto della cognizione come intuizione del reale, anziché costruzione del medesimo; e a presentare la storia del mondo come una storia sacra. La sua idea non fu più un'idea chiusa, ferma, di sé beata; ma si mosse, e visse e fece il mondo, come vuole il Laberthonnière che lo faccia la volontà. ²²¹

Queste parole non erano, come possono forse sembrare, una mera professione di fede hegeliana, ma miravano dritte all'architrave filosofica dell'apologetica laberthonniana, fino a questo momento apparentemente accantonata in favore di più minute discussioni.

L'oratoriano infatti, «e con lui il Blondel» precisò Gentile, avrebbero dovuto ben riflettere, se volevano realmente sfuggire l'intellettualismo antico, intorno a quel primato da loro dato alla volontà nel processo conoscitivo. Era sì vero che «l'azione, la volontà» erano richieste «in ogni grado del sapere» e che inoltre non ci fosse «scienza senza moralità». Ma da qui a considerare «la volontà» quale «organo della scienza» era un passo troppo azzardato, nonché fonte di errore. La scienza di per sé infatti non poteva «aver altro organo che la ragione, o logica, che voglia dirsi». ²²² E solo da essa sorgeva la reale immanenza della verità affannosamente ricercata.

L'idea di un rapporto intimo, perché morale, se non addirittura d'amore, tra il soggetto e la sua verità era certo corretto, ma solo dopo l'unica realmente primaria conoscenza avvenuta mediante ragione. «Una

²²⁰ Ibidem, pp. 46-47.

²²¹ Ibidem, pp. 47-48.

²²² Ibidem, p. 48.

verità di qualunque specie sia,» - argomentò Gentile - «non può entrare nel nostro pensiero, senza che si faccia nostro pensiero, o che il pensiero si faccia essa verità». Il vero amore intimo per la verità si stabiliva quindi realmente in quell'unità di ragione tra soggetto ed oggetto.²²³

L'«amare per intendere» presupponeva ancora una «verità bella e fatta» di matrice intellettualista, cioè ancora «l'idealismo greco»: un oggetto posto lì insomma davanti ed indipendente al soggetto. Mentre l'inverso, «intendere per amare» chiamava in causa proprio quella «attività *du dedans*, autonoma [...]» che Laberthonnière cercava di elaborare.²²⁴ Essa significava stabilire prima di tutto l'identità logica, e quindi di ragione, tra il soggetto conoscente e il suo oggetto conosciuto, al quale solo in seconda battuta si legava l'interesse morale.

Il non riconoscere questo primato produttivo della ragione sulla volontà in senso realmente *moderno*, ma bensì voler affermare il contrario, era né più né meno la radice intima di tutte quelle insanabili contraddizioni riscontrate nelle opere dell'oratoriano. Esse sorgevano nel contrasto tra il principio ed il metodo seguito, rispettivamente volontaristico ed immanente. Per il primo termine si ammetteva «l'oggetto fuori di sé», che religiosamente si configurava come trascendenza, ovvero Dio. Per il secondo si chiamava in causa la produttività del soggetto che, a guardar bene, solo la ragione realmente poteva realmente garantire.

Laberthonnière dal canto suo per sfuggire a quest'evidente contraddizione oscillava «tra *le debors* e *le dedans*», combatteva una volta «pel soggettivismo», un'altra volta «per l'oggettivismo; ora se la piglia coi razionalisti, ora coi teologi, che danno a lui del razionalista». Ma, concluse Gentile questa volta con un motto genuinamente evangelico, «con tutto l'amore del mondo, non è possibile servire due padroni!».²²⁵

²²³ Ibidem, pp. 49-50.

²²⁴ Ibidem, p. 50.

²²⁵ Ibidem, p. 51.

CAPITOLO IV

INTORNO ALLA *PASCENDI DOMINICI GREGIS*1. La condanna del *modernismo* e la ricercata risonanza pubblica

«Semeria domandò: - Chi han fatto papa?- Sarto, dissi, - col nome di Pio X- Un reazionario! Siamo fritti».¹ Con queste brevi e significative battute Salvatore Minocchi ricordò anni dopo nelle sue *Memorie di un prete modernista* la prima spontanea reazione che il barnabita genovese ebbe alla notizia dell'elezione al soglio pontificio dell'ex Patriarca di Venezia, Giuseppe Sarto il 4 agosto 1903. Con sguardo retrospettivo tali parole si possono facilmente classificare come premonitrici. Il pontificato di Pio X (1903-1914), con il suo chiaro obiettivo di una restaurazione cristiana della società, si contraddistinse infatti per una repentina accelerazione e radicalizzazione dello scontro con quelle spinte di ammodernamento che nei primi anni del nuovo secolo iniziarono a farsi strada all'interno del cattolicesimo romano.² Ciò si rifletté nell'incalzante periodicità dei richiami che instancabilmente papa Sarto lanciò sin dal principio del suo insediamento.

Dalla denuncia delle «insidie di una certa nuova, fallace scienza», macchiata degli errori del «*razionalismo* o del *semirazionalismo*» (*E supremi apostolatus*, 4 ottobre 1903),³ egli passò in pochi anni ad una vera e propria “dichiarazione di guerra”, come stata definita nella recente storiografia,⁴ contro un sedicente «compendio e [...] veleno di tutte le eresie» diffondentesi subdolamente nella Chiesa attraverso alcuni, non meglio identificati, «ribelli». (Concistoriale, 17 aprile 1905).⁵ Apice, e drammatico punto di non ritorno, degli allarmati segnali provenienti dalla

¹ S. MINOCCHI, *Memorie di un modernista*, p. 78.

² Cfr. G. VIAN, *Il modernismo*, p. 52.

³ U. BELLOCCHI (a cura di), *Tutte le encicliche*, vol. III, p. 38.

⁴ Cfr. G. DALY, *Transcendence and Immanence*, p. 191. Cfr. L. BEDESCHI, *L'antimodernismo in Italia*, pp. 36-38.

⁵ U. BELLOCCHI (a cura di), *Tutte le encicliche*, vol. III, p. 232.

cattedra petrina fu rappresentato tuttavia dall'enciclica anti-modernista *Pascendi dominici gregis* del 16 settembre 1907, la quale rivestì tanto per la sua complessa struttura quanto per le sue finalità un vero e proprio *novum* nella storia-ecclesiastica.⁶

1.1 L'enciclica *Pascendi dominici gregis* (1907)

In essa Pio X richiamò l'attenzione dei Vescovi delle diocesi di tutto il mondo⁷ sulla presenza tra il «laicato cattolico» ed addirittura il «ceto sacerdotale» di nuovi e più temibili nemici per la Chiesa, i cui errori andavano a colpire «le fibre più profonde» della fede.⁸ La pericolosità di questi «promiscuamente [...] razionalisti e [...] cattolici» giaceva soprattutto nel rendersi di difficile identificazione.⁹ Astutamente essi infatti non presentavano «le loro dottrine [...] già coordinate e raccolte quasi in tutto, ma sparse invece e disgiunte l'una dall'altra». Ciò permetteva loro di «passare [...] per dubbiosi e [...] incerti», quando in verità erano «fermi e determinati».¹⁰ Per questo motivo era necessario presentare «in un sol quadro» le idee di questi nemici, denominati appunto modernisti, e successivamente «prescrivere le misure per impedirne il danno».¹¹

La griglia inquisitoria che abilmente Pio X tracciò nella sua enciclica per rendere più facile l'identificazione dei propagatori di questa nuova temibile eresia si compose di sette personaggi: il filosofo, il credente, il teologo, lo storico ed il critico, l'apologista, il riformatore. Ogni modernista li riuniva tutti in sé, pur presentandosi apparentemente come

⁶ K. SCHATZ, *Kirchengeschichte der Neuzeit*, p. 125.

⁷ Sulla ricezione da parte dei destinatari del documento pontificio, con particolare attenzione all'Italia ed alla Francia cfr. G. VIAN, «Un solco ben luminoso nella storia del suo pontificato»; ID., *La Pascendi «equivale all'opera paziente e laboriosa di un Sinodo Ecumenico»*.

⁸ U. BELLOCCHI (a cura di), *Tutte le encicliche*, vol. III, p. 235.

⁹ Ivi.

¹⁰ Ibidem, p. 236.

¹¹ Ivi.

rappresentante del suo ristretto campo di studi.¹²

Il filosofo-modernista fondava tutta la sua dottrina innanzitutto sull'*agnosticismo*, ovvero sulla convinzione che la facoltà naturale fosse «ristretta interamente entro il campo dei fenomeni» e del tutto priva del «diritto [...] di procedere oltre». La conseguenza di questo «puro stato d'ignoranza» era «l'ateismo scientifico e storico». Alla ragione non era data la capacità «d'innalzarsi a Dio, né di conoscere l'esistenza, sia pure attraverso le cose visibili». Dio non poteva essere, insomma, oggetto né di studio da parte della scienza, né essere considerato un attivo «soggetto della storia».¹³ Scienza e storia erano quindi atee. A tale principio agnostico era poi legato il secondo pilastro filosofico del modernismo: «l'immanenza vitale». Negato infatti l'accesso «a qualsiasi rivelazione esterna», si ricercava il fondamento della religione «nell'intimo dell'uomo stesso», nella sua «subcoscienza».¹⁴ Il divino insomma negato come precipuo oggetto del conoscere, rinasceva ridotto ad una pura dimensione soggettiva e naturale.

A differenza del filosofo, il modernista «nella sua qualità di credente» ammetteva l'esistenza della «realtà divina di fatto in se stessa». A guardar bene essa era però interamente relegata «all'esperienza individuale», secondo gli errori «dei protestanti e dei pseudomistici».¹⁵ Il luogo della rivelazione divina era infatti per il modernista-credente il «sentimento religioso». Mediante esso era possibile per l'uomo giungere ad un «contatto immediato colla realtà stessa di Dio», sorpassando in tale esperienza «di gran lunga ogni convincimento scientifico». Tale posizione portava alla totale negazione dell'idea di vera religione. Ognuna, «sia pure quella degli idolatri», era infatti livellata a semplice esperienza personale. «I modernisti non negano, concedono anzi, altri velatamente altri apertissimamente» - denunciò ancora Pio X - «che tutte le religioni sono

¹² Ivi.

¹³ Ivi.

¹⁴ Ibidem, p. 237.

¹⁵ Ibidem, p. 241.

vere», perché tutte sono vissute.¹⁶

In campo teologico il modernista applicava gli stessi principi del filosofo. Conformemente ad essi egli infatti intendeva Dio «intimamente presente nell'uomo, più che non sia l'uomo a se stesso». Da ciò ne seguiva che le verità dogmatiche erano «strumenti» espressivi dell'immanentistico sentimento religioso, da comprendersi quindi non nella loro formula letterale, ma piuttosto in ciò che nascondevano e rivelavano di vero.¹⁷

Riguardo il campo storico e critico l'enciclica mise poi in guardia da una «finissima astuzia» utilizzata da «taluni modernisti». Essi erano solleciti a marcare ripetutamente la loro distanza dai filosofi. Tale strategia aveva come fine il far credere che le loro ricerche fossero quantomai obiettive e libere da «pregiudizi filosofici». La realtà invece era tutta il contrario.¹⁸ Gli studi da essi condotti parlavano ad ogni piè sospinto «da lingua della filosofia», in particolare nuovamente quella agnostica. Lo storico-modernista affermava infatti essere l'ambito della storia relegato al solo campo dei fenomeni, mentre tutto quello che esulava da esso doveva «rimandarsi alla fede come di esclusiva sua pertinenza». Si riproponeva pertanto anche nel campo storico la separazione tra fede e scienza, in virtù della quale – avvertì l'enciclica – si doveva distinguere per i modernisti «fra un Cristo storico ed un Cristo della fede, una Chiesa della storia e una Chiesa della fede, fra Sacramenti della storia e Sacramenti della fede e via dicendo».¹⁹

Il «dominio della filosofia nella storia» del modernista tuttavia non terminava affatto qui. Esso si estendeva anche secondo il principio dell'immanenza vitale. La stessa storia della Chiesa doveva leggersi come umanamente sgorgante dal bisogno religioso, e le sue trasformazioni, dogmatiche e culturali, come continui adattamenti ad esso. Tutto il lavoro di studio critico era quindi soggiogato all'apriorismo filosofico, mettendo

¹⁶ Ibidem, p. 243.

¹⁷ Ibidem, p. 247.

¹⁸ Ibidem, p. 253.

¹⁹ Ivi.

capo alla «leggi dell'evoluzione».²⁰

Dipendente «doppiamente» ancora dal filosofo era poi il modernista-apologeta.²¹ Da un lato egli accettava la storia «scritta dietro le norme» filosofiche, dall'altro applicava il principio dell'immanenza. Egli dimostrava infatti la verità interiore dell'esperienza religiosa, negando così «nella natura umana [...] una capacità od una convenienza per l'ordine soprannaturale».²²

Infine il riformatore, non sazio della «mania di innovazione», avanzava le sue concrete e molteplici proposte di cambiamento nella Chiesa. Esse riguardavano: l'insegnamento filosofico impartito «nei Seminari», il quale doveva essere orientato all'apprendimento della filosofia moderna e non solo di quella scolastica; la riforma del catechismo e del culto; l'organizzazione ecclesiastica in senso democratico mediante un decentramento nel governo della Chiesa in favore del clero inferiore e «perfino» del laicato; lo svecchiamento delle Congregazioni romane, «in capo a tutte quelle del Santo Ufficio dell'Indice»; il doveroso ritorno del clero «all'antica e umile povertà», nonché addirittura l'abolizione del celibato ecclesiastico.²³

Davanti a questo corpo di pericolose dottrine le contromisure prescritte dalla *Pascendi dominici gregis* furono rigidissime. Dal rafforzamento dello studio della filosofia scolastica ad una maggiore attenzione nella scelta dei candidati al sacerdozio, passando per il divieto ai sacerdoti di frequentare corsi nelle università pubbliche, qualora essi fossero già attivi negli istituti cattolici, nonché l'aspra censura sulla stampa, congiunta all'istituzione in ogni diocesi di un Comitato di vigilanza, avente il compito non solo di sorvegliare ogni indizio di *modernismo*, ma anche di presentare alla Santa Sede con regolarità una diffusa relazione.²⁴

²⁰ Ibidem, pp. 254-255.

²¹ Ibidem, p. 256.

²² Ibidem, pp. 257-258.

²³ Ibidem, pp. 259-260.

²⁴ Ibidem, pp. 265-272.

1.2 L'eco sulla stampa italiana

Questa «energica e solenne condanna» contro «l'idra del modernismo» - per usare le parole de *La Civiltà Cattolica*²⁵ - suscitò in quell'autunno 1907 una vera e propria rincorsa di commenti da parte della stampa italiana, la quale, così facendo, rispose perfettamente alla strategia comunicativa messa in atto tra le mura vaticane. La Santa Sede pose infatti molta attenzione alle reazioni che l'intervento contro il *modernismo* avrebbe avuto nell'opinione pubblica, italiana e francese in particolare,²⁶ e perciò manovrato abilmente quelle che oggi si chiamerebbero le “pubbliche relazioni”.

Prima ancora che l'enciclica fosse definitivamente pronta (ufficialmente essa reca la data dell'8 settembre) il Segretario di Stato Card. Raffaele Merry del Val (1865-1930) aveva concordato con il segretario delle lettere ai principi Mons. Vincenzo Sardi (1855-1920) non solo le traduzioni in lingua italiana e francese, ma anche - si legge in un biglietto del 25 agosto - i «due sunti per le agenzie telegrafiche». Questi avrebbero dato «la prima informazione e quella duratura presso la mano della gente che non legge e non studia». Inoltre, era necessaria - scriveva ancora del Val a Sardi il 5 settembre - «tutta una manovra abbastanza complicata» per «fissare il momento preciso della consegna del sunto ai giornalisti, l'invio della traduzione completa per posta prima della pubblicazione a Roma», al fine così di evitare «contrattempi e fastidi incalcolabili con la stampa».²⁷

Il primo quotidiano italiano in ordine di tempo ad offrire un giudizio sul documento pontificio fu *Il Giornale d'Italia*, pubblicando un editoriale già la sera del 16 settembre,²⁸ il quale, benché anonimo, è ormai possibile

²⁵ *La condanna del modernismo*, CC, LVIII, IV (1907), p. 3.

²⁶ Per un'esame della ricezione dell'enciclica nell'opinione pubblica francese cfr. L. P. SARDELLA, *Il y a cent ans: la réception de l'encyclique Pascendi Dominici Gregis en France*.

²⁷ C. ARNOLD, *Absage an die Moderne?*, pp. 217-218n

²⁸ *Pio X e il modernismo cattolico*, GI, 16 settembre 1907.

attribuire senza ombra di dubbio ad Ernesto Buonaiuti.²⁹ Il sacerdote romano, il quale fu in quei mesi anche l'autore principale (se non addirittura unico!) de *Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X «Pascendi dominici gregis»* apparso il 28 ottobre 1907 ed immediatamente condannato dal Vicariato di Roma,³⁰ giudicò l'intervento papale di una gravità «veramente eccezionale». Le «misure repressive e preventive» in essa contenute formavano «una rete fittissima dalla quale i neo-cattolici non potranno districarsi che a costo di dolorosi sacrifici». L'errore più grande commesso dal pontefice era quello di «dichiarare guerra ai suoi famigliari» e cacciare dal grembo della Chiesa «le migliori sue reclute», quando il vero nemico era l'anticlericalismo.

Su tutt'altro piano si collocarono le considerazioni apparse sull'*Avanti!* nell'edizione del 18 settembre.³¹ La *Pascendi* era, affermò l'organo ufficiale del socialismo italiano che in quegli anni d'inizio secolo godeva di un'ampia diffusione,³² un «nuovo documento dell'intransigenza vaticana», firmato dal pontefice «con molta disinvoltura, come un gerente responsabile che sa quali sono i doveri oscuri e modesti del suo mestiere». Eppure l'enciclica aveva «nella sua intransigenza» una fisionomia «perfettamente logica».³³ Essa dimostrava come la chiesa cattolica fosse un «organismo del passato» che «non può subire adattamenti ed evoluzioni». La battaglia ingaggiata da Pio X «contro il

²⁹ M. RAVÀ (a cura di), *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, p. 11, n. 163. Lo stesso sacerdote romano rammentò anni più tardi come la possibilità di pubblicare alcuni articoli su questo quotidiano nazionale gli fu possibile grazie al rapporto instauratosi già anni prima col direttore Alberto Bergamini (1871-1962) (cfr. E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma*, p. 96). La generale disponibilità del quotidiano liberale romano alle posizioni moderniste non piacque affatto alla Segreteria di Stato Vaticana, la quale il 21 dicembre 1907 ne proibì addirittura la lettura in tutte le diocesi italiane, definendolo addirittura «l'organo ufficiale dei modernisti» (cfr. G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, pp. 681-693).

³⁰ Sulla genesi e contenuto dell'opera cfr. G. LOSITO, *Ernesto Buonaiuti and "Il programma dei modernisti"*. Il volume suscitò anche le immancabili reazioni de *La Civiltà Cattolica*, cfr. *Il programma dei modernisti ribelli*, CC, LVIII, IV (1907), pp. 385-404. Interessante da rilevare è la riproduzione nella parte finale dell'opera di *Impressioni e commenti sull'"Enciclica"* (cfr. *Il programma dei modernisti*, pp. 145-173). Ad essa si è fatto riferimento nelle pagine che seguono per alcuni giornali di ormai difficile reperibilità come *La Tribuna*, *Il Tempo* ed il *Il Resto del Carlino*.

³¹ *Il lamento dell'agonia. L'enciclica di Pio X*, AV, 18 settembre 1907.

³² G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, p. 37.

³³ A richiamarsi alla logicità e legittimità della chiesa nella lotta antimodernista fu anche l'economista e sindacalista rivoluzionario Enrico Leone (1875-1940) tra le pagine del *Giornale d'Italia*. Cfr. *Un sindacalista difende il Papa. Il pensiero di Enrico Leone intorno all'enciclica*, GI, 4 ottobre 1907.

Tyrrel [sic], contro il Loisy, contro i monaci, i teologi, i seminaristi [...] infetti di modernismo» era però persa in partenza. Il vero nemico non erano i singoli uomini, ma la scienza moderna ormai inarrestabilmente infiltratasi nelle menti di costoro. La condanna del modernismo era pertanto un vero e proprio suonare le campane a morto: «il principio della fine» della chiesa.

Altri organi di stampa d'area socialista esternarono più che un serio giudizio di merito, parole piene d'ilarità nei confronti tanto di Pio X quanto dei modernisti. Il quotidiano milanese *Il Tempo* diretto da Claudio Treves (1869-1933) ad esempio affermò, sempre il 18 settembre,³⁴ essere penoso vedere «un signore tondo come l'ò di Giotto, rozzo come un sensale di buoi, digiuno di studi come un analfabeta» prendere «in blocco i risultati di 25 anni di studio, di ricerca, di scienza cattolica di cui è inetto a comprendere persino il linguaggio» e dichiarare che tutto questo non è altro che «eresia, assurdità», per poi concludere «con la perentoria proibizione agli studiosi di studiare, di scrivere, di insegnare». D'altra parte però i modernisti stessi dovevano capire in cuor loro se fossero ancora realmente dei cattolici. In caso affermativo dovevano «persuadersi a furia di schiaffi che tutto ciò che la loro ragione ha intravisto come verità è sbagliato, solo perché così dice il Papa». In caso contrario invece, se quest'enciclica non bastava «a distruggere nei loro cervelli la visione del vero», restavano solo «dei convinti impostori». Internamente rimanevano «pensatori liberi dall'autorità romana», mentre esternamente «si picchiano il petto» al grido «*Pater peccavi!*». In generale però l'enciclica *Pascendi* era da «mettersi in cornice», perché rappresentava l'ulteriore conferma dell'incompatibilità della chiesa con la scienza e la ricerca scientifica.

Quest'ultimo giudizio fu ripreso anche dalla *Critica Sociale* con significative aggiunte.³⁵ Nel numero apparso alla metà di ottobre l'anonimo autore della rivista quindicinale socialista giudicò «de diciotto colonne di frigido latino» della «settembrina enciclica antimodernista» come più effettive di qualsiasi libro positivista, antireligioso e

³⁴ *Dopo l'Enciclica. In cornice*, T, 18 settembre 1907 (cfr. *Il programma dei modernisti*, pp. 171-172).

³⁵ XY, *Prosa papale*, CCS, 16 ottobre- 1° novembre 1907, pp. 317-318.

anticattolico. La prosa di Pio X cassava infatti «di suo pugno [...] il diritto di cittadinanza della Chiesa romana nei soleggiati spazi della scienza e della coscienza contemporanea». Insomma «di spada ha ferito e di spada perisce».

Ilari furono le considerazioni apparse sul quotidiano bolognese *Il Resto del Carlino*. Nell'edizione del 18-19 settembre si lesse essere il documento pontificio involontariamente ironico verso la chiesa stessa.³⁶ L'errore di cui si macchiavano «questi sacerdoti moderni, questi direttori di seminari, questi filosofi, storici, critici, apologeti, rinnovatori» era voler «scrutare e cogliere le verità riposte, con orgogliosa lealtà intellettuale, per mettere d'accordo, se è possibile, le vecchie credenze religiose con le nuove esigenze della ragione libera». Tutto questo era per Pio X semplicemente anatema. Con la sua enciclica invece egli li invitava al quieto vivere ed alla «equivoca lusinga del gesuitismo: “Siate meno curiosi e meno sinceri! Un po' meno di purezza, magari; ma un po' più di ignoranza, che fa tanto bene alla conservazione della fede”».

Anche un importante giornale come il *Corriere della Sera*, allora già affermatosi tra i principali quotidiani italiani,³⁷ contribuì da parte sua al dibattito pubblico intorno alla *Pascendi* mediante la penna del giornalista Andrea Torre (1886-1948), capo dell'ufficio corrispondenza di Roma.³⁸ Questi sottolineò come l'enciclica non rappresentava meraviglia alcuna. Anzi, «la meraviglia sarebbe invece stata grande se la Chiesa non avesse condannate le dottrine che sono, in fondo, la negazione dell'essenza del cattolicesimo, mentre pretendono di essere, il che è più grave e pericoloso per la Chiesa, un cattolicesimo più vero e ragionevole del cattolicesimo storico». La presa d'atto di questa verità comportava per i modernisti l'obbligo di trarre le conseguenze ultime delle loro dottrine cioè, «staccarsi dal cattolicesimo», uscendo definitivamente dalla chiesa di Roma. Pretendere invece di essere «modernisti e cattolici insieme» era semplicemente impossibile, poiché – concluse Andrea Torre - «il

³⁶ *La condanna del modernismo*, RDC, 18-19 settembre 1907 (cfr. *Il programma dei modernisti*, pp. 167-170).

³⁷ Cfr. A. CARDIOLI, *Letterari editori. L'industria culturale come progetto*, p. 30.

³⁸ A. TORRE, *Cattolicesimo e modernismo*, CDS, 18 settembre 1907.

razionalismo e con esso il modernismo – che è un razionalismo non arrivato alla coscienza di sé – è un'altra cosa».

Di diverso e forse anche di più ampio respiro furono infine le considerazioni della romana *La Tribuna* ad opera di Alessandro Chiappelli (1857-1931),³⁹ già professore di storia della filosofia presso l'università di Napoli e tra i primi studiosi italiani di storia del cristianesimo antico.⁴⁰ Gli argomenti trattati dalla *Pascendi* avevano a suo modo di vedere «riflessi vivi ed attinenze varie anche al di fuori del mondo ecclesiastico». Tuttavia essi erano in prima battuta la cartina di torna sole per comprendere lo «spirito che regna sempre più nel Vaticano» col nuovo pontefice. Pio X infatti «cresciuto nelle vecchie forme di educazione dei seminari veneti, e perciò anima semplice e ben più proclive quindi a lasciarsi condurre dall'elemento vaticanesco più intransigente» era sostanzialmente digiuno di «quei medi termini, di cui l'esperta abilità diplomatica del suo predecessore sapeva ravvisare talora l'opportunità e l'utilità per la vita della Chiesa nel mondo».⁴¹ Contenutisticamente poi l'enciclica non offriva affatto «una vera e rigorosa dimostrazione della erroneità della dottrina neo-cattolica», bensì faceva solo richiami a «decreti pontifici e decisioni di Concili antichi, che non potevano contemplare la forma propria delle odierne dottrine». Essa confermava insomma il processo da tre secoli in atto nella chiesa di Roma: «ritirarsi dalla vita e dalla cultura moderna, risalendo a metodi e forme di pensiero ormai lontani da noi ed in gran parte destituiti di vitalità e di convenienza ai bisogni dell'anima nostra».

³⁹ A. CHIAPPELLI, *La nuova Enciclica e la modernista*, 22 settembre 1907 (cfr. *Il programma dei modernisti*, pp. 151-157).

⁴⁰ Cfr. C. COEN, «Alessandro Chiappelli», DBI, XXIV (1980), pp. 493-496.

⁴¹ Un riferimento alla semplicità contadina di Papa Sarto fu un tema ricorrente durante la crisi modernista. Ad esempio il barone Friedrich von Hügel affermò: «Ich muss gestehen, dass ich auch jetzt noch und trotz allem was geschehen ist, ein Mitgefühl für die mitleiderregende Situation des Papstes habe, der nicht durch seine eigene Wahl den schwierigsten aller Posten einnimmt; ein Kleinbauer von einfacher Seminarerziehung, der zu 200 Millionen Menschen spricht, von denen zweifellos gut neuen Zehntel noch weniger gebildet sind als er, und die er gegen etwas zu verteidigen sucht, was er als tödlichen Irrtum ansieht» (P. NEUNER, *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung*, p. 64).

2. L'intervento de *La Critica* (1908)

A questo panorama di esternazioni, le quali ruotarono sostanzialmente intorno a tre nuclei argomentativi principali: logicità della condanna, rigidità dottrinale del pontificato piano ed oscillazione incoerente dei modernisti tra cattolicesimo tradizionale e scienza moderna,⁴² si aggiunse l'articolo di Giovanni Gentile dal titolo *Il modernismo e l'Enciclica*.⁴³

2.1 La preparazione del saggio

Lo stimolo ad intervenire sulla vicenda *modernista* giunse inizialmente da parte di Benedetto Croce e fu senza dubbio motivato da considerazioni d'opportunità culturale. Dovette apparire sicuramente doveroso al direttore de *La Critica* che nell'ampio dibattito sorto intorno alla *Pascendi* non affatto dovesse mancare una chiara presa di posizione da parte della sua rivista, così attenta a segnalare e ad analizzare per i propri lettori i fenomeni culturali più importanti.

Il 3 ottobre 1907 Croce si informò presso Gentile, da un anno divenuto professore di Storia della filosofia presso l'università di

⁴² I commenti della stampa italiana suscitavano naturalmente sdegnate reazioni da parte di alcuni sacerdoti cattolici direttamente o indirettamente colpiti dalla condanna vaticana. Umberto Fracassini ad esempio così scrisse il 19 settembre 1907 a Paul Sabatier: «La pubblicazione dell'Enciclica, sebbene fosse attesa da molto tempo e noi ne aspettassimo ogni sorta di male, pure mi ha fatto molto penosa impressione non solo per le gravi misure pratiche che contiene, ma più per la falsa luce in cui mette le nostre persone e l'opera nostra. L'esposizione delle dottrine moderniste è fatta molto abilmente in modo da indurre il pubblico in errore sul conto nostro e farci credere contrari al cattolicesimo e già fuori d'esso. È deplorabile che anche il *Corriere della Sera* si sia schierato contro di noi a favore del Vaticano; che si sia senz'altro a lui venduto? [...]» (G. PELLEGRINI, *L'amaro dramma di Fracassini*, FD, XX-XXI (1991-1992), pp. 65-66). Sempre allo storico e teologo protestante francese scrisse anche il 16 ottobre Giovanni Semeria: «Avete seguito gli articoli apparsi in italiano? È notevole la concordia di molti liberali (tipo A. Torre) coi massoni (tipo Rastignac) e i socialisti (tipo Leone Cattani) per trovare l'Enciclica *logica...et hic finis*. Che piccolo modo di ragionare?! Basta agli essere logici [sic] cioè identici e coerenti a se stessi per essere nel vero, nel giusto? E l'enciclica va essa giudicata solo come documento ecclesiastico, una specie d'ordinanza interna, e non anche come documento umano dato, specialmente, che la Chiesa vuole essere e si dice cattolica cioè universale? Ma poi io vorrei analizzare questa logica della Enciclica. Essa è nella logica e secondo la logica di un certo aspetto del cattolicesimo, l'aspetto autoritario e scolastico: ma il cattolicesimo è anche cristianesimo e libertà: è logica a questo punto di vista?» (R. CERRATO, *Enciclica e giuramento. Carteggio Semeria-Sabatier*, FD, V-VI (1976-1977), pp. 413-414). Giovanni Genocchi invece, inviando a Charles Augustus Briggs (1841-1913) del Union Theological Seminary di New York una rassegna stampa italiana, commentò così il 5 ottobre: «I send you today a number of the same paper, with article of a socialist on the encyclical. It is praising the pontifical document, just as it was done by all the antichristian press in Italy. They can not tolerate the successful efforts of "modernists" removing the Catholic Church what may make it unbearable tho the world: therefore they like to have fount a Pope utterly disowning that kind of Christian apology. Strange to say! There ist great satisfaction in the Vatican for such approbations!» (F. TURVASI, *Giovanni Genocchi e la crisi modernista*, p. 324). Per un ricordo di questi eventi da parte di Ernesto Buonaiuti cfr. *Pellegrino di Roma*, pp. 97-99.

⁴³ Cfr. C, VI (1908), pp. 208-229; *Il modernismo*, pp. 53-96.

Palermo,⁴⁴ del suo eventuale interesse a scrivere «una recensione dell'enciclica pontificia, e discorrere insieme del *Rinnovamento*».⁴⁵ La risposta superò in un certo senso le attese. Il 9 di quello stesso mese Gentile accettò la proposta, confessando non solo di aver avuto già la medesima idea, ma addirittura d'avervi iniziato a lavorare.⁴⁶

Nei piani editoriali di Croce l'articolo sarebbe dovuto apparire nel primo fascicolo del 1908. Invece esso vide la luce solo il 20 maggio dello stesso anno. Le ragioni di un tale ritardo, oltre ad ascrivere ai nuovi e maggiori impegni universitari di Gentile,⁴⁷ furono legate a questioni strettamente tematiche.

Al fine di garantire una maggiore esaustività alla trattazione si resero necessari infatti diversi approfondimenti. Da un lato, l'esame di alcuni dibattiti che avevano animato la cultura cattolica europea negli anni precedenti, dall'altro il doveroso esame di pubblicazioni italiane riguardanti il fenomeno *modernista* apparse da lì a pochi mesi: *Il cattolicesimo rosso* di Giuseppe Prezzolini, pubblicato nel novembre 1907, e *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo* di Romolo Murri, edito al principio del 1908. Il materiale raccolto da Giovanni Gentile fu alla fine però così ampio da rendere necessario il rinvio di alcune minute trattazioni ad altri interventi da pubblicare sempre su *La Critica*.

A documentare quest'ampio studio preparatorio è la corrispondenza con Croce. Il 21 novembre Gentile ad esempio scrisse: «Hai letto il libro del Prezzolini sul Modernismo? Il solito diletterismo: il misticismo che dà i nervi a te [...]. Io te ne manderò una recensione[...]; ma vorrei fonderla con quella del *Rinnovamento*, che mi darà molto di parlare dell'Enciclica e delle questioni, su cui ho riflettuto molto».⁴⁸ Alcuni mesi più tardi, e precisamente nel febbraio 1908, Gentile comunicò un altro tema importante da voler sviluppare: «Devo scriverti una lunga varietà

⁴⁴ G. TURI, *Giovanni Gentile*, pp. 155-165.

⁴⁵ CG, p. 261.

⁴⁶ GC, III, p. 121.

⁴⁷ Ibidem, p. 196.

⁴⁸ Ibidem, p. 141.

sul metodo della storia del cristianesimo a proposito di certe critiche molto importanti del Blondel al Loisy». ⁴⁹ Solo il 18 aprile 1908, dopo aver fatto più volte appello alla pazienza di Croce a causa del «grave ritardo» accumulatosi, ⁵⁰ Gentile inviò lo scritto ed affermò: «Mio caro Benedetto, eccoti l'articolo sul Modernismo, a cui m'è parso più opportuno dar la forma di varietà, per stringere al più possibile; giacché recensendo il *Rinnovamento* e altre pubblicazioni mi ci sarebbe voluto un fascicolo. Un'altra volta parlerò di Prezzolini, Murri ecc., in una recensione non lunga». ⁵¹

Un elemento importante che emerge da questa ricostruzione delle fasi preparatorie dell'articolo è, a vedere bene, l'iniziale dichiarazione da Gentile fatta a Croce, di aver sostanzialmente iniziato, già prima dell'invito di questi, ad occuparsi dell'enciclica pontificia. Nell'archivio personale del filosofo non è purtroppo rinvenibile nessun appunto o documento che dimostri uno studio già in atto sul tema. L'unica traccia disponibile sono alcune brevi considerazioni intorno alla *Pascendi dominici gregis* e non solo esposte da Giovanni Gentile in quell'autunno 1907 in un particolare contesto.

2.2 Un primo giudizio sulla *Pascendi*

Dal 24 al 27 settembre, quindi pochi giorni dopo la pubblicazione dell'enciclica, si tenne a Napoli il VI Congresso Nazionale della Federazione degli insegnanti medi. Il tema al centro dei lavori era l'avocazione da parte dello Stato dell'insegnamento religioso e, pertanto, l'indirizzo laico da dare alla scuola pubblica. ⁵² Gentile v'intervenire, grazie anche all'aiuto economico offertogli dalla stessa Federazione per il

⁴⁹ Ibidem, pp. 178-179.

⁵⁰ CG, p. 291.

⁵¹ GC, III, pp. 198.

⁵² Cfr. L. AMBROSOLI, *La Federazione italiana insegnanti scuola media*, pp. 175 ssg.

viaggio e soggiorno,⁵³ con una relazione dal titolo *Scuola laica*.⁵⁴

Politicamente tale partecipazione fu per il filosofo in realtà «un gran fiasco». A causa dell'assoluta mancanza di «pratica delle assemblee» non riuscì ad elaborare per tempo, insieme allo storico d'orientamento socialista Gaetano Salvemini (1873-1957),⁵⁵ un ordine del giorno che potesse contrapporsi con forza a quello alla fine vittorioso.⁵⁶ Le decisioni prese al termine dei lavori congressuali furono infatti d'indirizzo duramente anticlericale: netta separazione tra Stato e Chiesa, abolizione dell'insegnamento religioso nelle scuole elementari e l'esclusione dei sacerdoti dai concorsi scolastici pubblici.⁵⁷ L'unico effetto che paradossalmente l'intervento provocò fu il farsi strada – scrisse Gentile a Croce il 19 ottobre 1907 non senza una punta d'ironia - «la voce del mio clericalismo, nata dopo la mia difesa dell'insegnamento religioso nelle scuole elementari».⁵⁸

Ponendosi con il suo intervento in aperta «rottura rispetto ai capisaldi della Federazione»,⁵⁹ Gentile aveva invitato a riflettere innanzitutto sull'aggettivo *laico* che si voleva attribuire alla scuola. Se di esso era facile afferrarne il senso negativo, ovvero scuola non confessionale, ben più difficile era stabilirne il senso positivo. «La negatività della laicità è mera negatività vuota,» - sostenne il filosofo - «perché non abbiamo riflettuto abbastanza sul concetto antitetico di scuola religiosa, che con la laicità ci proponiamo di correggere».⁶⁰ Una *positiva* scuola laica doveva rappresentare rispetto alla «scuola religiosa» un progresso, una sua

⁵³ Cfr. G. TURI, *Giovanni Gentile*, p. 177.

⁵⁴ Quanto trattato da Gentile in occasione del congresso napoletano attirò le attenzioni di Ernesto Buonaiuti. Il sacerdote romano invitò infatti Gentile a tenere a Roma una conferenza sul medesimo tema, cfr. A. APRILE, *Il "vecchio Modernista" ed il "gentilissimi Professore"*. Sulla vicenda legata a queste conferenze, per le quali Buonaiuti aveva invitato anche Giovanni Papini, cfr. F. PETROCCHI, *Le avventure dell'anima*, p.72.

⁵⁵ Cfr. G. QUAGLIARELLO, *Gaetano Salvemini*.

⁵⁶ GC, III, p. 113.

⁵⁷ Cfr. E. DECLEVA, *Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana*, p. 587.

⁵⁸ GC, III, p. 126.

⁵⁹ G. TURI, *Giovanni Gentile*, p. 178.

⁶⁰ G. GENTILE, *Scuola laica*, p. 314.

evoluzione. Ciò aveva un doppio significato. Da un lato, far proprio uno dei maggior pregi della scuola confessionale: saper offrire una «visione generale e centrale» come «condizione e vita di tutto l'insegnamento», insomma saper coordinare «tutti gli sforzi provocati nelle anime giovanili verso un'unica forma di verità e giustizia». ⁶¹ Dall'altro lato saper evitare anche gli errori di questa, come l'intolleranza verso coloro che non appartengono alla medesima religione, ma soprattutto «la renitenza istintiva [...] al libero svolgimento del pensiero scientifico, nel più largo senso». E questo difetto secondo Gentile non aveva bisogno, precisò, «oggi [...] d'alcuna illustrazione», perché:

assistiamo alla naturale, logica, necessaria persecuzione, cui è fatta segno nel seno della chiesa cattolica quella parte di essa, che l'amore della verità liberamente cercata nella storia e nella speculazione trae all'indirizzo, che dicesi *modernismo*. E se si pensa, che lo spirito è appunto questa libera vita di ricerca e di conquista successiva della verità, questo svolgimento senza posa dell'attività del pensiero, ognuno vede che la scuola confessionale, per questo riguardo, non è formazione, ma arresto, non è focolare di cultura, ma fiamma distruttrice delle energie operose dell'anima umana. ⁶²

A motivo di questi ed altri difetti una scuola veramente laica e libera doveva essere pertanto non semplicemente neutrale rispetto al fatto religioso, ma avere alla sua base un'«affermazione razionale». «Volete realmente combattere la religione nella scuola?», domandò nel suo intervento Gentile, allora l'unico presupposto utile era entrare «voi al luogo di quella: voi, ragione libera, che si ribella all'intolleranza di essa e a tutti i freni e impedimenti da essa posti alla libertà dello spirito: voi, ragione libera, cioè filosofia». Senza la comprensione di questo punto si sarebbe avuta solo una libertà vuota, una semplice parola. ⁶³

Prendendo le mosse da questi principi generali Gentile cercò di dare poi risposta agli interrogativi concreti del Congresso. Innanzitutto era a suo avviso pedagogicamente opportuno lasciare l'insegnamento religioso nelle scuole elementari, perché, sostenne con un chiara impronta

⁶¹ Ibidem, p. 325.

⁶² Ibidem, p. 323.

⁶³ Ibidem, p. 334.

hegeliana, «dove non entra e non può entrare la filosofia, deve entrare la religione con le sue soluzioni facili e arbitrarie; altrimenti ne scappa via ogni profonda convinzione morale, e ogni verace senso d'umanità». ⁶⁴ In secondo luogo poi non si doveva assolutamente mettere in discussione l'esistenza delle scuole private, poiché ogni scuola aveva il diritto, entro i confini prescritti dallo Stato, di stabilire da sé il proprio indirizzo. «Scuole di ladri» non erano certo tollerabili, ma «scuole confessionali d'ogni genere si di certo». ⁶⁵ L'unico strumento di lotta contro di esse a disposizione della scuola pubblica era «la libera concorrenza»: «accreditare», migliorare le scuole, affinché quelle religiose «restino deserte, e si compia la redenzione». ⁶⁶ Secondo lo stesso principio liberale si doveva infine per Gentile rendere i concorsi pubblici accessibili anche ai sacerdoti. E le ragioni di tale posizione furono così significativamente spiegate:

Voi potete vincere Tyrrell e Laberthonnière, non chiudendo loro la porta della scuola, ma convincendoli che c'è qualche cosa di più vero della verità che essi affermano. Questo è l'unico modo di superare le posizioni spirituali. E come già la posizione spirituale dei Tyrrell e del Laberthonnière è molto superiore a quella di tanti tra noi speculatori di aoristi *et similia*, e come questi speculatori sono poi a nostra maggioranza; il partito più ragionevole, secondo me, sarebbe quello di preoccuparsi prima dei laici senza nessuna fede, e poi dei preti che una fede, almeno, l'hanno, se sono quei preti, che vogliamo combattere. E tra noi già ci sono colleghi parecchi, ecclesiastici, rispettabili e per ogni verso onorandi, se guardiamo al sapere e al valore didattico, di cui ci danno prova. Quando la nostra laicità vera si farà, mercé nostra, la strada a cui è destinata, anche le tonache spariranno da sé, senza che noi le scacciamo. ⁶⁷

I riferimenti di Giovanni Gentile alla *Pascendi* ed al *modernismo* compiuti nel contesto del congresso napoletano furono quindi due. Lucien Laberthonnière ed il gesuita George Tyrrell erano presi come esempi dei più qualificati e “illuminati” sacerdoti cattolici da non allontanare dalla

⁶⁴ Ibidem, p. 339.

⁶⁵ Ibidem, p. 340.

⁶⁶ Ivi. Questa posizione politico-pedagogica Gentile la ribadì non solo nel primo dopoguerra, quando il problema della scuola statale ritornò a giocare un ruolo centrale nel dibattito italiano, ma anche anni dopo, sotto forma d'impegno politico concreto, nella celebre riforma della scuola che porta il suo nome, cfr. G. TURI, *Giovanni Gentile*, pp. 295-296, 337-338.

⁶⁷ G. GENTILE, *Scuola laica*, p. 341.

scuola, bensì da convertire alle ragioni superiori della laicità. Mentre la «logica e necessaria» condanna di Pio X era portata all'attenzione dell'uditorio come ulteriore e più recente dimostrazione della contrarietà dello spirito cattolico alla libera ricerca della verità e al generale progresso del pensiero.

Se da un lato non si può affatto affermare che questi due brevissimi richiami fossero contenutisticamente pregnanti, è possibile dall'altro lato rilevare che essi rappresentarono in un certo senso il punto di partenza delle più diffuse considerazioni offerte in *La Critica*. L'intervento nel periodico si presentò infatti non solo concettualmente denso, ma anche molto articolato. Esso era composto da una lunga introduzione, nella quale vennero offerte considerazioni d'ordine storico-concettuale utili per comprendere il *modernismo* nella sua fisionomia di fenomeno culturale europeo. Di seguito mediante tre differenti sotto parti si offrirono specifiche analisi di alcuni scritti *modernisti*, aventi la funzione di dimostrare “di prima mano” la veridicità della particolare lettura degli eventi offerta.

Per completezza storica si deve tener presente ancora un elemento importante che accompagnò la lunga redazione del saggio gentiliano. In quei quasi otto mesi di gestazione si scatenò parallelamente un'intensa polemica intorno alle esternazioni compiute in varie occasioni dal direttore de *La Critica*, Benedetto Croce, sul *modernismo*. Dato il carattere superficiale che questa polemica ebbe, rispetto alle scientificamente serie questioni e problematiche agitantesi nel mondo cattolico romano, il solo effetto da essa prodotto fu quello di creare una certa aspettativa nell'intervento di Giovanni Gentile.

2.3 La polemica sulle esternazioni di Benedetto Croce

Intervistato il 25 maggio 1907 dalla *Rivista di Roma* all'interno di *Inchiesta sulla questione religiosa in Italia* Croce offrì alcune personali riflessioni circa il «presente movimento dei neo-cattolici» da due differenti punti di vista: intellettuale e sociale. Sotto il primo aspetto esso aveva, a suo parere, un'importanza del tutto «mediocre»:

Manifesta 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. Costoro sono, dunque, veri e propri (se anche degni di rispetto) *ritardatari*; e non recano niente di nuovo al già acquisito patrimonio della scienza e della coscienza umana.

Sotto il profilo sociale invece la valutazione da farsi era più vaga, dovendosi, prima di formulare un disteso giudizio, esaminarne «la sussistenza, l'estensione e l'efficacia in rapporto alle condizioni generali d'Italia e delle sue varie regioni». ⁶⁸

L'accusa ai *modernisti* di essere culturalmente dei *ritardatari* Croce la ribadì alcuni mesi dopo, precisamente il 13 ottobre, tra le colonne del già citato articolo *Insegnamenti cattolici di uno non cattolico* apparso su *Il Giornale d'Italia*:

[...] 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 non confessionali; o dopo esservi dibattuti vanamente per qualche tempo, ricadere nel cattolicesimo tradizionale. ⁶⁹

Il silenzio dei diretti interessati nei confronti dei giudizi dell'intellettuale fu rotto soltanto all'apparizione nel 1908 in *La Critica* di una nuova esternazione. In una delle *Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del sec. XIX* dal titolo *Ruggero Bonghi e la scuola moderata* ⁷⁰ Croce affermò, del tutto fuori dal contesto della sua analisi relativa il letterato napoletano, queste parole: «A R. Bonghi si riattaccano tutti quei miscredenti o semicredenti, i quali si son dati a cucinare un modernistico intruglio di cattolicesimo e di filosofia, e si arrabbiano poi perché il Papa riconosce

⁶⁸ B. CROCE, *Pagine sparse*, pp. 282-283.

⁶⁹ ID., *Insegnamenti cattolici di un non cattolico*. Benedetto Croce a Salvatore Minocchi, GI, 13 ottobre 1907.

⁷⁰ Cfr. C, VI (1908), pp. 81-104.

l'intruglio come intruglio e ne avverte i fedeli». ⁷¹

A reagire immediatamente a questo ulteriore giudizio negativo fu un nuovo «piccolo periodico di polemica ardita e vivace», come lo ricorderà anni dopo il fondatore Ernesto Buonaiuti, ⁷² che apparve nel gennaio 1908 col tyrrelliano nome di *Nova et Vetera*. ⁷³ In una breve nota intitolata *B. Croce ed il modernismo* si riprodusse la breve esternazione crociana, accompagnandola con commenti mirati. Da un lato si fece presente come l'«apologista ateo della *Pascendi*», pur non capendo «più nulla in fatto di modernismo», parlasse di esso «come preso da una singolare ossessione [...] anche quando questo c'entra nei suoi articoli come i famosi cavoli a merenda». ⁷⁴ Dall'altro lato s'invitò il medesimo a colmare «la sua ignoranza del contenuto vero del modernismo e dei suoi intenti». ⁷⁵ «Che cosa sa egli infatti» - ci si domandò - «di critica storico-religiosa e di apologetica pragmatista?». Per comprendere tutto ciò era infatti necessario, continuò l'anonimo scrittore tra il serio e faceto, deporre non solo «per un istante, sullo scrittoio, le due lenti di daltonico (*La fenomenologia dello spirito* e *L'enciclopedia delle scienze filosofiche*)», ma anche e soprattutto «[...] la pretesa che *la sua* filosofia sia **la** filosofia». ⁷⁶

⁷¹ Ibidem, p. 95. Anni più tardi Croce espose due ulteriori giudizi nei confronti del *modernismo* che è opportuno qui rammentare. Il primo nella sua *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928) molto conciso e netto: «da questione modernista se pur mai ne aveva avuta una, ormai che l'enciclica l'aveva risolta, non poteva avere più nessuna importanza» (B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, p. 256). Il secondo giudizio invece più diffuso e ragionato nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932): «[...] 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, condannato infine il modernismo con la enciclica *Pascendi* (1907), lo estirpò e getto al fuoco: sebbene quella difesa e vittoria le costasse la perdita di buon numero degli ingegni più addottrinati ed eleganti ch'essa possedesse. Ma quella perdita era assai meno grave rispetto alla perdita della stessa sua ragion d'essere, che sarebbe ineluttabilmente accaduta se essa avesse ceduto e comunque fosse venuta a patti» (ID., *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, pp. 294-295).

⁷² E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma*, p. 111.

⁷³ La rivista si richiamò infatti all'opera del gesuita inglese *Nova et Vetera: Informal Meditations for Times of Spiritual Dryness* (1897). Essa rappresentò tanto per il *modernismo* italiano quanto per la vicenda umana di Buonaiuti la fase più radicale (cfr. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, pp. 261-326; F. PETROCCHI, *Le avventure dell'anima*, pp. 70-71).

⁷⁴ *B. Croce ed il modernismo*, NV, 10 aprile 1908, pp. 241-242.

⁷⁵ Ibidem, p. 242.

⁷⁶ Ivi.

Questa parole non scomposero affatto Benedetto Croce, il quale però accettò di buon grado l'iniziativa del tutto personale di Giuseppe Prezzolini, da poco tempo avvicinosi filosoficamente all'intellettuale, d'intervenire in sua difesa. La ragione che mosse il pubblicista perugino a rispondere alla nota di *Nova et Vetera* era, confessò egli stesso ad Alessandro Casati il 3 luglio 1908, il vedere trattato «il Croce come un don Benigni qualsiasi».⁷⁷

Nell'accordo iniziale tra Prezzolini e Buonaiuti, il quale abilmente non svelò che dietro il confessato nome dell'autore della nota, un tale Paolo Vinci, si celasse in verità lui medesimo, la risposta avrebbe dovuto far chiarezza sul perché «Benedetto Croce combatte il modernismo».⁷⁸ La replica preparata in pochi giorni invece non corrispose assolutamente a tali aspettative. Interessante a questo riguardo è la lettera del 3 maggio 1908 che Buonaiuti scrisse a Prezzolini nel vano tentativo di correggere il taglio dell'articolo:

Dato e non concesso che il nostro trafiletto su Benedetto Croce sia stato una monelleria, mi sembra che pubblicando la sua lettera, e facendola seguire da una risposta sul medesimo tono, continueremo precisamente sulla via delle medesime monellerie. Io mi aspettavo da lei e sarebbe stata preziosa per noi e per il nostro pubblico, un'esposizione delle idee di Croce sul modernismo, come lei m'aveva promesso. In realtà ha fatto più tosto un'apologia personale del Croce, rimandandoci a un articolo del *Giornale d'Italia* e a una recensione...del Gentile. In tali condizioni [...] non mi sembra che si aprirebbe l'adito a un fecondo contrasto d'idee, ma si insisterebbe sugli apprezzamenti soggettivi e personali. Io l'invito perciò a scrivere un vero e proprio articolo, per esporre in una maniera schematica le difficoltà filosofiche, che il Croce ci

⁷⁷ CPE, pp. 24-25. Chiaro riferimento al campione dell'antimodernismo italiano Umberto Benigni.

⁷⁸ A. BOTTI (a cura di), *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista- c) Corrispondenza Buonaiuti-Prezzolini (1907-1945)*, FD, X (1981), p. 337.

contrappone [...].⁷⁹

In effetti la lettera che apparve sulla rivista romana nel fascicolo 10-25 giugno,⁸⁰ giustamente giudicata «impertinente» nella nota introduttiva della redazione,⁸¹ fu alquanto superficiale rispetto all'importante tema del contendere, nonché talvolta offensiva nei confronti dei *modernisti*.

Innanzitutto Prezzolini invitò *Nova et Vetera* a consultare *La Critica* per comprendere, da un lato, se realmente Croce fosse digiuno di studi sul modernismo, e dall'altro, in quali termini egli se ne fosse occupato. Nella rivista napoletana si sarebbero trovati gli interventi intorno i «superficiali lavori del Semeria» e relativa condanna «dell'ibridismo scientifico-religioso che rappresentavano», uno studio su De Wulf, su Laberthonnière «e dei suoi divulgatori italiani Buoniauti, Neal, Minocchi».⁸² Certo, fu costretto ad ammettere Prezzolini, «ciò è avvenuto [...] per la penna del Gentile; ma chi non sa che, salvo piccole divergenze, [...] che qui non possono intervenire, il Gentile è in pieno accordo col Croce, e che non esce riga nella *Critica* che non abbia il visto e l'accettazione del Croce?». ⁸³

Inoltre si doveva tenere presente che la rivista *La Critica* diretta da Croce si era «spesso occupata del movimento modernista, almeno in

⁷⁹ Ibidem, pp. 338-339. Prezzolini, scrivendo a Croce il 6 maggio, commentò così le parole di Buoniauti: «[...] si vede proprio proprio che avevo ragione perché a N. et V. non vogliono stampare la mia lettera, con la scusa che invece di esporre le idee di lei, io rimando bibliograficamente a lei, a giornali e libri, ed esprimo “apprezzamenti personali”. Ciò dimostra che si sentono intorto e non vogliono riconoscerlo pubblicamente. Ora io insisto per ampliare la risposta con l'esposizione richiesta, ma credo che sarà difficile vincerla. Tuttavia sarà sempre una buona lezione privata [...]» (CPE, p. 103). Alessandro Casati commentò così l'intera vicenda: «Nella discussione avviene sempre così: che l'impulsività degli uni provochi negli altri uguale o maggiore impulsività. Un'ingiustizia vuol essere vendicata, e la vendetta non è senza violenza. Il torto del Buoniauti è stato: 1) nel tacciare di superficialità un lato della produzione crociana che a lui – Buoniauti – è e deve rimanere totalmente estranea per manco di competenza (in fatto di letteratura questi chierici sentono ancora del seminario!) 2) nell'aver voluto scorgere negli attacchi del Croce non so quale invidia e qual timore pel rapido avanzarsi di una filosofia nuova in opposizione alla propria, mentre – dobbiamo riconoscerlo – il modernismo italiano non ha saputo produrre fin qui qualcosa di coordinato e di organico ma soltanto indicare alcune tendenze di pensiero e dar loro un colorito psicologico originale. Ma il Buoniauti aveva poi tutti i torti di prendersela col Croce? [...]» (CP, p. 27).

⁸⁰ G. PREZZOLINI, *B. Croce e il modernismo*, NV, 10-25 giugno 1908, pp. 382-387.

⁸¹ Ibidem, p. 382.

⁸² Ibidem, pp. 383-384.

⁸³ Ibidem, p. 383.

quanto la riguardava come rivista di filosofia». ⁸⁴ Ed era cosa notoria qual fosse il significato filosofico che Croce attribuiva alla religione: «[...] tentativo insufficiente di conoscenza, che non è poesia o mito e non è ancora filosofia o ragione, ma troppo spesso una mescolanza dell'una cosa e dell'altra insieme a desideri pratici, che, appena sorga la forma filosofica, vien da questa assorbita e resa inutile». ⁸⁵

Riguardo poi l'obiezione di essere *ritardatari* Prezzolini affondò ancor più di Croce il colpo, spiegandone, a suo modo vedere, il significato:

Ritardatari le cui idee mentre han dentro di voi, ignari del moto filosofico, tutto il calore che ha per i *parvenus* intellettuali e per i giovinetti che sono alle prime letture appena scappati dal seminario, non hanno per la coltura generale nessun valore e non portano al mondo nulla di nuovo. ⁸⁶

Ciò non significava affatto una diminuzione del «valore sociale» del ruolo dei cosiddetti *modernisti*, ma la richiesta di mettere «le carte in tavola», mostrando «quale nuova visione filosofica, canone di interpretazione storica, dottrina, ecc.» fosse uscita dai loro studi e dal loro movimento, «che già non fosse punto acquisito, fissato per l'umanità che pensa dai filosofi e dai critici storici». ⁸⁷

In ultimo Prezzolini riconobbe a Croce un solo difetto, legato sempre «alle necessità puramente filosofiche della sua rivista». Quello cioè, egli spiegò, di «non accennare sufficientemente al vostro valore e alla vostra importanza come propagatori di bisogni scientifici in ambienti che non ne sarebbero permeabili altro che sotto forma spuria e indecisa con la quale vi presentate». ⁸⁸ Nella sostanza però era del tutto giusto quanto affermato circa il collocarsi dei modernisti in bilico tra cattolicesimo e scienza, poiché: «una filosofia della volontà come quella del Laberthonnière, una della storia umana sacra come quella del Loisy, sono più adatte a preparare la strada. Ma» - concluse Prezzolini - «guai a chi si

⁸⁴ Ibidem, p. 383.

⁸⁵ Ivi.

⁸⁶ Ibidem, p. 386.

⁸⁷ Ivi.

⁸⁸ Ibidem, p. 387

fermerà a mezza via, e resterà al momento dell'equivoco e della imprecisione». ⁸⁹

A questa lettera seguì la replica di Ernesto Buonaiuti. Il sacerdote, celandosi sempre dietro lo pseudonimo di Paolo Vinci, ⁹⁰ sottolineò prima di tutto ilare «l'evoluzione hegeliana di Prezzolini». ⁹¹ Essa era senza dubbio l'effetto di «una ricostituente gita pasquale a Napoli, nuova Delfo con relativo oracolo». ⁹² Di seguito poi egli discusse le argomentazioni esposte.

Pur essendo «assidui lettori» de *La Critica*, si lesse nella nota, «ci eravamo formati il convincimento che qualche sporadica recensione del Semeria e del De Wulf, del Laberthonnière e dell'Harnack» non fosse affatto «sufficiente a far ritenere il Croce e il suo portavoce Gentile [...] delle competenze in modernismo». ⁹³ Quello che si poteva leggere nella rivista napoletana era in verità un'incomprensione del movimento cattolico, proprio a motivo dell'indirizzo strettamente filosofico di essa. Il modernismo infatti, affermò Vinci-Buonaiuti, «per un buon terzo, è applicazione dei metodi critici allo sviluppo della religiosità». Disconoscendo questo elemento fondamentale, si correva «il fatale rischio» di capirvi ben poco, a tal punto che le stesse «discussioni filosofiche, se non hanno un nutrito contenuto di studi critici sono come dei bastoni rivestiti da uomo: spauracchi cioè per i passerì». ⁹⁴

Se si voleva rimanere tuttavia sul mero piano filosofico, discutendo seriamente le tesi intorno alla religione professate da Croce, si doveva tenere presente come a partire da Schleiermacher «tutte le ricerche psicologiche» avessero «fatto risaltare sempre più la complessità della vita interiore dell'uomo, il rapporto del pensiero puro con le altre facoltà senzienti e percettive», capovolgendo «la gerarchia corrente dei fatti

⁸⁹ Ivi.

⁹⁰ M. RAVÀ (a cura di), *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, p. 14, n. 206.

⁹¹ Lettera di Buonaiuti a Giovanni Papini, 2 agosto 1908, cfr. F. PETROCCHI, *Le avventure dell'anima*, p. 69.

⁹² NV, 10-25 giugno 1908, p. 388.

⁹³ Ivi.

⁹⁴ Ivi.

interiori».⁹⁵ Era certo legittimo ignorare questo progresso della ricerca filosofica e «chiudersi nella torre d'avorio delle affermazioni idealistiche», beandosi «nella contemplazione di un pensiero che assorbe nella fatua chiarezza del suo enciclopedismo le funzioni dello spirito». Ma dopo aver fatto ciò era però doveroso chiedersi chi fossero in realtà i veri «ritardatari», ignari della cultura moderna.⁹⁶

La «schermaglia» tra Giuseppe Prezzolini e *Nova et Vetera* (o si dovrebbe meglio dire Ernesto Buonaiuti) fu quindi, rispetto alle iniziali intenzioni, alquanto superficiale.⁹⁷ Essa riguardò in fondo, commentò Buonaiuti stesso due anni dopo proprio a Prezzolini, solo «le [...] stupide espettorazioni senatoriali sul modernismo» compiute da Benedetto Croce.⁹⁸ Al posto di una «deferenza» verso quest'ultimo e la sua filosofia,⁹⁹ sarebbe stato ben più utile un serio confronto tra le istanze del *modernismo* e le posizioni della rivista *La Critica*.

Questa mancata possibilità di un seria discussione fece di conseguenza in quegli stessi mesi crescere le aspettative nei confronti dell'articolo di Giovanni Gentile, ormai d'imminente apparizione. Esso doveva offrire

⁹⁵ Ibidem, pp. 389-390.

⁹⁶ Ibidem, p. 390. Sempre Buonaiuti commentò anni dopo tale accusa così: «[...] Croce pronunciò contro i modernisti, con un sussiego degno di miglior causa, la qualifica e il verdetto, che pretendevano essere definitivi: *ritardatari*. Strana contraddizione! La Curia con lo stesso nomignolo da lei creato di *modernismo*, aveva voluto additare i condannati da lei come troppo proclivi alla modernità. Croce li definiva individui in ritardo sul movimento della cultura moderna» (cfr. E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma*, p. 100).

⁹⁷ CPE, p. 95

⁹⁸ A. BOTTI (a cura di), *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista- c) Corrispondenza Buonaiuti-Prezzolini (1907-1945)*, FD X (1981), p. 344. Un altrettanto giudizio forte nei confronti dell'intellettuale abruzzese Ernesto Buonaiuti lo espresse molti anni più tardi. Scrivendo allo storico del cristianesimo Luigi Salvatorelli (1886-1974) il 18 luglio 1932, all'indomani della condanna da parte del Sant'Uffizio del volume crociano *Storia d'Europa nel secolo XIX* (1932), così il sacerdote commentò l'evento: «Dio sia lodato! Tra me e B. Croce ormai non c'è più di comune soltanto una maledetta grafia, ma anche una benedetta condanna del Sant'Uffizio! Sono proprio rei di una nerissima ingratitudine quei feroci inquisitori, ora cittadini dello Stato della Città del Vaticano! Non si sono neppure ricordati che, venticinque anni or sono, l'attuale loro condannato spezzò una non inutile lancia in loro favore, e abbozzò una non inefficace apologia della Sacrosanta Inquisizione. Il prenderne nota è tanto più preoccupante in quanto, se tardigradi, i *Sanctissimi Patres* non sono però facili alle posteriori oblivioni. Ed ora che hanno buttato a mare l'avvocato di ufficio della *Pascendi*, saran capaci, nel prurito della vendetta contro chi è ormai superfluo, di andare a riprendere perfino *Quel che è vivo e quel che è morto*, per continuare il novero con un nuovo numero di *Opera omnia*, per il loro Indice. Frattanto Gentile continuerà a scoprire nuove prove della esistenza di Dio! E vuoi gridare qualcos'altro, dopo ciò, se non il "Via dal mondo"?... » (D. CESARINI, *Tra storia e mistica*, pp. 346-347).

⁹⁹ A. BOTTI (a cura di), *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista- c) Corrispondenza Buonaiuti-Prezzolini (1907-1945)*, FD X (1981), p. 344.

finalmente in forma ragionata le riserve dell'idealismo italiano nei confronti del movimento cattolico. Lo stesso Croce infatti, approvando la lettera difensiva preparata da Prezzolini, scrisse a quest'ultimo il 4 maggio 1908:

Tutto giustissimo ciò che avete detto, e sottoscrivo, e ve ne sono grato. Vidi la notarella dei Nova et Vetera, ed essendo anonima, mi diè luogo a sospettare che ci avesse mano qualche *criticato* dalla *Critica* per ragioni estranee al modernismo. Comunque sia, nel prossimo fascicolo sarà inserito l'articolo, di cui vi parlai, del Gentile; e i modernisti dovranno essere contenti pel riconoscimento, che il Gentile vi fa, degli elevati intenti dei migliori tra essi.¹⁰⁰

3. *Il modernismo e l'enciclica Pascendi* (I): le coordinate concettuali

3.1 Il significato del *modernismo* nel rapporto tra religione e filosofia

Giovanni Gentile con non fraintendibili parole nelle battute iniziali del suo articolo volle immediatamente chiarire l'importanza dell'argomento che si accingeva ad analizzare. Quel fermento interno al cattolicesimo romano, ormai «consacrato col nome di modernismo», rappresentava a suo giudizio «uno dei fatti di maggiore interesse spirituale e filosofico».¹⁰¹ Condizione necessaria e sufficiente per coglierne fino in fondo l'importanza era il guadagnare il superiore «punto di vista storico generale o della *Kulturgeschichte*».¹⁰² Se storicamente ci si collocava infatti all'interno «dello spirito cattolico», si poteva comprendere come quest'ultimo, fatta eccezione del periodo risorgimentale,¹⁰³ fosse «rimasto appartato dalla corrente principale del pensiero umano».¹⁰⁴ Di conseguenza il *modernismo* appariva «il maggiore sforzo che il cattolicesimo abbia mai fatto o possa fare per riaffiarsi col progredito pensiero

¹⁰⁰ CPE, p. 102.

¹⁰¹ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 53.

¹⁰² Ivi.

¹⁰³ Sicuramente Gentile alluse indirettamente alle figure di Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, autori cattolici da lui, com'è noto, ben studiati, cfr. A. SCAZZOLA, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, pp. 21-36.

¹⁰⁴ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 53.

speculativo, o riconciliarsi, come si suol dire, con la scienza».¹⁰⁵

Sotto un profilo ancor più generale il fenomeno *modernista* si mostrava addirittura un inevitabile accadimento. Esso era generato dall'essere il cattolicesimo «la forma storica religiosa più notevole, se non la sola superstite, della civiltà occidentale; la più notevole, se non la sola,» - annotò Gentile - «che fronteggi da secoli lo sviluppo della forma assoluta dello spirito, cioè la filosofia».¹⁰⁶ Il *modernismo* rappresentava quindi «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».¹⁰⁷

Quest'inevitabilità storica del «problema modernista» era chiaramente afferrabile, se la si metteva in relazione con lo sviluppo concettuale avuto tanto dal cattolicesimo quanto dalla «filosofia moderna europea».¹⁰⁸

Il cattolicesimo, servendosi nel suo sviluppo «di uno dei momenti storici solenni della formazione della filosofia europea», ovvero il «platonismo (o neoplatonismo) e aristotelismo», aveva logicamente organizzato «le esigenze fondamentali dello spirito religioso».¹⁰⁹ Queste erano sintetizzabili nell'«opposizione e pur intrinseca relazione dell'uomo con Dio, e in generale del finito e dell'infinito».¹¹⁰ La filosofia, dall'altro lato, non arrestatasi invece al pensiero antico, bensì venuta «sistematicamente risolvendo la contraddizione implicita nelle esigenze dello spirito religioso» aveva ridotto «l'opposizione alla vita concreta o sviluppo dell'unità dell'uomo con Dio», insomma «del finito con l'infinito».¹¹¹

Snodo storico più significativo di questo progresso della filosofia

¹⁰⁵ Ibidem, pp. 53-54.

¹⁰⁶ Ivi.

¹⁰⁷ Ivi.

¹⁰⁸ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 57.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 57.

¹¹⁰ Ivi.

¹¹¹ Ivi.

rispetto al cattolicesimo era senza dubbio il pensiero kantiano. Con esso si era «definitivamente» conquistato, affermò Gentile, il «principio del soggettivismo» e, di conseguenza, distrutto la «vecchia metafisica, che presumeva conoscere un reale fuori dell'uomo o, diciamo, del pensiero».¹¹²

Analizzati dal punto di vista storico-concettuale filosofia e cattolicesimo emergevano quindi nella loro fisionomia di «più alte creazioni dello spirito».¹¹³ Il cattolicesimo rappresentava, era questa la precisa tesi gentiliana, d'altronde già parzialmente vista nel capitolo precedente, la più compiuta affermazione dell'*oggettivismo* antico di stampo platonico, mentre la filosofia era proiettata, lungo il percorso dall'età moderna fino alla contemporaneità, all'affermazione, e sempre maggiore sistematizzazione, del *soggettivismo*. Dalla verità intesa come in se stessa già compiuta e totalmente indipendente rispetto all'uomo, ben rappresentata dal concetto di un Dio *trascendente*, si era venuta affermando cioè la centralità del soggetto conoscente, tale per cui non c'è verità se non in relazione al pensiero, quindi *immanente* ad esso.¹¹⁴

Lungo questo passaggio dall'oggettivismo al soggettivismo nella concezione della verità il cattolicesimo però, in quanto religione, lungi dal seguire tale movimento dello spirito, aveva fissato i suoi pilastri concettuali proprio sul terreno antico, organizzandosi su di esso in modo sempre più coerente in opposizione alla filosofia. Infatti, spiegò Gentile nel suo articolo, «dal domma della grazia a quello dell'infalibilità papale il cattolicesimo è il sistema dell'opposizione, per cui Dio, è, ripeto, fuori dello spirito in quanto tale».¹¹⁵

Questa abissale diversità logica tra filosofia e cattolicesimo, o si potrebbe dire anche *immanenza* e *trascendenza*, dettava il ritmo stesso della storia culturale europea. Non c'era infatti momento di essa che non si

¹¹² Ibidem, pp. 57-58.

¹¹³ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 57.

¹¹⁴ In questa concezione della storia della filosofia quale avvicinarsi tra il “momento antico” e quello “moderno” è facile leggere un chiaro eco della tradizione hegeliana di Bertrando Spaventa. Cfr. B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, pp. 150-155. Sul filosofo di Bomba cfr. F. GALLO, *Dalla patria allo Stato*.

¹¹⁵ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 58.

potesse ascrivere a queste due categorie, fisse l'una di fronte all'altra come poli opposti. Esemplare agli occhi di Gentile appariva in tal senso la Riforma protestante.

Essa aveva rappresentato nella storia del pensiero “soltanto” «il cartesianismo della teologia», ovvero la «recisa negazione di quella opposizione o trascendenza», che costituiva lo «spirito religioso e non filosofico».¹¹⁶ La riforma luterana era stata una vera e propria «dissoluzione della religione come forma dello spirito che si distingue dalla filosofia». «Il giudizio privato protestante» - spiegò Gentile in fin troppo brevi e stringenti battute - «non è più l'organo spirituale della religione, ma – la libera ragione che comincia a essere conscia della propria divinità immanente».¹¹⁷ Nel Protestantesimo insomma non si era affatto posta la base di un “riformato” intendimento religioso cristiano, perché questo avrebbe significato affermazione netta della trascendenza divina, bensì del soggettivismo filosofico. La Riforma aveva svolto solo la funzione di momento storico-ideale in favore dell'affermazione della moderna filosofia. Ciò dimostrava quindi che il “campo di battaglia” della cultura europea apparteneva solo ai due «lottatori» principali: la filosofia e quel «vecchio ancora pieno di forze», il cattolicesimo.¹¹⁸

3.2 L'equilibrio religioso del cattolicesimo

La *resistenza* al progresso filosofico tuttavia, tenne a precisare l'intellettuale di Castelvetro, non doveva essere intesa in termini assoluti. Il cattolicesimo non era un corpo totalmente immune ai germi della modernità. Essendo «un fatto storico», e non certo «un'astrazione»,¹¹⁹ esso stesso era inevitabilmente permeato dalla filosofia e dalle sue moderne conquiste concettuali. Per quanto potesse «nettamente contrapporsi alla filosofia», il cattolicesimo non poteva avere

¹¹⁶ Ivi.

¹¹⁷ Ivi.

¹¹⁸ L'espressione è tratta dalla recensione di Benedetto Croce al volume *Das Wesen des Christentums* di Adolf Harnack (C, I, pp. 141-151), alla quale Gentile rimandava in nota nel suo articolo. *Il modernismo*, p. 58n

¹¹⁹ Ivi.

insomma quest'ultima «tutta fuori di sé».¹²⁰

Chiaro esempio di questa “infiltrazione” era offerto dal «domma fondamentale dell'uomo-dio», il quale aveva affermato nella storia della cultura, secondo Gentile, la «relazione intrinseca del finito con l'infinito». Esso non era certo il «motivo prevalente» del cattolicesimo, fisso appunto nell'opposizione tra questi due termini, bensì il «lievito del fermento storico» di esso. Il dogma cristiano dell'Incarnazione, frutto della modernità concettuale del pensiero filosofico rappresentava cioè un «principio d'interna contraddizione», o ancora più precisamente, era quel “pungolo” di modernità, estraneo al sistema *religioso* cattolico dell'assoluta separazione tra l'umano ed il divino, tra il soggetto e la verità.¹²¹

Dalla coesistenza di principi sì diversi, rispettivamente afferenti all'antichità e modernità concettuale, non sorgeva in campo cattolico però un conflitto, bensì paradossalmente da essa si generava l'intimo nucleo della storia ecclesiastica latina. Indossate le inusuali vesti di storico della chiesa e dei dogmi Gentile diede fondamento a queste sue parole, riportando interamente un passo, inizialmente in parafrasi e poi probabilmente da lui stesso tradotto,¹²² tratto da un'inusuale fonte: *L'Évangile et l'Église* di Alfred Loisy (1857-1940).¹²³

Il domma paulino della grazia, a rigore, importerebbe la negazione della relazione, sequestrando rigidamente il divino dall'umano. Ma tra Pelagio e Agostino la chiesa cattolica, dopo una lunga controversia, nel concilio di Trento afferma con equal forza il diritto della natura e il valore della grazia, e continua a mantenere prudentemente il giusto equilibrio tra molinisti e giansenisti. Guai se si fosse arreso con Lutero all'augustinismo! Così il domma della chiesa, secondo gli storici tedeschi, sarebbe dovuto allo spirito politico di

¹²⁰ Ivi.

¹²¹ Ivi. È evidente come da Gentile venga costantemente ribadito il binomio religione-cattolicesimo. Per un approfondimento di questo tema cfr. G. SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cap. IV.

¹²² È da ritenere plausibile che il passo sia stato tradotto personalmente da Gentile, in quanto allora non era ancora disponibile un'edizione italiana dell'opera. Nonostante infatti l'interessamento prima della libreria pontificia romana Pustet e poi di un funzionario del Ministero degli Esteri, tale Francesco Maria Pasanisi, alla traduzione del volume, il progetto non andò mai realmente importato (cfr. M. GUASCO., *Alfred Loisy in Italia*, pp. 200, 205, 214-218, 220-225, 230-231, 249-250). L'unica traduzione portata termine fu quella in lingua tedesca, cfr. C. ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht*, pp. 187-201.

¹²³ Cfr. P. NEUNER, «Alfred Loisy», TRE, XXI (1991), pp. 453-456.

Roma, che riesce a dominare in religione l'individualismo germanico.

E di seguito proseguì:

«Lo spirito di pietà», dice anche il Loisy, «non è mancato a nessuna frazione dell'antica cristianità; pure non ha dato luogo a uno sviluppo speciale, proprio della chiesa latina, se non per opera di S. Agostino e per l'influsso dell'augustinismo: influsso da non confondere in tutto col credito che ha sempre goduto presso i teologi il sistema agostiniano della grazia. Come ha notato l'Harnack, la storia del cristianesimo occidentale, dal V secolo, risulta dai rapporti tra i due fattori: lo spirito di pietà, che tende a fare della religione un affare personale, e lo spirito di governo, che tende a fare della religione una cosa ufficiale, regolata in tutto dall'autorità sovrana del pontefice romano. Il limite estremo della prima tendenza è l'individualismo religioso, quello della seconda, l'assolutismo ecclesiastico; dal loro equilibrio risulta la vita del cristianesimo, che svanirebbe ben presto il giorno in cui l'una di queste tendenze non facesse più contrappeso all'altra; poiché il protestantesimo sussiste come religione per un resto di gerarchia e d'organizzazione tradizionale, e il cattolicesimo attinge la sua vitalità nell'ardore intimo della pietà, almeno altrettanto che nella solidità del legame gerarchico o nel rigore della centralizzazione amministrativa».¹²⁴

Dai «principii della pietà e del governo», attori secondo Loisy della storia della chiesa, era possibile comprendere filosoficamente, quindi «nel nostro linguaggio» precisò Gentile, ritornando così in vesti a lui consone (!), l'abilità politico-religiosa del cattolicesimo nel saper mediare tra l'*oggettività* assoluta della propria concezione della verità, con tutte le sue implicazioni dogmatiche e gerarchiche, e la *soggettività* del pensiero moderno. Davanti agli “assalti” concettuali della filosofia insomma, i quali riuscivano a giungere fin dentro il suo intimo e ne avrebbero costituito concettualmente il suo superamento, se esse mai avessero preso definitivamente piede, il cattolicesimo ristabiliva costantemente e con destrezza le sue prerogative dottrinali. «Il dogma ecclesiastico del cattolicesimo, giustamente ritenuto essenziale alla vita della religione come religione (come avverte il Loisy)» - spiegò Gentile - «si regge sull'equilibrio della soggettività o relazione intima dell'uomo con Dio, e della opposizione di Dio all'uomo (e quindi del sistema gerarchico delle sue meditazioni [probabile refuso, da leggersi: mediazioni, n.d.A.]

¹²⁴ G. GENTILE, *Il modernismo*, pp. 59-60; cfr. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, pp. 192- 194.

didattiche e disciplinari)». ¹²⁵

Questo equilibrio tra «l'individualismo e il politicismo» mostrava pertanto «la grandezza del cattolicesimo»,¹²⁶ quale unica nemica valida della filosofia. «Il cattolicesimo è quale dev'essere:» - sostenne infatti apertamente Gentile - «è appunto quell'equilibrio che non si mantiene se non a spese della pietà, da una parte, come della organizzazione sociale dall'altra, dell'intimità così come dell'esteriorità, della libertà come dell'autorità». Una completa affermazione dell'«intimità della religione», oppure del «metodo dell'immanenza con l'annesso prammatismo religioso»,¹²⁷ avrebbe significato una «negazione della trascendenza»,¹²⁸ determinando di conseguenza non tanto la negazione del «cattolicesimo post-tridentino», ma addirittura «della stessa religione, in quanto tale».¹²⁹

Finché ci si collocava quindi «sul terreno religioso»,¹³⁰ era l'esplicita conclusione cui Gentile giunse mediante questo contorto periodare, il cattolicesimo trionfava sempre.¹³¹ Esso si bilanciava abilmente tra la difesa della sua strutturale trascendenza divina antica e la modernità, alla quale il progresso del pensiero tendeva e che concettualmente rendeva nullo lo stesso principio teologico. Il *soggettivismo* moderno infatti sottraeva razionalmente ad ogni discorso religioso il terreno ideale sul quale sviluppare il suo corpo di dottrine. «Una volta che noi possiamo trovar Dio in noi» - argomentò Gentile, richiamandosi esplicitamente ai risultati del qui già esaminato studio dedicato a Lucien Laberthonnière - «e intenderlo solo secondo le nostre esigenze vitali [...], la chiesa, come tradizione elaboratrice, e cioè la stessa rivelazione, e quindi la posizione estrinseca del divino allo spirito, è distrutta»,¹³² poiché «il bisogno

¹²⁵ Ibidem, p. 60.

¹²⁶ Ivi.

¹²⁷ Ivi.

¹²⁸ Ibidem, p. 62.

¹²⁹ Ivi.

¹³⁰ Ibidem, p. 61.

¹³¹ Ivi.

¹³² Ibidem, p. 62.

religioso non può essere appagato altrimenti che con l'elaborazione razionale dell'oggetto, che si è trovato nello spirito; cioè con la filosofia che crea Dio». ¹³³

3.3 La doverosa presa di posizione tra cattolicesimo e filosofia

All'interno di questo ampio quadro, nel quale dal punto di vista sia storico sia concettuale l'opposizione tra cattolicesimo e modernità filosofica la faceva da padrona, si configurava l'inevitabile necessità di prendere posizione in favore dell'uno o dell'altro. O seguire il corso della storia, sfociante appunto nella filosofia, oppure accettare, se si ci considerava ancora cattolici, «la chiesa di fatto», quella chiesa cioè «bene o male rappresentata da Pio X, e allora» - affermò non senza una certa forza Gentile - «bisogna umilmente tacere quando Pio parla, e ricordarsi che Dio, la verità non è dell'individuo, ma della Chiesa». ¹³⁴

L'ultima opzione comportava inoltre l'inevitabile riconoscimento che posizioni eccessivamente *moderne*, ovvero in sintonia con i progressi del pensiero, non potessero mai in fin dei conti far totalmente breccia nel corpo dottrinale cattolico: «[...] La teologia del Newman e de' suoi discepoli» - ad esempio spiegò il filosofo - «non potrà esser mai (se non in un momento passeggero [sic] di debolezza e di oblio sempre più difficile nella costituzione sempre più salda e più logica della Chiesa) la teologia di S. Santità», poiché questo avrebbe significato per il cattolicesimo essenzialmente «la negazione di sé medesimo». ¹³⁵

3.4 La lode alla “filosofica” enciclica

Questo *aut aut* tra filosofia e cattolicesimo sopra tratteggiato costituiva in fondo, a giudizio di Gentile, anche il pilastro argomentativo, sul quale «con un senso sicuro da un capo all'altro» era redatta la «tanto discussa» *Pascendi dominici gregis*. ¹³⁶ Merito principale del documento pontificio era

¹³³ Ivi.

¹³⁴ Ivi.

¹³⁵ Ibidem, p. 63.

¹³⁶ Ivi.

quello di mostrare mediante «una magistrale esposizione e critica magnifica» ai cosiddetti modernisti l'ostica, ma in fin dei conti necessaria quanto inevitabile, presa di posizione tra il cattolicesimo ed il pensiero moderno. Mentre loro, novelli ignavi di dantesca memoria, ai quali Gentile ripeté infatti le parole del sommo Poeta, «*spiacenti a Dio e a' nemici suoi*»,¹³⁷ si collocavano in una «situazione spirituale» ingenua, nonché in un vero e proprio «caos filosofico», in biblico tra di esse. Ciò era attestato, affermò il filosofo con un tono volutamente polemico, da alcuni «scrittori, che fanno coro alle polemiche dei maggiori, in certe riviste come *Nova et Vetera*».¹³⁸

Nella *Pascendi* era da riconoscersi la fine capacità dell'autore di andare al di là della semplice lettera degli scritti modernisti.¹³⁹ Da «critico *emunctae naris*», secondo il verso oraziano,¹⁴⁰ egli aveva compreso «fino in fondo» e analizzato «da un punto di vista superiore» la dottrina e le conseguenze logiche alla base delle «esigenze filosofiche, teologiche, apologetiche, storiche, critiche, sociali dell'indirizzo modernista».¹⁴¹ Davanti ad una lettura così minuziosa tutti i tentativi di risposta e di replica non avevano assolutamente «nessun valore scientifico». Anche le celebri *Simplex réflexions sur le décret du Saint-Office* (1908) svolte da Alfred Loisy facevano in fin dei conti «una meschina figura accanto alla

¹³⁷ D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Inferno*, III, 62.

¹³⁸ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 63.

¹³⁹ Chi fosse realmente l'autore della *Pascendi dominici gregis* fu un interrogativo che quasi sin da subito ci si pose negli ambienti cattolici. Si fecero immediatamente i nomi di un campione dell'antimodernismo come Umberto Benigni e del gesuita Louis Billot (1846-1931), professore di dogmatica presso la Gregoriana di Roma. Solo anni più tardi iniziò a farsi strada l'ipotesi del francese Joseph Lémius (1860-1923) che ad oggi è possibile confermare. Il procuratore romano degli Oblati di S. Maria Immacolata redasse infatti la parte dottrinale del documento pontificio. Per un approfondimento cfr. J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église*, pp. 350-351; ID., *Qui rédigea l'encyclique "Pascendi"?*; G. DALY, *Transcendence and Immanence*, pp. 232-234; C. ARNOLD, *Absage an die Moderne?*, pp. 214-216.

¹⁴⁰ ORAZIO, *Satire*, I, 4, 8. A leggere interamente il passo del poeta latino risalta il chiaro tono ironico di questa apparente lode all'autore dell'enciclica. «Eupolis atque Catinus Aristophanesque poetae atque alii quorum comoedia prisca virorum est, si quis erat dignus describi, quod malus ac fur, quod moechus foret aut sicarius aut alioqui famosus, multa cum libertate notabant. Hinc omnis pendet Lucilius, hosce sectus mutatis tantum pedibus numerisque, facetus, emunctae naris, durus componere versus (nam fuit hoc vitiosus: in hora saepe ducentos ut magnum, versus dictabat stans pede in uno; cum flueret lutulentus, era quod tollere velles); garrulus atque piger scribendi ferre laborem, scribendi recte: nam ut multum, nil moror» (ibidem, 1-11).

¹⁴¹ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 64.

filosofia, che parla nell'Enciclica». ¹⁴²

A Giovanni Gentile non sfuggì quindi, bensì fu da lui salutato con chiaro favore, quello spirito «sistematico e monistico» - per usare le parole del barnabita Semeria - alla base della *Pascendi*.¹⁴³ Si è visto infatti all'inizio di questo capitolo come l'accusa principe rivolta al *modernismo* fosse quella di fondare il desiderio d'ammodernamento del cattolicesimo su aprioristiche dottrine filosofiche: agnostiche ed immanentistiche in *primis*. Era insomma proprio quell'unitarietà concettuale volutamente ricercata dall'enciclica nei vari indirizzi *modernisti* e giudicata, ad esempio, un vero e proprio «tranello» dal sacerdote perugino Umberto Fracassini,¹⁴⁴ ad essere vivamente apprezzata dal Nostro.

Negare pertanto che le parole gentiliane non disegnassero un'esplicita lode all'intervento di Pio X, sarebbe, come si suol dire, negare l'evidenza. Tuttavia proprio questa lode, a veder bene, sottintese qualcosa di più di un mero plauso rivolto allo spirito inquisitoriale messo in atto dal pontefice. Con quello stile sferzante che lo contraddistinse Gentile salutò, da un lato, la consequenzialità logica, con la quale la Chiesa di Roma confermava ancora una volta le sue posizioni dottrinali, dall'altro lato egli desiderò però interloquire a distanza con i cosiddetti *modernisti*.

Obbiettivo ultimo di Giovanni Gentile era mostrar loro come quelle spinte di rinnovamento, delle quali essi si facevano portatori, esigevano una più profonda comprensione. Di esse se ne doveva cioè cogliere l'intimo orientamento. Ciò era possibile solo mediante un'esame concettuale superiore, capace di stabilire a quale delle due imprescindibili categorie storico-concettuali, che polarizzavano la cultura, esse appartenessero. Se al soggettivismo o all'oggettivismo, all'immanenza o trascendenza, ovvero se alla filosofia o alla religione. La *Pascendi dominici gregis* dal canto suo, nella veste di documento ecclesiastico, aveva chiaramente svolto una tale analisi, ed in forza di essa dichiarato l'eterodossia delle dottrine moderniste rispetto alle prerogative dottrinali

¹⁴² Ivi.

¹⁴³ G. SEMERIA, *Anni terribili*, p. 163.

¹⁴⁴ P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, p. 245. Per una biografia del sacerdote Umberto Fracassini cfr. R. CERRATO, «Fracassini Umberto», DBI, XLIX (1997), pp. 541-543.

cattoliche. I *modernisti* invece non avevano raggiunto ancora questo *secondo livello* di comprensione. Essi non afferravano pienamente cioè come le loro istanze di cambiamento, respinte dalla loro Chiesa, non appartenevano neanche a pieno titolo a quella modernità che volevano finalmente far entrare in essa. Essi risultavano inesorabilmente da questo punto di vista né più tanto cattolici, come avrebbero volutamente ben continuato ad essere, né compiutamente moderni, come lo spirito del tempo richiedeva loro, chiamandoli al rinnovamento.

Selezionando tre delle sette caratteristiche del *modernismo* denunciate dall'enciclica, ovvero quella storica, filosofica e pratica,¹⁴⁵ Gentile si assegnò il compito nel prosieguo dell'articolo di dare un volto concreto alle accuse della *Pascendi*, di ipotizzare cioè in chiave del tutto personale a quali concrete posizioni moderniste queste potessero essere ascritte e mostrare l'errore da esse compiuto nel porsi in biblico tra religione e filosofia.

Anche se, egli ricordò, tanto della questione storica quanto di quella filosofica si era avuta la possibilità già d'un primo esame, rispettivamente «a proposito del Semeria, ora a proposito del Laberthonnière»,¹⁴⁶ un approfondimento delle «questioni principali agitate dal movimento modernista» avrebbe ulteriormente chiarito «alcune idee».¹⁴⁷

4. *Il modernismo e l'enciclica Pascendi* (II): l'esame delle fonti

4.1 Le conseguenze anti-cattoliche dello *historicisme* di Alfred Loisy

La storia non coglie che fenomeni, con la loro successione e il loro incatenamento; essa vede la manifestazione delle idee e la loro evoluzione; ma non tocca il fondo delle cose. Se si tratta dei fatti religiosi, essa li vede nella limitazione della forma sensibile, non nella loro causa profonda. Rispetto a questi fatti, essa si trova in una situazione analoga a quella dello scienziato innanzi alle realtà della natura, piccole e grandi. Ciò che lo scienziato ha innanzi a sé, non è se non una infinità d'apparenze, una manifestazione di forze; ma la gran forza nascosta dietro tutti i fenomeni non si lascia toccare direttamente

¹⁴⁵ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 65.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 64.

¹⁴⁷ *Ibidem*

dall'esperienza. Dio non si mostra in fondo al telescopio dell'astronomo. Il geologo non l'esumerà frugando la scorza della terra. Il chimico non potrà estrarlo dal fondo del suo crogiuolo. Benché Dio sia per tutto nel mondo, si può ben dire che in nessuna parte sia l'oggetto proprio e diretto della scienza. Egli è anche per tutto nella storia dell'umanità, ma non è un personaggio della storia, come non è un elemento del mondo fisico. Forse che la storia della religione si presenta come una rivelazione immediata e totale dell'Essere divino? O non apparisce invece come un lento progresso, di cui ciascuna tappa suppone la precedente e prepara la seguente, essendo alla sua volta condizionata da tutte le circostanze del presente? Questa storia, anche nel Vangelo, è una storia umana, in quanto essa si produce nell'umanità. E come uomo, non come Dio, Gesù è entrato nella storia degli uomini.¹⁴⁸

Partendo da questo significativo passo del volume loisyano *Autour d'un petit livre* era facilmente afferrabile, secondo Giovanni Gentile, da quale esigenza specifica era generata la tendenza storica presente nel *modernismo*.¹⁴⁹ In linea generale questa poteva essere compresa come il bisogno scientifico dello «storico cattolico [...] di mettersi sullo stesso terreno di ricerca dello storico non cattolico». Analizzata dettagliatamente essa assumeva una fisionomia concettuale ancora più netta: «distinguere, come dice il Loisy, la storia, che è scienza, dalla teologia che è fede».¹⁵⁰

Se, da un lato, al principio del suo articolo Gentile fece un uso ben mirato del pensiero di Alfred Loisy, fondando su *L'Évangile et l'Église* il suo excursus storico-dottrinale relativo lo sviluppo della chiesa latina, dall'altro, egli passò sotto silenzio per un momento il reale significato del volume. Mediante questo nuovo riferimento al secondo dei celebri *petits livres rouges*¹⁵¹ egli centrò ora, col chiaro intento di offrirne un'analisi critica, il cuore pulsante della dottrina dell'esegeta francese che letteralmente travagliò in quegli anni il cattolicesimo romano.

¹⁴⁸ Ibidem, pp. 65-66; A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, pp. 9-11.

¹⁴⁹ Se si esaminano i documenti preparatori della *Pascendi dominici gregis* è interessante constatare una particolare ed anche unica coincidenza nell'esame delle ipotetiche fonti del *modernismo* presentate da Gentile nel suo articolo. Il passo dell'opera loisyana qui selezionato fu, in parte, il medesimo utilizzato da Joseph Lemius per la presentazione della tendenza agnostica del *modernismo*. Cfr. Archivio Generale OMI, Lémus Joseph: Pascendi G/1: f. 5. Ringrazio il Prof. Dr. Claus Arnold per la messa a disposizione dei suddetti documenti da lui studiati nell'ambito del progetto *Antimodernismus und katholisches Lebramt*.

¹⁵⁰ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 65.

¹⁵¹ Cfr. E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, p. 60n.

La prospettiva di studio aperta dal *padre del modernismo cattolico*,¹⁵² aveva rappresentato agli inizi del XX secolo, ricordò anni dopo lo storico Luigi Salvatorelli (1886-1974),¹⁵³ «un momento capitale [...] negli studi neotestamentari o anzi, nella concezione storica del cristianesimo»,¹⁵⁴ e costituito un vero e proprio «avvenimento europeo».¹⁵⁵

L'occasione, per così dire, *esterna* della pubblicazione del primo “piccolo volume” era stata quella di offrire una replica *cattolica* alla celebre opera harnackiana *Das Wesen des Christentums*.¹⁵⁶ Tuttavia sia le ragioni più intrinseche della sua genesi sia le precipue finalità scientifiche superavano in larghezza e profondità tale funzione.¹⁵⁷ Se il protestante liberale sostenne che ogni successivo sviluppo storico del cristianesimo, tanto nella chiesa ortodossa quanto in quella cattolico-romana,¹⁵⁸ aveva rappresentato un sempre maggiore allontanamento dal nucleo intimo dell'annuncio cristiano, riscopertosi solo grazie alla Riforma,¹⁵⁹ l'abate francese all'opposto dimostrò come esso, lungi dall'essere un'incrostazione superflua, era stato non solo in fin dei conti pienamente legittimo ma anche fisiologicamente necessario alla vita mondana stessa del messaggio cristiano.

Ispirandosi al pensiero del cardinale inglese John Henry Newman (1801-1890),¹⁶⁰ del quale aveva studiato, per suggerimento del barone

¹⁵² Cfr. F. HEILER, *Alfred Loisy*.

¹⁵³ Sulla figura dello studioso umbro cfr., D. CESARINI, *Tra storia e mistica*, pp. 129-154.

¹⁵⁴ L. SALVATORELLI, *Prefazione*, in A. LOISY, *Memorie per la storia religiosa dei nostri tempi*, pp. X-XI.

¹⁵⁵ ID., *Alfred Loisy*, p. 407.

¹⁵⁶ Per un esame generale dell'indirizzo teologico di Harnack cfr. F. FERRARIO *La teologia del Novecento*, pp. 13-27. Per un esame degli studi odierni cfr. W. KINZIG, *Harnack heute. Neuere Forschungen zu seiner Biographie und dem “Wesen des Christentums”*, ThLZ, CXVI (2001), pp. 474-500.

¹⁵⁷ È noto che i primi quattro capitoli dell'opera si basavano su uno studio elaborato durante l'attività d'insegnamento tenuta da Loisy dal 1893 al 1989 presso il Liceo femminile di Neully, al quale egli era stato destinato dopo la perdita della cattedra all'Institut Catholique di Parigi. Lo studio rimasto a lungo inedito è stato recentemente pubblicato, cfr. A. LOISY, *La Crise de la foi dans le temps présent*.

¹⁵⁸ Cfr. A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, pp. 135-164.

¹⁵⁹ Cfr. *ibidem*, p. 167-189.

¹⁶⁰ Per un esame generale della figura e del pensiero cardinale inglese cfr. I. KER, T. MERRIGANT (a cura di), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*

Friedrich von Hügel, la celebre opera *Essay on the development of Christian Doctrine* (1845) relativo appunto lo sviluppo germinale dei dogmi,¹⁶¹ Loisy inquadrò nei termini di una causalità di stampo evoluzionistica la dipendenza diretta tra l'Evangelo ed il posteriore sviluppo dogmatico generatosi *nella e con la Chiesa*.¹⁶² Nell'ormai rappresentativa frase del volume, «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue»,¹⁶³ era possibile cogliere il senso intimo di quello che Salvatore Minocchi non a caso definì il «Saggio di Storia Naturale della Chiesa». ¹⁶⁴ Come l'albero era il conseguente sviluppo del seme posto nel terreno, così la chiesa era il legittimo adattamento storico lungo i secoli dell'annuncio escatologico del Regno, per il quale Gesù era morto.¹⁶⁵ Nel sogno, in dei conti fallito, del Regno di Dio aveva preso forma la vivente fede cristiana, della quale i vangeli Sinottici con i loro racconti miracolosi sul Cristo e sulla sua resurrezione, non certo come fonti storiche,¹⁶⁶ ma di credenza, ne davano testimonianza, divenendo così la base per le dottrine dogmatiche della cristianità.

Nei confronti della storia del cristianesimo pertanto lo storico, ad avviso di Loisy, non poteva assumersi la prerogativa di selezionare ed eliminare ciò che non riteneva consono ad un supposto nucleo di verità, come faceva Harnack, bensì doveva limitarsi a descriverla ed analizzarla secondo le tendenze preponderanti riscontrabili in essa, poiché tutto era necessario alla vita del cristianesimo. Inoltre non rientrava nell'ambito storico, il pronunciarsi su ciò che le fonti in senso stretto non attestavano. Nel caso concreto di quella realtà dogmatica cristiana generatasi a partire da Gesù tra gli obiettivi dello storico in quanto tale non spettava stabilire, se quest'ultimo, ad esempio, fosse o no, secondo le formule dogmatiche, il Verbo Incarnato, il Figlio di Dio, preesistente alla

¹⁶¹ Cfr. A. LOISY, *Choses Passées*, p. 164.

¹⁶² Cfr. ID., *L'Évangile et l'Église*, pp. 160-161.

¹⁶³ Cfr. *Ibidem*, p. 155.

¹⁶⁴ S. MINOCCHI, *Memorie di un modernista*, p. 72.

¹⁶⁵ Cfr. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, pp. 127-128; 133ss

¹⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 1-33.

generazione del mondo, insomma il Messia.¹⁶⁷ Ciò apparteneva all'ambito soggettivo della fede, la quale doveva rimanere rigorosamente al di fuori della oggettiva storia dei fatti.

Lo storico era insomma colpito da un'afasia scientifica nei confronti dei contenuti specifici della fede. Di essi ne ricostruiva i rapporti di sviluppo e cambiamento esterni ma non gli era dato pronunciarsi affatto sulla loro plausibilità e verità, poiché la fede, od in generale l'ambito soprannaturale non si manifestava al fondo della storia, bensì, quale azione diretta di Dio nel cuore degli uomini.

Nonostante non mancarono inaspettati apprezzamenti o riconoscimenti del carattere profondamente cattolico de *L'Évangile et L'Église*, provenienti proprio dal mondo protestante tedesco, rispettivamente nella persona di Ernst Troeltsch (1865-1923) ed anche dello stesso Adolf Harnack,¹⁶⁸ le reazioni seguite in ambito cattolico alla pubblicazione del volume furono intense e molteplici.¹⁶⁹ Dal divieto di lettura nel gennaio 1903 emanato dall'arcivescovo di Parigi Richard, alla condanna nel dicembre dello stesso anno da parte della Congregazione del Santo Uffizio.¹⁷⁰

Per una mentalità teologica come quella cattolica addestrata ai dettami neo-scolastici, secondo i quali caposaldo del Cristianesimo era la

¹⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 72-126.

¹⁶⁸ Il primo commentò l'opera loisyana al barone von Hügel, il quale ne aveva stimolato direttamente la lettura, con queste parole il 10 marzo 1903: «Diese Arbeit hat mich im höchsten Grade interessiert. Es ist die geistreichste und förderlichste Kritik Harnacks, die mir in die Hände gekommen ist. Wo ich ihr nicht zustimme, lerne ich doch immer noch von ihr. [...] Es ist einmal der religionsgeschichtliche Gesichtspunkt, wonach das Christentum Sammelpunkt für die spätantike Religion ist und sie nur von einem neuen oder tieferen Zentrum aus ergreift und geistig durchdringt.[...] Im Grunde aber ist eine freisinniger katholischer Theologe zu solcher Erkenntnis doch mehr befähigt als ein protestantischer, wie mir nun klar wird. Einerseits gibt ihm sein Heimatgefühl in der Kirche einen so festen Halt, daß er vor solchen Forschungen und Auffassungen nicht zu erschrecken braucht. Andererseits ist der kirchliche Gedanke so universal und ist im Katholizismus die Aneignung fremder Elemente etwas so Allgemeines und Selbstverständliches, dass man sich leichter zu einer solchen Auffassung durcharbeiten kann. Die Protestanten hängen, wie ja auch Harnack zeigt, zu sehr an einer abstrakten Wahrheit, die im Ursprung bereits enthalten gewesen sein muss und die, wenn sie nicht übernatürlich mitgeteilt ist, wenigsten radikal neu sein muss, um Offenbarung sein zu können. [...]» (E. TROELTSCH, *Briefe an Friedrich von Hügel*, pp. 61-62). Il secondo invece ne recensì nel 1904 l'edizione tedesca, cfr. ThLZ, XXIX (1904), pp. 59-60. Per un approfondimento sulla posizione di entrambi gli intellettuali nei confronti del fenomeno *modernista* cfr. P. BOSCHINI, *Harnack e Troeltsch interpreti del modernismo*

¹⁶⁹ Cfr. M. GUASCO, *Alfred Loisy in Italia*, pp. 53-72; E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans le crise moderniste*, pp. 125-160.

¹⁷⁰ Cfr. C. ARNOLD, G. LOSITO, *La censure d'Alfred Loisy (1903)*.

fondazione diretta dell'istituto ecclesiale da parte di Gesù Cristo, il figlio di Dio, che ne continua l'opera da questi iniziata,¹⁷¹ fu infatti estremamente facile subodorare le conseguenze teologiche di un discorso che voleva essere, ed apparentemente si presentava, solo come storico. Con esso si aprivano diversi interrogativi nient'affatto peregrini, bensì basali per la dottrina cristiana, relativi l'istituzione divina del Magistero, il carattere divino di Gesù, la stessa coscienza di quest'ultimo d'essere il figlio di Dio, nonché il dogma della resurrezione della carne.

Al fine di sbarazzare il campo da ogni fraintendimento riguardo il suo volume Loisy decise, seguendo il consiglio di alcuni amici,¹⁷² di pubblicare il suo secondo “libro rosso”, appunto *Autour d'un petit livre*, il quale assunse sostanzialmente una funzione esplicativa dei risultati ed in particolare della metodologia del precedente.¹⁷³

L'abate difese il carattere meramente storico dei suoi studi, ricordando come, a veder bene, egli non avesse formulato nessuna tesi d'ordine teologico.¹⁷⁴ *L'Évangile et l'Église* non era una storia santa per l'uso catechistico né tanto meno un manuale di teologia,¹⁷⁵ bensì un'opera di critica storica. Questo specifico taglio poneva il volume automaticamente al di qua di tutte le difficoltà teologiche intraviste, poiché spiegò Loisy: «Autre est le travail du théologien et autre celui du critique. Le premier se fonde et se règle sur la foi. Le second, même quand il s'agit de la Bible, se fonde sur une expérience scientifique et se règle comme une recherche de science».¹⁷⁶ Loisy tirava insomma una ben marcata linea divisoria metodologica tra la scienza e la teologia, due discipline aventi rispettivamente il loro ben circoscritto ambito d'analisi. La prima si basava esclusivamente su quella realtà umana che le fonti offrivano allo

¹⁷¹ Cfr. *Il Cristianesimo della Chiesa e la critica razionalista*, CC, IX (1903), pp. 513-531; *Di un'altra Critica dell'Esgesi dell'Abate Loisy*, ibidem, X (1903), pp. 319-323.

¹⁷² Cfr. E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, p. 162.

¹⁷³ G. LOSITO, *Dio s-oggetto della storia*, p. 26. Sulle reazioni che anch'esso suscitò vedasi ancora E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, pp. 190-243.

¹⁷⁴ A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, pp. VI-VII.

¹⁷⁵ Cfr. ibidem, pp. X- XI.

¹⁷⁶ Cfr. G. LOSITO, *Dio s-oggetto della storia*, p. 31.

studioso, non facendo per principio nessuna distinzione tra il loro genere, sia esso o meno religioso. La seconda invece, originata dalla fede, superava e trasformava quella medesima realtà storica, vedendone in essa quel di più che per il credente si configurava come trascendente e soprannaturale.¹⁷⁷

Se il missionario del Sacro Cuore Giovanni Genocchi vide in questa distinzione storia/scienza un «sistema complesso di filosofia religiosa»,¹⁷⁸ il nostro Giovanni Gentile, per ritornare così al suo scritto, più semplicemente, fermò il suo sguardo sulla concezione «fenomenistica e deterministica» del *fatto storico*,¹⁷⁹ da tale distinzione loisyana chiamata in causa.

La pretesa di poter passare in rassegna gli eventi della storia come puri fatti neutri, antistanti un osservatore altrettanto neutrale, cioè del tutto privo di uno specifico «orientamento iniziale», era un'erronea concezione gnoseologica di chiaro sapore intellettualista.¹⁸⁰ La realtà, sia essa storica che naturale, non era infatti una supposta oggettività, manifestantesi «brutalmente nella sua successione temporale [...] al di là di ogni categoria appercipiente o criterio della storico».¹⁸¹ Essa era bensì da intendersi come illuminata e vivificata dalla mente del suo osservatore. Una «storia vera» prendeva infatti le mosse da quelle «categorie» o «concetti che lo storico» - Gentile spiegò - «comincia già a possedere per fatto che ha il suo interesse per l'oggetto della sua storia».¹⁸²

Tali categorie certo non erano né immutabili né predefinite, poiché venivano chiarite, giustificate e specificate nel corso della ricerca storica, ma innegabilmente preesistevano. Come bussole in mano ai naviganti esse orientavano la mente dello studioso lungo la realtà in esame e vivificavano quest'ultima, la quale a sua volta ne guadagnava per

¹⁷⁷ Per un approfondimento di questo punto cfr. F. LAPLANCHE, *Loisy fra le scienze profane e le scienze sacre*.

¹⁷⁸ T. TURVASI, *Giovanni Genocchi e la crisi modernista*, pp. 188-189.

¹⁷⁹ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 67.

¹⁸⁰ Cfr. *ibidem*, p. 75.

¹⁸¹ *Ivi*.

¹⁸² *Ibidem*, p. 67.

conseguenza in «forza operosa», «regolativa» e costitutiva, insomma in senso.¹⁸³

Ad esempio, spiegò Gentile, «non posso costruire e intendere lo spinozismo, senza sapere che è determinismo e naturalismo, e *causa sui*, ecc. e senza essere in grado perciò, di cogliere quel tanto di verità che questi concetti contengono». Altrettanto, e forse a maggior ragione, una storia religiosa doveva essere mossa da «determinati concetti», o, meglio ancora, da «una certa fede».¹⁸⁴

Sarà bene che Cristo nei vangeli a studiarli senza nessuna fede, non apparisce e non può apparire più che uomo: pure io non posso aprire i vangeli, supposto che non li apra a caso, ma per un vero interesse storico, senza avere una mia filosofia intorno alla divinità di Cristo: la quale filosofia sarà naturalmente fondata non su argomenti storici, appunto perché filosofia: ma sarà per l'appunto la mia mente, e quasi gli occhi con cui guarderò dentro i vangeli: e secondo il genere di essa filosofia, accadrà naturalmente che io m'incontri poi in Dio, come in un vero, anzi nel vero personaggio storico, o che non mi sia dato punto di scorderlo.¹⁸⁵

Erano cioè gli orientamenti iniziali nella mente dello storico a circoscrivere il campo d'indagine e dirigere lo sguardo di questi.

La celebre similitudine loisyana tra la scienza storica e le cosiddette “scienze esatte”, tra lo storico che analizza le fonti col suo apparato critico e l'astronomo che con il suo cannocchiale scruta le stelle, senza riuscire ad entrambi d'incontrare il volto di Dio, era priva di senso. «Ma perché?» - domandò retorico Gentile - «Forse che il telescopio è stato inventato per vedere Dio?». A rigore infatti esulava dalle prerogative concettuali e dagli interessi specifici della scienza astronomica comprendere l'esistenza o meno della divinità. L'astronomo con il suo cannocchiale «descrive, constata, misura rappresenta: ma non cerca la verità che pure negli astri dovrebbe splendere».¹⁸⁶ Allo storico del cristianesimo invece che analizzava i documenti religiosi la domanda su Dio appartiene alla natura intima della sua stessa scienza. Essendo egli

¹⁸³ Ibidem, p. 75.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 67.

¹⁸⁵ Ibidem, pp. 67-68.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 68.

infatti non un storico *sui generis* ma nello specifico del fatto religioso cristiano, era suo compito «intendere l'anima che c'è dentro» i frammenti della sua storia. Pertanto «se quest'anima è agitata dal pensiero di Dio, deve pur vedere Dio, e dire a se stesso, per vederlo davvero, se il Dio di quell'anima è un'illusione o una realtà». ¹⁸⁷

L'afasia scientifica davanti «alla questione della divinità», che Loisy rimandava per sfera di competenza all'ambito della fede, era di conseguenza un'arma a doppio taglio. Essa dimostrava proprio ciò che voleva negare, e cioè che non si poteva aggirare così facilmente, dichiarandone l'estraneità metodologica, la necessità di un rapporto tra una superiore concettualità ed i fatti storici bruti. Anche il silenzio infatti aveva il suo intimo senso, poiché «[...] il non dir nulla, o meglio il dire di non poter dir nulla, è dire intanto qualcosa, è una filosofia, è una fede [...]». Esso era in una parola *agnosticismo*.

Non ci si doveva pertanto stupire se la *Pascendi dominici gregis* era riuscita a intravedere questo vizio logico, condannando con il suo vero nome l'a-priori concettuale comunque insito in quella storia *modernista* che secondo Gentile proveniva dai volumetti loisyani. «[...] Se la storia è quale la filosofia che essa presuppone, una storia che si fonda nell'agnosticismo, non può essere altro che agnostica». ¹⁸⁸

Per poter guadagnare una critica cattolica contro la «storia loisyana» tuttavia, fece presente Giovanni Gentile ai suoi lettori, non si doveva rivolgere l'attenzione esclusivamente al documento pontificio. Dalla bocca «del più simpatico, del più valente, del più religioso dei modernisti», ¹⁸⁹ Maurice Blondel, ne era giunta «già nel 1904» una più valida, alla quale egli, come già annunciato a Benedetto Croce, ritenne opportuno dedicare per un momento l'attenzione.

Col saggio dell'«acuto filosofo dell'azione», *Histoire et dogme. Le lacunes*

¹⁸⁷ Ivi.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 69.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 64.

philosophique de l'exégèse moderne,¹⁹⁰ non c'era assolutamente «bisogno d'essere in tutto d'accordo», di esso ne andava colta solo la «profonda verità». ¹⁹¹ Al fine di comprenderla nel dettaglio Gentile ne riprodusse, come sua consuetudine, nel corpo del testo, in propria traduzione, quei passi che ritenne più significativi.

Le conseguenze ultime di quella tendenza dell'esegesi biblica, denominata con un neologismo *historicisme* (nel saggio blondelliano il nome di Alfred Loisy non era mai esplicitamente fatto!), erano state sintetizzate dal filosofo digionese in due interrogativi:

Il cristianesimo procede da ciò che il Cristo è stato ed è ancora, da ciò che ha voluto e previsto, da ciò che egli opera nello stesso tempo che ha insegnato? O la Chiesa è uscita soltanto da quello che egli ha abbandonato al determinismo storico e da ciò che le ripercussioni della sua azione nell'ingranaggio dei fatti e delle coscienze umane ne ha tratto? ¹⁹²

La difficoltà che queste due semplici domande schiudevano non era, avvertì Gentile, per un cattolico secondaria. Su di essa poggiava l'intero edificio della Chiesa e della sua storia, perché:

nella prima ipotesi [...] il problema cristologico passa innanzi a tutto, e la questione della natura del Salvatore, della sua coscienza intima, della sua scienza, e della sua potenza reale è l'anima della fede. Nella seconda ipotesi questi problemi divengono accessori o, per così dire, insolubili rispetto allo scienziato che non può disinteressarsene, lasciando la divozione, in bisogno sempre di miti e di simboli, a comporre *son pieux roman*. ¹⁹³

A quest'ultima ipotesi apparteneva propriamente la scienza storica di Loisy, la quale sfociava metodologicamente in un vero e proprio ateismo.

¹⁹⁰ Il saggio apparve, com'è noto, tra il gennaio ed il febbraio 1904 in tre successivi articoli nella rivista francese *La Quinzaine*. Per un'esame della genesi e redazione del saggio blondelliano cfr. R. MARLÉ, *Au cœur de la crise moderniste*, pp. 152-209. L'apparizione di questo contributo era stata preceduta tra il febbraio-marzo dell'anno precedente da una breve quanto intensa polemica privata tra i due intellettuali, cfr. *ibidem*, pp. 70-113 e H. BERNARD-MAITRE, *Un épisode significatif du modernisme*, pp. 55-74. Del carteggio ne esiste anche una traduzione italiana, cfr. R. CIAPPA, *Rivelazione e storia*, pp. 153-197. Per un esame sistematico di temi affrontati da Blondel cfr. P. HENRICI, *Blondel und Loisy in der modernistischen Krise*; ID., *Die christologische Abzweckung von »Histoire et Dogme«*; G. LOSITO, *Dio s-oggetto della storia*, pp. 33-44

¹⁹¹ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 72.

¹⁹² *Ibidem*, p. 69; cfr. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, p. 26.

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 69-70; cfr. *ibidem*, pp. 26-27.

In essa qualsiasi elemento trascendente o soprannaturale era infatti bandito, perché, così ancora Blondel nel testo gentiliano:

[...] il cristianesimo è fondato sul Cristo come un cattedrale può essere fondata sopra un basamento geologico; e non si potrà più aggiungere che esso è espressamente fondato dal Cristo, poiché non si cercherà più dietro i fatti storici una realtà sostanziale e operante, quella realtà che, nell'altra tesi, si direbbe cosmetica, redentrica ed anche creatrice, per indicare l'operazione profonda, permanente, sostanziale del verbo incarnato nell'ordine della natura e della grazia.¹⁹⁴

Della critica blondeliana, mirante a discutere principalmente le conseguenze cristologiche o in generale teologiche del pensiero di Alfred Loisy, Giovanni Gentile ne apprezzò pertanto l'intimo senso filosofico.

La storia, come tra l'altro egli affermò trattando dell'opera di Semeria, non si componeva solo della supposta *oggettività* dei suoi fatti, ma anche e soprattutto dall'atto *soggettivo* conoscente ed organizzatore dello storico che li ri-produceva in un tutto pieno di senso.¹⁹⁵ Al di sopra infatti dell'«incatenamento causale dei fenomeni, che si succedono nel tempo», lo storico sin dall'inizio dell'opera sua vedeva in essi uno «spirito intimo».¹⁹⁶ Per un animo genuinamente cattolico come Blondel questo «*spiritus*» era la sinergia tra scrittura e tradizione sgorgante dall'azione illuminatrice del Magistero, tale per cui nella storia del cristianesimo si poteva veder perpetuarsi e rinnovarsi «la rivelazione operosa e vivente del Cristo».¹⁹⁷ Per Loisy invece il non riconoscere questo spirito, perché metodologicamente extra-storico,¹⁹⁸ significava avere *inconsapevolmente* comunque una «filosofia, per cui tra la scrittura e la tradizione» si doveva

¹⁹⁴ Ibidem, p.72; cfr. ibidem, p. 29.

¹⁹⁵ Una uguale considerazione l'espose anche Maurice Blondel: «L'observateur, le narrateur est toujours plus ou moins un poète ; car derrière ce qu'il voit, le témoin, pour que ce fait ait un sens, met une action et un âme ; derrière le témoin et le témoignage, pour qu'ils entrent vraiment dans l'histoire, le critique met une interprétation, une relation, une synthèse ; derrière ces données critiques, l'historien met une vue d'ensemble, de larges préoccupations humaines ; c'est-à-dire que l'homme, avec ses croyances, ses idées métaphysiques, ses solution religieuses, conditionne toutes les recherches subalternes de la science autant qu'il est conditionné par elles» (M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, p. 18).

¹⁹⁶ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 74.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 73.

¹⁹⁸ Sull'uso di questo termine, usato dallo stesso Loisy nella corrispondenza privata con Blondel, cfr. R. MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste*, pp. 103-105.

riconoscere solo la prima. In funzione di questa diversa concettualità la medesima storia del cristianesimo perdeva quel suo lato soprannaturale e divino, per «dissolversi» in una storia razionalistica meramente umana.¹⁹⁹

A nulla valeva pertanto l'estremo tentativo di Loisy d'aggrapparsi al pensiero di Newman e ricercare con esso la legittimità teologica nel «processo storico della chiesa», dopo aver rinunciato «al comma giovanneo, scartato «il valore storico di tutto il IV vangelo», spogliato «la figura originaria di Gesù dalle superfetazioni posteriori della fede», «rimettendola nelle proporzioni naturali di uomo tra uomini».²⁰⁰ «L'idea newmaniana» era infatti tanto geniale quanto profondamente cattolica, nonché fondantesi su una concettualità superiore. Ritenere infatti che «nel germe» era contenuta «logicamente e quindi necessariamente tutta la realtà» dogmatica «che ne deve scattar fuori», presupponeva qualcosa di più dell'indagare la brutta realtà fenomenica storica, magari anche – aggiunse Gentile con un punta d'ironia – col «telescopio».²⁰¹ Essa significava bensì andare al di sopra dei fatti «col nostro spirito» o, più semplicemente, con la fede. Proprio quella che mancava all'*historicisme*.

4.2 Metodo o dottrina dell'immanenza? Gentile “parsimonioso” lettore di Blondel

In completa analogia con il punto di partenza dell'indirizzo storico, appena esaminato, anche la «questione filosofica» in campo *modernista* partiva, ad avviso del nostro filosofo, dall'esigenza di voler «rimettersi al passo della scienza moderna». E modernità filosofica, secondo la sua specifica concezione, significava aderire al razionalismo e, soprattutto, al soggettivismo.²⁰² «Autore e maestro» dal quale poter comprendere in quali termini tale tendenza concretamente si configurava era, riconobbe senza la minima esitazione Gentile, Maurice Blondel. Se la filosofia di quest'ultimo, egli stesso rammentò, era stata già esaminata «attraverso le

¹⁹⁹ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 74.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 77.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 78.

²⁰² *Ivi*.

esposizioni del Laberthonnière»,²⁰³ si offriva ora, in questo secondo sottoparagrafo, l'occasione di offrirne un autonomo esame. Prima di far questo tuttavia era necessario presentare di essa i capisaldi logici e la sua specifica finalità.

Il «motivo» intimo del pensiero blondeliano, dall'intellettuale di Castelvetro ritenuto addirittura presente «in tutti gli altri modernisti», era la netta contrapposizione all'indirizzo scolastico. In particolare per quanto riguardava la questione religiosa per eccellenza: la conoscenza di Dio.

In tutti [i modernisti, *ndA*] lo stesso disdegno per la scolastica, che fa di Dio un oggetto di speculazione astratta, anzi che una realtà, che si raggiunge con l'amore in fondo all'anima nostra. Lo scolastico conosce Dio; il modernista lo ricrea in se stesso, ne ridesta la immagine, che ha nel suo profondo, la ravviva, ne forma quasi, o ne informa tutto il proprio essere. Lo scolastico, ignaro del tesoro che cela nel proprio animo, cerca Dio con l'occhio inquieto e smarrito fuori di sé; il modernista rientra in se stesso e si travaglia, col volere operoso, intorno al suo stesso sentimento, che gli può fare intendere il mondo. Per questo le costruzioni intellettuali sono interpretazioni provvisorie germinate dal sistema generale della cultura intellettuale di cotesta permanente natura intima dello spirito umano, che s'accetra nel bisogno rivelatore di Dio. Quindi l'estrinsecità de' sistemi, in quanto organismi intellettuali, e la loro conseguente transitorietà: quindi il valore puramente storico transeunte della scolastica, oggimai morta e irrisuscitabile.²⁰⁴

L'essenza della dottrina elaborata da Blondel non era altro, sintetizzò Gentile con sue proprie parole d'intellettuale idealista, che «l'oggetto dello spirito, la verità, è lo spirito stesso». Ciò significava più precisamente «secondo la terminologia modernistica»: «l'immanenza».²⁰⁵ Aderendo infatti a questo principio «della moderna filosofia da Cartesio in qua» il pensatore francese costruiva il suo intero edificio filosofico, la cui ambizione non era solo superare le aride secche dell'intellettualismo di matrice scolastica, ma anche lanciare una vera e propria sfida a tutta la filosofia a lui contemporanea:

[...] il Blondel ha creduto di dover partire da esso [dal principio d'immanenza,

²⁰³ Ivi.

²⁰⁴ Ibidem, pp. 78-79.

²⁰⁵ Ibidem, p. 79.

nd.A], per rinnovare nell'apologetica quello che Tommaso esaltava come *il modus antiquorum doctorum: ex dictis singulorum errantium rationes assumere, ad eorum errores destruendos* (*Contra gent.*, I, II, 4). Come avverrebbe la *destructio*? Il metodo già l'aveva additato S. Agostino, e, per dir la verità, prima di tutti, Plotino: *noli foras ire, in te redi; in te ma trascende te ipsum*.²⁰⁶ Questo è il punto che il Blondel e i suoi seguaci difendono; il nostro immanentismo è metodo, non dottrina; attraverso il soggetto, noi perveniamo all'oggetto: noi non siamo perciò razionalisti né kantiani.

Di seguito Gentile annotò ancora:

E citano questo rilievo fatto nella *Revue de métaphysique* del novembre 1893, a proposito dell'*Action* del Blondel: «Il razionalismo moderno è stato condotto dall'analisi del pensiero a fare del concetto d'immanenza la base e la condizione stessa d'ogni dottrina filosofica. Afferrarsi tutto al contrario [e queste parole le mettono in grassetto] all'azione per far vedere in ogni atto una inevitabile trascendenza...e riuscire alla pratica letterale del cattolicesimo: ecco il fine propostosi dal Blondel...Convien aggiungere che egli troverà tra i difensori dei diritti della Ragione [la maiuscola è della *Revue*], avversarii cortesi, ma risoluti».- Questa sfida è un diploma di merito pei blondelliani. Attraverso l'immanenza, dunque, alla trascendenza.²⁰⁷

In questa sua presentazione della filosofia di Maurice Blondel Giovanni Gentile procedette dunque spedito nel rilevare quell'elemento nient'affatto secondario che già (come è stato nel capitolo precedente accennato) all'indomani della pubblicazione de *L'Action* aveva ricevuto in Francia sia da parte di filosofi che da parte di teologi le reazioni più contrariate: la nozione d'immanenza ed il suo sbocco alla trascendenza divina.

A ben rileggere il testo gentiliano risalta agli occhi tuttavia come il *tentativo* di Maurice Blondel fosse esposto sotto una spoglia veste del tutto personale. Espurgato di quella centrale fenomenologia dell'azione umana, costituente in se stessa il punto di contatto tra piano immanente e trascendente, esso era colto in controluce al mero problema conoscitivo. All'interno cioè di quei termini di soggetto ed oggetto che fissavano per l'intellettuale siciliano le insuperabili “colonne d'Ercole” di qualsivoglia travaglio filosofico. L'immanenza, da un lato, rappresentava la più compiuta conquista del pensiero moderno: identità dell'essere al pensiero, tra il soggetto ed il suo oggetto e, di conseguenza, primato

²⁰⁶ Ibidem, p. 80. Il passo agostiniano è tratto da *De vera religione*, 72, 9-11.

²⁰⁷ Ivi.

produttivo, di ragione, del primo sul secondo. La trascendenza divina, dall'altro lato rappresentava *solo* l'affermazione antica di una verità esterna non identificantesi col soggetto, perché ritenuta di per sé autonoma dalla produttività di esso.

Se il passaggio dalla prima alla seconda era da Gentile ritenuto, per le medesime ragioni viste nell'esame del *dogmatismo morale* di Lucien Laberthonnière, impossibile, perché illogico poter partire dall'immanenza della verità al soggetto per poi pretendere di raggiungerne una esterna ad esso, egli non poté non notare come il pensiero blondeliano si costituisse proprio intorno a questa precisa ed intrigante finalità. Ciò era possibile a patto però che si assumesse una significativa variazione terminologica che allo sguardo attento del Nostro di certo non sfuggì. Per immanenza era da intendersi secondo Maurice Blondel non certo una *dottrina*, bensì un *metodo*.

Prima di procedere oltre e vedere, se e come secondo Gentile tale variazione potesse realmente garantire efficacia alla filosofia blondeliana, consentendole quel ricercato accesso al piano trascendente, è opportuno porsi un fondamentale interrogativo. Ci si deve domandare quale conoscenza del pensiero di Maurice Blondel il filosofo italiano realmente possedesse in quel 1908.

Come si ricorderà, nel saggio dedicato a Lucien Laberthonnière Gentile annunciò l'intento – riportiamo nuovamente le sue parole - «di studiare a parte gli scritti del Blondel».²⁰⁸ Nei circa due anni intercorsi tra la pubblicazione dello studio sulle due opere dell'oratoriano francese e l'apparizione del saggio sulla *Pascendi* un tale progetto però non venne mai realizzato. La stessa corrispondenza con Benedetto Croce, dalla quale in questo lavoro si sono più volte attinte utili informazioni circa l'attività editoriale in corso d'opera, non restituisce nessun riferimento all'eventuale preparazione di un saggio specifico su Maurice Blondel. L'unico riferimento a quest'ultimo è legato all'esame critico della storia loisyana appena visto. Un plausibile motivo di questa mancata realizzazione potrebbe essere la convinzione, da Gentile esplicitamente esposta, di una *grosso modo* già avvenuta discussione della filosofia

²⁰⁸ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 21.

dell'azione mediante appunto Laberthonnière, del cui pensiero egli ne aveva colto infatti la contiguità concettuale con quanto elaborato da Blondel.²⁰⁹ D'altro canto però in questo modo non si spiegherebbe l'esplicita attenzione rivolta ora al filosofo francese, se non in fin dei conti col desiderio di proseguire ed approfondire un esame fondamentalmente già avviato e del quale i lettori de *La Critica* possedevano ormai le prime conoscenze.

Si potrebbe supporre naturalmente che eventuali appunti o più semplicemente idee già elaborate intorno al filosofo di Aix siano potute confluire nel saggio ora in esame. Una tale tesi tuttavia, data la mancanza di qualsiasi dato documentario che le possa dar concretezza, sconfinava automaticamente nel campo delle ipotesi.

Da un esame infatti della documentazione personale del filosofo di Castelvetro sono, allo stato attuale dei lavori d'inventariazione, solo due le tracce rinvenibili *di* e *su* Maurice Blondel. Queste, pur nella loro eterogeneità e frammentarietà, contribuiscono ad elaborare una più precisa risposta alla domanda postaci.

Il primo frammento è una lettera manoscritta da Aix-en-Provence dello stesso filosofo francese datata 21 maggio 1907.²¹⁰ Dalla scheda archivistica d'accompagnamento si evince che il reale destinatario di essa fosse probabilmente il pubblicitista Giuseppe Prezzolini. Per questo motivo è stata inserita nella sottoserie 4 relativa la “corrispondenza tra diversi”. Seguendo quali vie il documento sia giunto tra le carte personali di Gentile non è possibile ancora ricostruirlo esattamente. Il contenuto della missiva è però di primaria importanza:

Monsieur,

Je vous remercie de votre lettre du 13 mai et des catalogues au prospectus de votre importante maison d'édition, que vous m'avez envoyés.

Mais pour divers[es] raisons, je ne puis autoriser en ce moment une traduction de *l'Action*: la principale de ces raisons, c'est que je travaille à remanier complètement cet ouvrage en vue d'une réédition française; dès lors il est

²⁰⁹ È importante notare come Gentile aderì perfettamente ad una delle caratteristiche della prima diffusione in Italia del pensiero di Blondel. Del filosofo francese nei primi anni del XX secolo si ebbe una conoscenza nient'affatto specifica, bensì contestualizzata nel più ampio movimento di pensiero proveniente dalla Francia ed infiltrato dalle vive problematiche apologetiche, delle quali Laberthonnière fu uno tra i più importanti pensatori. Per uno specifico esame della prima ricezione italiana di Blondel cfr. R. BOZZI, *Blondel, Capograssi e la logica del concreto*, pp. 79-93.

²¹⁰ Parziale trascrizione della lettera è stata già offerta in A. RUSSO, *Il Gentile romano e Maurice Blondel*, p. 165n.

nécessaire d'attendre l'achèvement de cette refonte pour entreprendre une traduction quelconque.

Un de mes amis s'occupe de réunir les principaux articles que j'ai publiés depuis dix ans. Quand son travail sera achevé je le prierais de vous l'adresser.

Veuillez agréer, Monsieur, avec mes remerciements pour votre bienveillante proposition l'expression de ma considération très distinguée.²¹¹

Maurice Blondel rispondeva negativamente dunque alla richiesta di una traduzione italiana de *L'Action*, la cui realizzazione in qualche modo doveva in quel momento interessare anche Giovanni Gentile. La ragione principale del diniego era il desiderio di rielaborare l'opera prima di autorizzarne una qualsiasi traduzione.²¹²

È noto infatti che il rifacimento della dissertazione del 1893, originato soprattutto dalle tante incomprensioni che lo stile oscuro di essa aveva suscitato, fu una preoccupazione costante del filosofo già all'indomani della difesa dottorale. Questo obiettivo inoltre, perseguito da Blondel per quasi un ventennio e portato a termine soltanto nel 1937,²¹³ fu anche la ragione del suo ulteriore rifiuto di lasciar ristampare addirittura una seconda edizione francese. Tutto ciò determinò di conseguenza una scarsità di esemplari de *L'Action* presenti sul mercato libraio europeo, a tal punto che l'opera divenne in poco tempo un introvabile e costoso

²¹¹ AG, FG, serie 1: Corrispondenza, sottoserie 4: Corrispondenza tra diversi, UA: Blondel Maurice. L'ipotesi che il destinatario della presente lettera fosse Giuseppe Prezzolini appare plausibile. Nel suo volume *Il Cattolicesimo rosso. studio sul presente movimento di riforma nel Cattolicesimo* pubblicato nell'autunno 1907, sul quale ci si intratterà oltre, il pubblicista fiorentino mostrò, trattando del Blondel, non solo di possedere una certa conoscenza del pensiero di quest'ultimo ma anche un'attenzione alla reperibilità in Italia de *L'Action*. Così infatti egli scrisse: «Dopo la prima edizione invano se ne è attesa una seconda. L'opera è introvabile. Ne ho vista ricercata una copia per lungo tempo negli annunci del *Demain*. Per comodo dei lettori italiani dirò che essa si trova a Milano (Bib. Nazionale detta Braidense. Coll. Franc. 31, 6) e a Firenze (Bib. Nazionale: B. 21. 1. 116). Deve essere stata comprata probabilmente perché appartiene a una collezione. Altrimenti i nostri bibliotecari che non comprano i libri che quando sono diventati celebri, se ne sarebbero infischiate. Le nostre biblioteche così sono perfettamente sprovviste di tutti i libri riguardanti movimenti che di qui a venti anni saranno nelle bocche di tutti: p. es. del movimento cattolico di cui si occupa questo libro. Le mie ricerche a Firenze mi han dato appena il 5 per cento di libri stranieri e il 40 per cento di libri italiani, che ci dovrebbero essere tutti *per obbligo di legge*» (G. PREZZOLINI, *Il Cattolicesimo rosso*, p. 208, n. 26).

²¹² La traduzione italiana de *L'Action* pur senza la necessaria autorizzazione del filosofo fu pubblicata nel 1921 presso la casa editrice fiorentina Vallecchi, presso la quale inoltre furono tradotte l'anno successivo anche *Histoire et Dogme* e *La Lettre*. Autore della traduzione italiana della prima opera blondeliana fu il pedagogista Ernesto Codignola (1885-1965). Sulle irose reazioni private e pubbliche che tale traduzione provocò in Maurice Blondel, nonché sulla conoscenza personale di Codignola da parte di Auguste Valensin, cfr. M. BLONDEL, *Un rapt*, BV, II, pp. 80-81, 86, 113, 161-163.

²¹³ Cfr. *Textes préparés par Maurice Blondel en vue de la réédition de «L'Action» de 1893*, ET, I (1951), pp. 7-78; *Inédits de Maurice Blondel*, in ibidem, II (1952), pp. 7-46

pezzo di antiquariato.²¹⁴

In rapporto alla difficile reperibilità del volume va collocata la seconda “traccia blondeliana” presente nell'Archivio Giovanni Gentile. Trattasi ancora una volta di una lettera. Essa è parte di una più ampia corrispondenza, ancora del tutto inedita, del filosofo con Angiolo Gambaro (1883-1967),²¹⁵ ex-sacerdote, pedagogista, nonché autore nel 1912 di un volumetto intitolato *Il modernismo*,²¹⁶ frutto della sua tesi di laurea discussa l'anno precedente presso l'Università di Bologna.²¹⁷

A causa dello smarrimento dell'intera sezione manoscritta del Fondo Gambaro, conservato attualmente presso la Biblioteca dell'Università Pontificia Salesiana di Roma, non è stato possibile purtroppo rintracciare le missive di Gentile allo studioso del cattolicesimo liberale italiano. Ciò nonostante la lettera in questione, datata 3 settembre 1918 ed inviata da Firenze, lascia ben comprendere quale precisa richiesta di Giovanni Gentile Gambaro dovette soddisfare:

Genti.mo e Caro Sig. Professore,

La ringrazio delle Sue lettere, che trovai a Torino al ritorno dalla montagna, e specialmente delle espressioni lunghissime che volle usare per il mio recente volume Lambruschiano. Ora mi trovo a Firenze, e vi sono venuto allo scopo di esplorare nuovi archivi, per vedere di rintracciare altri scritti e altre lettere dell'abate Figlinese da aggiungere alla serie importantissima che già possiedo.²¹⁸

Di questa mia venuta in Toscana ho profittato per soddisfare la pressante preghiera ch'Ella mi faceva nella seconda lettera. Sì, è vero, io possiedo *l'Action* del *Blondel*, ma in comunione con un mio amico torinese, il quale contribuì per metà alla spesa di compera (cioè L. 110, più le spese di porto e di assicurazione presso una Società francese per la spedizione). Ora uno dei patti del nostro

²¹⁴ P. HENRICI, *Maurice Blondel (1861-1949) und die »Philosophie der Aktion«*, p. 579.

²¹⁵ Cfr. F. CAMBI, «Angiolo Gambaro», DBI, LII (1999) pp. 78-80. La corrispondenza consta di un totale di 33 lettere e copre un periodo che va dal 1916 al 1941.

²¹⁶ Una copia del volume, stampatosi con una tiratura di sole 125 esemplari ed in edizione non veniale, è conservato presso il Fondo Gentile della Biblioteca del Dipartimento di Filosofia dell'Università Sapienza (Roma) con la segnatura F.G. 1976. Essa reca anche la dedica autografa dell'autore datata 14 gennaio 1925: «A S[ua]. E[ccellenza] il Senatore Prof. Giov. Gentile della Regia Università di Roma questo peccato di gioventù ardisco di offrire in omaggio».

²¹⁷ Sul ruolo assunto da Gambaro nella *crisi modernista*, cfr. L. BEDESCHI, *Corrispondenza Gambaro-Houtin (1911-1926)*, FD, VIII (1979), pp. 319-447; M. GUASCO, *Il «caso» Gambaro (1912-1913)*, ibidem, IX (1980), pp. 515-571.

²¹⁸ Il riferimento qui è al sacerdote Raffaello Lambruschini (1788-1873), originario di Genova ma dal 1816 residente a Figline Valdarno (Firenze), del quale Gambaro fu uno dei più importanti studiosi. Cfr. F. CONTI, «Lambruschini Raffaello», DBI, LXIII (2004), pp. 223-226.

condominio è quello di *non prestare a nessuno* il libro tanto ricercato, perché si sa di vari casi ch'esso è andato perduto. Rimanendo quindi a Torino, non vedo come avrei potuto contentarla senza sollevare difficoltà insormontabili da parte del mio amico. Ma venendo io a Firenze presi con un pretesto il volume con me e lo portai io in persona alla Sig.^{ra} Carpita a Livorno, facendomene rilasciare una ricevuta, nella quale si obbliga di restituirmelo di presenza in occasione del mio passaggio per Pisa, che sarà fra un mese, quando cioè tornerò in Piemonte. Come vede, mi riuscì di trovare un modo eccellente di renderle il servizio di cui mi aveva pregato [...].²¹⁹

Alla macchia, si potrebbe ben dire, Angiolo Gambaro metteva a disposizione di Giovanni Gentile (per soli trenta giorni!) la sua personale copia dell'opera blondeliana, dando seguito a quella che egli stesso definiva la «pressante preghiera» del filosofo: poter avere insomma tra le mani il prezioso volume.

Questo contatto diretto con *L'Action* avvenne però esattamente un decennio dopo il saggio sulla *Pascendi dominici gregis*, sul quale in queste pagine ci si sta ora intrattenendo e nel quale Gentile esaminò la filosofia di Maurice Blondel. Tutto ciò lascia pensare pertanto che in verità sia nel 1906, in occasione del saggio su Laberthonnière, sia nel 1908 e fino anche alla pubblicazione l'anno successivo de *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Gentile non avesse affatto letto l'opera.²²⁰ Ma se *L'Action* è dunque da escludere, su quali fonti, riformulando per altro verso la nostra domanda, egli procedette nel suo esame?

Se si ritorna ora al saggio gentiliano e si dedica anche solo un fugace sguardo alla sua impaginazione, non può passare affatto inosservato come l'iniziale presentazione del pensiero di Blondel sia chiusa da *una sola* breve nota in calce, legata a quella frase che per Gentile sintetizzava *in toto* il pensiero di questi: «attraverso l'immanenza, dunque, alla trascendenza».²²¹ La funzione della nota in questo contesto è rinviare ad un articolo del 15 aprile 1904 apparso nella *Revue du Clerge français* e recante il titolo *Un nouvel entretien avec M. Blondel*.²²² Il perché questa, in

²¹⁹ AG, FG, serie 1: Corrispondenza, sottoserie 2: Lettere inviate a Gentile, UA: Gambaro Angiolo.

²²⁰ A questa conclusione giunge anche M. VISENTIN, *Gentile e il modernismo di Blondel*, p. 141.

²²¹ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 80.

²²² G. MALLET [M. Blondel], *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, RCF, X (1904), pp. 405-416. La conclusione dell'articolo apparve sulla medesima rivista nel fascicolo del 1 maggio 1904, pp. 513-531. Per la prima parte della fittizia conversazione cfr. ID., *Un entretien avec M. Blondel*, in ibidem, 15 agosto 1901, pp. 627-636.

realtà fittizia, “conversazione” tra il filosofo di Aix e F. Mallet, nient'altro che uno pseudonimo dietro il quale si celava Blondel medesimo, fosse ritenuta così utile dal Gentile italiano nell'economia del suo scritto, si lascia comprendere da una breve analisi.

Il tema centrale dell'articolo ruotava intorno alla questione apologetica ed in particolare allo studio *Histoire et Dogme* pubblicato mesi prima in *La Quinzaine*. Cogliendo l'occasione di questo chiarimento relativo il suo intervento «dans le controverses suscitées par “les livres rouges”»,²²³ Blondel ritornava in succinte battute con la memoria alle critiche rivolte al suo volume del 1893. In particolare a quella «expression litigieuse de “méthode d'immanence”»,²²⁴ usata nella *Revue de Métaphysique et de Morale*, della cui recensione ne riportava alcuni stralci (gli stessi ripresi da Gentile!) nella nota in basso, per agitare la supposta inconciliabilità tra il fine trascendente della sua opera e la tendenza immanente dell'intera filosofia moderna.

Nei confronti di quella obiezione Blondel ricordava di aver avuto la possibilità di rispondere diffusamente già in due distinte occasioni. Non solo mediante la lettera indirizzata al direttore della stessa *Revue* nel 1894,²²⁵ ma anche con la *Lettre sur l'Apologetique* di due anni più tardi.²²⁶ In entrambe queste due circostanze unico era stato comunque il filo conduttore della sua replica: «[...] j'indiquais donc que c'est au nom de la raison même que j'avais parlé, en venant sur le terrain proprement philosophique, pour montrer, par une méthode d'immanence, la

²²³ Ibidem, p. 406.

²²⁴ Ivi. È da rilevare come Blondel fu molto attento in quei primi mesi del XX secolo nel correggere i termini con i quali si soleva indicare sinteticamente il suo pensiero. Esempio degno di nota è la lettera di Ernesto Buonaiuti a Blondel nel 1905. Da essa si evince come il filosofo di Aix dovette esporre delle vere e proprie rimostranze al sacerdote italiano per l'espressione *philosophie de l'immanence* utilizzata da quest'ultimo nel suo articolo *La filosofia dell'azione*. Così Buonaiuti giustificò la scelta: «L'observation que vous me faites à propos de la phrase philosophie de l'immanence, ne m'est pas inconnue; rien, j'ose croire, de ce que vous avez écrit depuis 1893 ne m'étant passé inaperçu, depuis L'Action et la Lettre, jusqu'à la réponse envoyée au Bulletin de Toulouse de ces jours-ci. Je connaissais en écrivant, d'user un terme inexact, mais j'ai suivi la terminologie conventionnelle. Toutefois je signalerai l'inexactitude de la phrase» (G. LOSITO, *Blondel: De la valeur historique du dogme* (1905), p. 98).

²²⁵ Cfr. M. BLONDEL, *Lettre au directeur*.

²²⁶ Sul rapporto tra *L'Action* e *La Lettre* del 1896 cfr. R. VIRGOULAY, *Note d'exégèse blondélienne de L'Action a La Lettre de 1896*.

légitimité d'affirmations transcendantes». ²²⁷

Nell'articolo della *Revue du Clerge français* Giovanni Gentile trovò quindi un'esposizione estremamente sintetica dell'obiettivo cardine che Maurice Blondel si proponeva: mostrare la possibilità di un accesso alla realtà trascendente senza venir meno ai diritti della ragione, in quanto quel principio d'immanenza, opposto inizialmente alla trascendenza, era stato assunto come metodo filosofico.

Ma allora, per rispondere finalmente alla nostra domanda, si deve concludere che l'unica fonte di Gentile furono semplicemente queste brevi battute? Dagli elementi a nostra disposizione la risposta non può che essere affermativa ed il prosieguo dell'articolo in fin dei conti lo dimostra. Esso ruotò esclusivamente intorno all'*esegesi filosofica* dei binomi *dottrina-metodo/immanenza-trascendenza*. Concetti questi che, per quanto giochino un ruolo importante nel pensiero blondeliano, ²²⁸ furono appunto le sole finestre a disposizione del Nostro, almeno in questo 1908, ²²⁹ per accedere ad una disamina della *tentative blondélienne*.

L'accettazione della nozione d'immanenza era secondo Gentile la sorgente di un «equivoco» molto pericoloso per la «delicata anima del Blondel, così sinceramente mistica e così sinceramente cattolica». ²³⁰ Pretendere infatti di raggiungere quella trascendenza religiosa di matrice intellettualista, la stessa in fin dei conti «di Aristotele e della scolastica», posando i piedi sul terreno filosofico moderno della soggettività, ovvero supporre che la prima potesse linearmente sgorgare dalla seconda, e poi addirittura trascenderla, riaffermando pertanto la sua piena oggettività, era semplicemente un'illusione. Dal soggetto moderno infatti non c'era

²²⁷ F. MALLET [M. Blondel], *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, p. 407.

²²⁸ Cfr. A. RAFFELT, *Spiritualität und Philosophie*, pp. 141-146; G. DALY, *Transcendence and Immanence*, pp. 26-50; G. TANZELLA-NITTI, *La proposta apologetica di Maurice Blondel (1861-1949): una rilettura del metodo d'immanenza nel 150° della nascita*.

²²⁹ Negli anni Venti in particolare tanto Giovanni Gentile quanto la sua "scuola" dimostrarono una più fondata conoscenza della filosofia di Maurice Blondel, cfr. A. RUSSO, *Il Gentile romano e Maurice Blondel*; D. FLORIDUZ, *Blondel e Gentile di fronte all'intellettualismo*. E questo interesse fu in un certo senso corrisposto. Il filosofo di Aix entrò infatti indirettamente in contatto con l'*attualismo* gentiliano mediante il contatto epistolare con Enrico Castelli, cfr. A. MEOLI, *La corrispondenza Castelli-Blondel e la traduzione del "Principe élémentaire"*. Ma di esso non ne fu affatto ammiratore, cfr. M. BLONDEL, *Itinéraire philosophique*, p. 137

²³⁰ G. GENTILE, *Il modernismo*, pp. 80, 82.

nessun passaggio all'oggetto antico. Pretendere di ritrovarvelo significava comportarsi come «il cane della favola allegorizzata da Giordano Bruno, che perde il lacerto che ha in bocca, per afferrare l'ombra di esso nell'acqua».²³¹

«Il Dio, che vorreste inseguire» - spiegò il filosofo italiano, rivolgendosi idealmente a Blondel - «è il Dio dell'intellettualista scolastico: è l'oggetto platonico: e voi restate da una parte col metodo moderno dell'immanenza, che non vi può dare quel Dio, e dall'altra con l'ispirazione al Dio antico dell'intellettualismo».²³² In questo limbo tra modernità ed antichità filosofica che si volevano combinare, aderendo alla prima ma senza rigettare del tutto la seconda, le accuse della *Pascendi dominici gregis* erano più che condivisibili.

Il vostro principio è intellettualista (Dio trascendente); il vostro metodo soggettivista (Dio immanente). Restate cattolico, perché il principio resiste al vostro metodo, ma in realtà, questo metodo, giudicato alla stregua di quel principio, mena all'ateismo. Quindi l'accusa mossavi dall'autore dell'enciclica, che ha in comune con voi il principio. La logica è con lui: e se egli scolasticamente ricava dal vostro metodo tutte le conseguenze, che ripugnano al vostro metodo, la colpa non è di lui né della scolastica: ma di voi, che volete vestire di una filosofia impropria la vostra fede.²³³

Con il suo ben comprensibile desiderio di trovare una via alternativa alla scolastica, aderendo alla cultura filosofica moderna, ma senza rigettare quella trascendenza divina, «presupposto filosofico» della sua fede, Maurice Blondel apriva filosoficamente la strada insomma ad un virtuale ateismo.²³⁴ E la distinzione fatta tra *metodo* e *dottrina* dell'immanenza non salvava assolutamente da questo pericolo. Anzi essa era più dannosa che benefica, perché mostrava verso quali reazioni illogiche conduceva il “rivestire” di soggettività moderna l'oggettività antica.

«L'intellettualismo (che è puro oggettivismo) non si vince con un metodo, ma con un principio: perché» - spiegò appunto il filosofo

²³¹ Ibidem, p. 82.

²³² Ibidem, p. 83.

²³³ Ivi.

²³⁴ Ibidem, p. 84.

italiano - «il metodo non è casacca che si adatti ad ogni dorso, ma è vita generata dal principio».²³⁵

L'unica vera salvezza per Blondel di fronte a questa deriva atea sarebbe stata far propria sì l'immanenza, ma sotto la compiuta forma di *dottrina*. Ciò avrebbe infatti condotto il filosofo di Aix ad essere veramente in sintonia con la modernità, mostrando quello sbocco al «razionalismo assoluto» che gli avrebbe permesso di superare definitivamente il «platonismo»,²³⁶ l'*humus* concettuale cioè da cui la sua fede traeva la linfa per affermare la trascendenza divina antica. Ma proprio «per non essere hegeliana»,²³⁷ per evitare quindi di abbandonare del tutto il cattolicesimo in favore della modernità, la filosofia di Blondel cadeva nel più paradossale degli errori che un credente poteva commettere: la negazione di Dio.

4.3 Coscienza e autorità ecclesiastica: *Il Rinnovamento*

L'ultima tendenza del *modernismo* secondo Giovanni Gentile importante da analizzare era infine quella *pratica*. Essa più che da un singolo autore d'oltralpe, come nei casi precedenti di Alfred Loisy e Maurice Blondel, era ben personificata da un'esperienza editoriale tutta italiana: *Il Rinnovamento*. E questa precisa e ben mirata scelta non nasceva affatto casualmente.

Si è visto infatti come nella fase preparatoria del presente saggio la rivista milanese d'orientamento liberal-cattolico, nata nel 1907 e diretta dagli «intelligenti patrizi»,²³⁸ Alessandro Casati (1881-1955),²³⁹ Tommaso Gallarati Scotti (1878-1966) ed Antonio Aiace Alfieri (1880-1962),²⁴⁰ apparteneva, insieme alla *Pascendi dominici gregis*, al nucleo originario degli argomenti da trattare. È da aggiungere inoltre che nei confronti di questo

²³⁵ Ibidem, p. 83.

²³⁶ Ibidem, p. 84.

²³⁷ Ibidem, p. 82. Sul rapporto tra Blondel ed il filosofo di Stoccarda, cfr. P. HENRICI, *Hegel und Blondel*.

²³⁸ M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, p. 194.

²³⁹ P. CRAVERI, «Casati Alessandro», DBI, XXI (1978), pp. 207-211.

²⁴⁰ L. BEDESCHI, *Carteggio Alfieri-Sabatier*, FD, II (1973), p. 82n.

periodico «di primo piano» nella *crisi modernista* in Italia,²⁴¹ tanto Benedetto Croce quanto Giovanni Gentile ebbero la possibilità di esprimere privatamente il loro personale giudizio. Il primo, sottoponendo *Il Rinascimento* allo scambio con *La Critica*, manifestò direttamente al «gentilissimo amico» Casati il suo vivo interesse per «la loro bella rivista».²⁴² Il secondo invece salutò con favore già solo il nome d'ispirazione giobertiana,²⁴³ confessando inoltre d'aspettarsi da essa, scrisse ad Aiace Alfieri nel dicembre 1907, «un grande vantaggio per la vita spirituale italiana».²⁴⁴

In quali termini tuttavia *Il Rinascimento* poteva essere ora d'utilità nella discussione *pubblica* intorno al modernismo ed alla sua «questione pratica» fu esposto da Gentile in modo, a dire il vero, non immediatamente chiaro per un lettore di oggi. *Il Rinascimento* veniva presentato come il più emblematico tentativo di trasformazione in senso democratico, quindi in tutto contrario alla «veneranda dottrina del passato, fermata dal cattolicesimo», dell'organizzazione ecclesiastica.²⁴⁵ Dal comportamento assunto dai direttori verso la «condanna speciale, che li ha colpiti»,²⁴⁶ emergeva un modo nuovo di concepire il rapporto tra coscienza individuale e autorità religiosa, le cui più profonde basi teologiche erano da rintracciarsi nello studio del gesuita irlandese George Tyrrell *Da Dio o dagli uomini?* pubblicato nel fascicolo dell'aprile 1907 e riguardante il rapporto tra concezione del divino ed organizzazione ecclesiastica.²⁴⁷

La comprensione di queste parole per noi oggi necessità di una

²⁴¹ P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, p. 206. Sulla rivista vedasi anche F. CHIAPPETTI, *Il Rinascimento*.

²⁴² CCA, p. 3. Casati recensì anche l'opera crociana *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cfr. A.A., *Un ritorno ad Hegel*, RO, I (1907), pp. 364-374.

²⁴³ Il riferimento era all'opera del 1851 *Del Rinascimento civile d'Italia*.

²⁴⁴ G. TURI, *Giovanni Gentile*, p. 202.

²⁴⁵ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 90.

²⁴⁶ Ivi.

²⁴⁷ RO, I (1907), pp. 393-414. Sulla collaborazione del gesuita irlandese, cfr. M. GUASCO, *Autorità e popolo nella Chiesa*. Sulla sua figura, cfr. D. G. SCHULTENOVER, *George Tyrrell*, F. W. GRAF, *George Tyrrell über seinen Ausschluss aus dem Jesuitenorden*.

contestualizzazione storica degli eventi ai quali Gentile faceva riferimento e che al pubblico italiano in quel 1908 erano in fin dei conti ben noti.

Indirizzata «ai fratelli della nostra anima», e non al «gran pubblico», in virtù della ferma convinzione che «chi si rivolge con delle poche idee a poche anime in attesa, attraverso di esse si rivolge a moltitudini», *Il Rinnovamento* si presentò nel panorama culturale italiano come rivista interessata all'esame del problema religioso.²⁴⁸ Questa scelta non si concretizzò automaticamente tuttavia nell'obbligo di rendersi semplice ripetitrice di un già definito contenuto dogmatico. La rivista volle essere esplicitamente «laica, non confessionale».²⁴⁹ Da qui però ad affermare un semplicistico «distacco dalla tradizione religiosa» si era ben lontani. Il cattolicesimo rimaneva in tutto e per tutto «la naturale base», «il punto di partenza» delle ricerche, il cui finale intento era quello di offrire «un contributo rinnovatore alla cultura italiana; troppo estranea ancora a quella preoccupazione dei fatti dello spirito senza cui ogni progresso esteriore è povera cosa».²⁵⁰

La concreta azione di questa «rivoluzione dei laici»²⁵¹ - per usare una bella espressione di Giovanni Genocchi - dovette ben presto confrontarsi non solo con la crescente opposizione dei gruppi cattolici ortodossi, ma soprattutto con uno scontro frontale con le autorità ecclesiastiche. Dopo le prime dure critiche giunte dalle pagine de *La Civiltà Cattolica*,²⁵² il 4 maggio 1907 l'*Osservatore Romano* rese nota la lettera del precedente 29 aprile indirizzata dal cardinale Andreas Steinhuber (1825-1907)²⁵³ all'arcivescovo di Milano card. Ferrari (1850-1921).²⁵⁴ Con

²⁴⁸ *Parole d'introduzione*, RO, I (1907), pp. 1-2.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 4.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 8.

²⁵¹ P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, p. 209.

²⁵² Cfr. G. SALE, «*La Civiltà Cattolica*» nella crisi modernista, pp. 59-68.

²⁵³ Cfr. H. WOLF, (Hrsg.), *Prosopographie von römischen Inquisition und Indexkongregation 1814-1917*, L-Z

²⁵⁴ Per uno studio sull'arcivescovo milanese cfr. C. SNIDER, *L'episcopato del cardinale Andrea C. Ferrari*; G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, pp. 644-681.

essa il prefetto della Congregazione dell'Indice faceva presente come la rivista fosse «notabilmente opposta allo spirito e all'insegnamento cattolico».²⁵⁵ Oltre alla presenza di pericolosi collaboratori del calibro di Fogazzaro, Tyrrell, von Hügel e Murri, si avvertiva che «[...] gli editori [...] vanno facendo distinzioni tra cattolicesimo ufficiale, e non ufficiale; tra dogmi definiti dalla Chiesa quali verità da credere e l'immanenza della religione negli individui». Preciso scopo della rivista era insomma quello di «coltivare uno spirito di indipendenza dal magistero della Chiesa [...] e di erigersi in iscuola che prepari un rinnovamento anticattolico degli spiriti». Per questi motivi Steinhuber invitò il reggente della sede arcivescovile meneghina a «chiamare l'editore di detta rivista per ingiungerli di desistere da un'impresa tanto nefasta e indegna di un vero cattolico».²⁵⁶

La posizione assunta dai direttori de *Il Rinnovamento* davanti a questo vero e proprio avvertimento, antecedente una possibile condanna, è ben descritto dalle parole di Aiace Alfieri allo studioso del francescanesimo Paul Sabatier (1858-1928). Il 6 maggio 1907 egli comunicò secco: «In nessun modo attenueremo il nostro pensiero; in questo siamo decisissimi. [...] Dobbiamo affermare senza esitazione che se non cediamo all'invito di sospendere l'opera nostra (il modo dell'invito è anche strano, quasi fossimo servitori che si richiamano all'ordine) è per un preciso dovere di coscienza».²⁵⁷ Il 13 maggio *Il Rinnovamento* fece infatti pervenire all'arcivescovo una lettera di risposta firmata dai tre direttori. Questi espressero «la umile ma ferma resistenza a misure di cui non sapremo giustificare l'accettazione né alla nostra coscienza né agli altri».²⁵⁸ Terminare l'appena iniziata esperienza della rivista avrebbe soltanto avuto un significato: riconoscere il diritto «della Congregazione dell'Indice a imporre ai laici l'interruzione di studi scientifico-religiosi,

²⁵⁵ ASS, XL (1907), p. 272.

²⁵⁶ Ibidem, p. 273.

²⁵⁷ L. BEDESCHI, *Carteggio Alfieri-Sabatier*, FD, II (1973), pp. 148-149.

²⁵⁸ RO, I (1907), p. 612.

politici e sociali, i quali» - si leggeva ancora nel documento - «debbono essere e apparire indipendenti, per non giustificare l'accusa che solo fuori della Chiesa possa svolgersi con libertà di metodi e con tranquilla continuità di ricerca una serena e severa attività di pensiero».²⁵⁹

A questa, secondo *La Civiltà Cattolica*, vera e propria «ribellione manifesta»,²⁶⁰ seguì il 24 dicembre 1907, su sollecitazione diretta della Santa Sede,²⁶¹ la condanna definitiva della rivista, con annessa scomunica maggiore per direttori, scrittori e collaboratori, qualora non si fossero interrotte immediatamente le pubblicazioni. Ciò nonostante *Il Rinnovamento* decise di proseguire imperterrita la propria opera, non senza aver ancora una volta giustificato all'opinione pubblica le ragioni di tale chiara e ferma presa di posizione.

Nella sezione *Cronaca di vita e pensiero religioso*, che nella rivista svolse sostanzialmente il ruolo di registrare e commentare «i movimenti “sismici” in seno al mondo cattolico»,²⁶² fu infatti pubblicato l'articolo *Dopo un anno*.²⁶³ Qui, di seguito alla restituzione del decreto di condanna, si rifletté diffusamente del perché, nonostante la scomunica, ovvero la separazione «dalla Chiesa visibile, ufficiale», nonché l'allontanamento «dai mezzi di grazia di cui essa dispone: i sacramenti», in coscienza ci si sentiva ancora e profondamente cattolici.²⁶⁴

Partendo dal carattere «eminentemente sociale» del fatto cristiano, per il quale precisamente «la religione è commercio di fratelli col padre comune, e si consuma non nel deserto, ma nell'agàpe»,²⁶⁵ il cattolicesimo era da intendersi essenzialmente come continua «forza di creazione di valori collettivi da contributi individuali e personali».²⁶⁶ Ciò si

²⁵⁹ Ibidem, p. 611-612.

²⁶⁰ CC, LVIII (III. 1907), p. 226.

²⁶¹ Cfr. G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, p. 651.

²⁶² F. CHIAPPETTI, *Il Rinnovamento*, p. 180.

²⁶³ Cfr. RO, I (1907), pp. 603-617.

²⁶⁴ Ibidem, p. 609.

²⁶⁵ Ibidem, p. 610.

²⁶⁶ Ibidem, p. 611.

rispecchiava nella sinergica ed inseparabile cooperazione tra autorità e credenti. Alla prima spettava naturalmente la «formazione di uomini, di coscienze morali e religiose», ai secondi, come figliuoli, l'ubbidienza «per lo sviluppo loro in modi non arbitrari, ma ordinati e sani».²⁶⁷ L'azione dell'«autorità paterna» traeva però la sua completa legittimità solo dalla coscienza dei singoli credenti. Solo in quanto «sempre vigile, sempre attiva», e non annientata, questa poteva offrire una vera e sincera obbedienza.²⁶⁸ Lungi dall'aprire così le porte al principio protestante «del giudizio privato», per il quale «la autonomia della coscienza è piena, senza restrizioni», «guida *ordinaria* di tutta la vita religiosa», il riconoscimento della funzione della coscienza anche per un cattolico apparteneva all'atto normale della vita religiosa educata nella sottomissione all'autorità.²⁶⁹ Solo fondandosi sul «*soggetto* obbediente» e sui suoi «giudizi primi ed elementari» acquistava valore infatti l'«accettazione della Chiesa con le sue norme e le sue limitazioni convenienti». La coscienza era insomma il tassello insuperabile della vita ecclesiale e non si poteva acconsentire ad un'offesa «delle sue prime esigenze», poiché queste provenivano da Dio, «come la possibilità stessa di tutto il suo essere e dell'omaggio che ella deve a Dio».²⁷⁰ Ciò comportava quindi che talvolta si poteva manifestare un'aperta opposizione del singolo nei confronti degli atti presi dall'autorità. Se era ovviamente impossibile stilare a priori «una casistica della insubordinazione legittima», senza comprometterne la sua stessa validità, era pur chiaro tuttavia che le sue conseguenze erano tutte a carico «di colui che ci ricorre». «Le misure disciplinari che l'autorità prenderà contro quegli che le resiste,» - si leggeva sempre nell'articolo - «sono l'adeguata corrispondenza della posizione di eccezione che questi ritiene di dover assumere: ma non possono valere, al giudizio che Dio solo può a questo punto dare della sua condotta».²⁷¹

²⁶⁷ Ibidem, p. 612.

²⁶⁸ Ibidem, p. 613.

²⁶⁹ Ibidem, pp. 613-614.

²⁷⁰ Ibidem, p. 614.

²⁷¹ Ibidem, p. 615.

La coesistenza che in queste parole emerse tra «l'esercizio di critica su atti singoli d'autorità» e la pur necessaria esistenza della *ecclesia docens* era certo di non immediata comprensione. Gli stessi direttori de *Il Rinascimento* infatti biasimarono «il pubblico» ancora fortemente restio e scettico ad una piena comprensione dei principi esposti. Ciò nonostante proprio in virtù di essi dichiararono, in conclusione, di non sentire, pubblicando ancora la rivista, di assumere un atteggiamento di «ribelli in lotta», bensì «di uomini che servono la verità e con essa la Chiesa».²⁷²

Dal quadro ora tratteggiato appare dunque chiaro quali erano quegli avvenimenti pregressi che facevano da sfondo alle parole di Giovanni Gentile, e soprattutto quale posizione assunta dalla rivista milanese verso l'autorità ecclesiastica cattolica offriva materiale per lo studio dell'indirizzo pratico del *modernismo*: il rifiuto, anche sotto la pena della scomunica, di dar seguito all'ingiunzione di chiusura, in virtù non di un capriccio, ma di un vero e proprio *diritto di resistenza* elaborato secondo un preciso intendimento del cattolicesimo.

Considerando un tale atteggiamento certo «rispettabilissimo», ad avviso di Gentile proprio il carattere pubblico che *Il Rinascimento* volle esplicitamente dargli, ed la conseguente ampia risonanza ricevuta anche nella stampa italiana,²⁷³ non lo relegava affatto però ad *affaire* di semplice ordine interno. Esso era bensì del tutto legittimamente analizzabile e valutabile nel suo preciso significato anche al di fuori dell'ambito cattolico. E proprio questo Gentile si accinse a fare in poche e stringenti battute.

Il “punto di rottura” del teorizzato *diritto di resistenza* era il suo stesso punto di forza: il ricorso alla coscienza, così affascinante da far esclamare al filosofo siciliano «[...] se un cattolicesimo potesse reggersi su questa dottrina io, per conto, mio, estraneo alla fede del *Rinascimento*, mi sentirei praticamente obbligato a sostenerne la propaganda».²⁷⁴ Questo uso della coscienza, che nel menzionato saggio di George Tyrrell veniva teorizzato

²⁷² Ibidem, p. 617.

²⁷³ Cfr. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, pp. 213-214.

²⁷⁴ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 92.

sulla base di una concezione moderna ed immanente del divino, secondo la quale Dio non parlava dall'alto del Sinai ma nel cuore degli uomini,²⁷⁵ non era però di così facile delineazione e coordinazione con i principi cattolici come i direttori della rivista milanese supponevano. Posto anche il suo carattere d'eccezionalità.

«Se l'ultima parola, quando l'autorità sia in conflitto con la coscienza, spetta alla coscienza, non è chiaro che l'ultima parola spetta ad essa sempre, anche quando paia che umilmente obbedisca? La coscienza potrebbe dire a se stessa» - argomentò Gentile - «“qui non è il caso di conflitto e di appello” senza esaminare e giudicare in sede di cassazione?».²⁷⁶

Se si ricorreva, anche solo una volta, alla coscienza per esaminare gli atti dell'autorità, questa da semplice *eccezione* si trasformava facilmente *in regola*, «magari non esplicita, ma regola».²⁷⁷ Essa diveniva cioè quel «tribunale supremo e somma autorità», sulla quale un fedele poteva valutare sempre la validità di ogni singolo atto che il Magistero assumeva nei suoi confronti.²⁷⁸ Che il cattolicesimo non potesse affatto reggersi su un tale principio era di *per se* chiaro. E esso si fondava infatti sulla «pratica sociale» dell'obbedienza all'autorità e quest'ultima era in fin dei conti «sempre distruzione della coscienza».²⁷⁹ Ammettere pertanto il valore superiore della coscienza era certo corretto, ma solo al di fuori della chiesa. Al suo interno, ambito nel quale *Il Rinascimento* si collocava, esso era solo e soltanto atto arbitrario, nient'affatto legittimo, dato che si continuava da buon cattolici «ad attribuire alla Chiesa [...] il valore di formatrice originale delle coscienze, mercé la dottrina e i sacramenti, di cui essa dispone».²⁸⁰

²⁷⁵ Cfr. G. DALY, *Transcendence and Immanence*, p. 151; D. ZORDAN, *Il modernismo e il problema della coscienza credente: John-Henry Newman e George Tyrrell*.

²⁷⁶ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 92.

²⁷⁷ Ivi.

²⁷⁸ Ibidem, p. 93.

²⁷⁹ Ibidem, pp. 92-93.

²⁸⁰ Ibidem, p. 93.

Il richiamarsi alle riflessioni tyrrelliane circa la «rilevazione intrinseca» o immanente del divino nella coscienza contro quella «estrinseca» o trascendente, propria del sacerdotalismo, per giustificare una tale presa di posizione era oltretutto facilmente impugnabile dal magistero, al quale apertamente si disobbediva. «Il Papa potrà sempre dire» - rifletté a rigor di logica Gentile - «che non il popolo in quanto tale, non la coscienza naturale ha valore, ma la coscienza fatta segno al dono della grazia, della quale è ministra il sacerdozio, ossia lui».²⁸¹

Il principio moderno dell'immanenza del divino aveva d'altro canto una traiettoria ben più ampia della sola tentata trasformazione democratica della chiesa, in funzione di una responsabilità coscienziosa dei credenti. Essa conduceva fuori di essa, verso «la ragione libera» della filosofia moderna, la quale «dal 600 in qua ha liquidato in tutta regola il presupposto di ogni religione come tale. Ma voi ancora» - così il filosofo rivolto ai tre direttori de *Il Rinascimento* - «non siete disposti ad accettar questa storia, e vi chiamate cattolici».²⁸²

Una volta di più insomma, anche nell'esame della tendenza pratica, emergeva secondo Giovanni Gentile, il quale si avviava finalmente al termine del suo lungo saggio, il vero ed ultimo significato da estrarre da quell'«esigenza spirituale» denominata *modernismo*.²⁸³ Esso prendeva il suo avvio dall'inevitabile penetrazione del pensiero moderno nel seno del cattolicesimo e dal tentativo di «rompere la dura scorza secolare, in cui questo come dottrina e come istituto ha organizzato la religiosità umana, razionalizzata dall'antica filosofia, la quale è in sostanza [...] tutta platonica».²⁸⁴ Ogni principio affermato dai *modernisti* non era altro quindi che l'acquisizione degli stessi principi della filosofia moderna, col solo errore però che, proprio per poter dirsi ancora cattolici, essi vi univano «tutto il vecchio», non certo accessorio, bensì principale: l'antica idea di un Dio trascendente con tutte le sue conseguenze dottrinali che esso

²⁸¹ Ibidem, pp. 89- 90.

²⁸² Ibidem, 90.

²⁸³ Ibidem, p. 95.

²⁸⁴ Ivi.

portava con sé.²⁸⁵

Era doveroso comprendere dunque che per la sua natura ambivalente, a cavaliere tra i due poli antitetici della cultura europea, filosofia e cattolicesimo, il *modernismo* era un'esperienza in se stessa destinata al fallimento. La strada della modernità che questi neo-cattolici avevano iniziato a percorrere portava esclusivamente ad fusione «con la corrente del pensiero moderno», e non certo ad una trasformazione del cattolicesimo, di per se stesso sempre abile a riaffermare lungo i secoli la sua propria irriformabile dottrina davanti a tutte le spinte di cambiamento sorgenti nel suo seno.

«Liberatosi dei modernisti» il cattolicesimo avrebbe infatti continuato imperterrito la sua strada, anzi concluse Gentile:

rinverdirà ancora una volta sul suo tronco secolare, mettendo nuove fronde, determinando sempre più rigidamente la coscienza della propria logica. La quale non può morire, perché Platone non muore; perché, non saranno né il Loisy né il Tyrrell, ma ci saranno sempre anche troppi uomini ad aspettare la voce di Dio dall'alto del Sinai.²⁸⁶

5. Le reazioni al saggio e la difesa di Gentile

È facile immaginare come la diffusa e complessa presa di posizione della rivista *La Critica* mediante la penna di Giovanni Gentile nei confronti della *Pascendi dominici gregis* ed in generale del *modernismo* non passò inosservata in quella fine del maggio 1908. Tuttavia da qui ad aspettarsi una fitta molteplicità di reazioni pubbliche si fu ben lontani. In totale infatti se ne contarono appena quattro, delle quali rispettivamente tre provenienti da ambienti *anti-modernisti* ed uno solo da quelli *modernisti*, se fatta eccezione di un pungente commento privato.

²⁸⁵ Ivi.

²⁸⁶ Ibidem, p. 96.

5.1 Il fronte *anti-modernista*: *La Civiltà Cattolica*, *L'Avvenire d'Italia*, *L'Unità Cattolica*

La stampa cattolica ortodossa fu in generale abile nel tirare letteralmente verso la propria causa un filosofo “esterno” del calibro di Giovanni Gentile, brandendo le sue ben documentate riflessioni come la conferma ultima della veridicità ed inevitabilità della condanna modernista. Questo avvenne tuttavia omettendo volontariamente il giudizio nient'affatto confortante e positivo che egli dispensò anche nei confronti del cattolicesimo stesso, istituzione appartenente, secondo il suo giudizio, tanto in senso temporale quanto ideale al passato.

In una rassegna stampa dedicata esplicitamente agli scritti non cattolici sul *modernismo* la *Civiltà Cattolica* giudicò l'articolo di Gentile come «singolarmente notevole». «Esso» - si lesse - «convenendo in molte nostre conclusioni, potrebbe insegnare molte cose a certe anime buone, che non vogliono mai aprire gli occhi su la triste realtà».²⁸⁷ E dopo aver riportato integralmente nel corpo del testo i passi relativi tanto le lodi all'enciclica ed i giudizi critici sui singoli indirizzi del modernismo, la rivista dei gesuiti romani concluse fiera: «le quali conclusioni, in bocca ad un razionalista, suonano appunto come le nostre in bocca di cattolici [...]».²⁸⁸

Il quotidiano *L'Avvenire d'Italia* dichiarò invece nell'edizione dell'11 giugno 1908 essere quello di Giovanni Gentile «un tardivo omaggio», utile per coloro che interessandosi alla cultura religiosa «sono stanchi di tutti i luoghi comuni, arieggiati negli ultimi tempi, contro le direzioni della Santa Sede». Nonostante egli fosse «uno scrittore non ortodosso», mostrava di aver letto e seguito «tutte le pubblicazioni dei modernisti nostrani e stranieri». E sempre dopo una restituzione parziale delle parole più dure del filosofo verso i modernisti anche il giornale bolognese terminò soddisfatto:

Il valore scientifico, e l'indipendenza d'apprezzamenti dello scrittore della

²⁸⁷ *La polemica sul modernismo. L'intervento dei non cattolici*, CC, LIX (III.1908), p. 75.

²⁸⁸ *Ibidem*, pp. 77. Il presente articolo della *Civiltà Cattolica* con l'annesso riferimento a Gentile fu ripreso nell'articolo *Le mouvement intellectuel religieux en Italie durant l'année 1908*, RCF, LVII (1909), pp. 49-70.

Critica sono indiscutibili. Il tempo è galantuomo. Dopo la fiera tempesta scatenata contro la *Pascendi*, uomini di larga cultura filosofica vengono dall'altra sponda a rendere omaggio, all'oggettività, e alla logica stringente del pensiero tradizionale magistralmente espresso nella *Pascendi*.

In ultimo, infine, il 13 giugno 1908 arrivò anche il plauso da parte di uno degli organi più radicali dell'antimodernismo italiano: *L'Unità Cattolica*. Secondo il quotidiano fiorentino Giovanni Gentile non risparmiava «severe parole e rampogne per tutti coloro, di parte cattolica o no, i quali insorsero a criticare o a combattere l'immortale documento». Inoltre, sulle sue parole avrebbero dovuto «meditare tutti quegli altri, che, pur pretendendo al nome di cattolico, parlano di *crisi del cattolicesimo* e profetizzano la rovina della Chiesa se questa non si adatta alle nuove correnti dei tempi».²⁸⁹

5.2 Il fronte *modernista* (I): Umberto Fracassini

Una primissima, nonché interessante reazione da parte di quello che, allora per comodità inquisitoriale ed oggi per brevità storiografica, viene denominato *movimento modernista* giunse invece da Umberto Fracassini, sacerdote già duramente colpito, prima della *Pascendi*, dal corso restauratore del pontificato di Pio X. In seguito alla Visita Apostolica del 1906 nella diocesi umbra emerse come inequivocabile infatti il suo indirizzo *modernista* e per questo nel luglio del 1907 destituito dall'incarico sia di rettore del seminario di Perugia sia di professore di Sacra Scrittura.²⁹⁰

Scrivendo il 22 giugno 1908 ad un ex allievo del seminario perugino, Canzio Pizzoni (1885-1969), Fracassini fermò così la sue immediate impressioni avute alla lettura dell'articolo de *La Critica*:

[...] Avevo sentito dire un gran che di questo articolo, quasi fosse la clava di Ercole che dà il colpo di grazia all'idra del modernismo. Perciò l'ho letto con grande *empressement* e attenzione, perché ho sempre creduto che dagli avversari

²⁸⁹ Gli ultimi due articoli sono conservati sotto forma di ritagli tra le carte personali di Giovanni Gentile, cfr. AG, FG, serie 7: Gentiliana, serie 1: Recensioni delle proprie opere raccolte da Gentile

²⁹⁰ G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, pp 770-786. Sulla autodifesa del sacerdote davanti alle accuse cfr. E. CIOCCA, *Sei documenti segreti sulla polemica modernista*, FD, XX-XXI (1991-1992), pp. 132-148.

si possa imparare molto e talvolta anche più che dagli amici. Ma mi sono ingannato; fin qui non ho ritratto alcun frutto da codesta lettura. Sebbene indirettamente si può dire che qualche cosa mi abbia fruttato, e cioè la constatazione di due fatti. Il primo non manca di un lato comico, la stretta parentela che passa tra gli scrittori della «Critica» e quelli della «Civiltà Cattolica»: la stessa sicumera, lo stesso disprezzo, lo stesso dogmatismo, gli stessi metodi di caccia alla parola, e anche...la stessa leggerezza, confusione e ignoranza. S'ignora nientemeno la distinzione nella storia tra la critica e la filosofia o, nel caso nostro, la teologia dalla storia; ovvero si suppone che distinzione sia separazione e sopraffazione di una parte sull'altra. Effetto di questa confusione è che bene spesso il Gentile combatte contro i mulini a vento, cercando di dimostrare ciò che appunto fa parte della tesi di Loisy. Tutta questa confusione, secondo il mio corto modo di vedere, è indice insieme di una falsa filosofia e, certo, di una completa ignoranza dei metodi moderni di ricerca storica e dell'immenso tesoro da essi prodotto. Oh, in che mondo vive il Gentile? Sempre nelle altezze della specola hegeliana, senza mai discendere in questa misera terra, per vedere ciò che in essa succede? L'altro fatto che ho potuto constatare è piuttosto doloroso: il poco conto che noi possiamo fare d'essere intesi anche da coloro che si danno per «i più alti rappresentanti della religione dello spirito». Il fatto si è che anche costoro ignorano eternamente la religione, perché non vogliono studiarla seriamente e intanto pretendono di parlarne con quella facilità con la quale in Prepo si parla delle mosche e delle zanzare.²⁹¹

Dato il carattere privato di questo commento è chiaro che esso non generò nessuna particolare occasione di chiarimento delle posizioni assunte da Giovanni Gentile.

Ad innescare il necessario, e forse atteso, dibattito fu invece la rivista *Nova et Vetera*, la quale, come si è già visto, attentamente seguì in quei mesi l'evolversi del confronto de *La Critica* con il fenomeno *modernista*.

5.3 Il fronte *modernista* (II): l'«anonimo» articolo su *Nova et Vetera*

Nel fascicolo del 25 maggio la rivista quindicinale, la cui pubblicazione, vendita e lettura era stata già vietata dal Vicariato di Roma nel gennaio,²⁹² annunciò una doverosa «lunga risposta» da dare all'articolo «del prof. Gentile sul modernismo».²⁹³ Il progetto si concretizzò nel fascicolo successivo, dove in apertura fu pubblicato un contributo anonimo dall'inequivocabile titolo *Cristianesimo o idealismo?*²⁹⁴

²⁹¹ P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, p. 252n.

²⁹² Cfr. ID., *Il processo del Sant'Uffizio contro i modernisti romani*, FD, VII (1978), p. 27.

²⁹³ NV, 25 maggio 1908, p. 238.

²⁹⁴ NV, 10-25 giugno 1908, pp. 349-357.

Desiderio di *Nova et Vetera* era controbattere alle principali difficoltà che Gentile, «atteggiatosi ad ammiratore della forza cieca con la quale la chiesa reagisce a ogni tentativo di rinnovamento», muoveva al *modernismo*. Mal si resisteva alle sue «critiche hegeliane» che riducevano l'intero fenomeno modernista ad un mero sforzo d'armonizzazione tra critica e dogma, quando la reale finalità era ben più alta: «rinnovare l'esperienza cristiana vincolata finora a forme superate di pietismo ascetico e di intellettualismo teologico».²⁹⁵ Rammentate pertanto le considerazioni iniziali dell'articolo de *La Critica* «d'indole etnico-estetica sulla formazione del cattolicesimo e della filosofia contemporanea», si passarono in rassegna tutte le obiezioni avanzate, seguendo la stessa suddivisione da Giovanni Gentile utilizzata nell'esposizione.²⁹⁶

La prima, quella storica, era giudicata «la parte più fiacca» di tutto l'articolo. La tesi, secondo la quale la storia, lungi dall'essere mero «riconoscimento dei fatti nel loro concatenamento fenomenico», dovesse avere a monte una definita concettualità e quindi essere subordinata ad una determinata filosofia, conteneva «innumerevoli inesattezze».²⁹⁷ Prima di tutto, nessuno storico avrebbe riconosciuto tale categorizzazione e razionalizzazione dei «dati di fatto» come «procedimento normale del proprio lavoro». Le uniche categorie utili alla comprensione storica erano quelle aristoteliche «di fatto, di tempo, di luogo, di qualità», le quali, al di là del «loro valore ontologico e della loro origine mentale», erano di per sé «inerenti ad ogni formulazione razionale e linguistica della realtà».²⁹⁸ Inoltre, l'aver un interesse «per l'oggetto della propria istoria» non conduceva automaticamente, come pretendeva Gentile, a «riviverlo, aderirvi, assimilarcelo, farlo proprio dal punto di vista filosofico e religioso». L'atteggiamento dello studioso davanti agli avvenimenti storici era speculare infatti a quello di un visitatore in una galleria d'arte. Questi «apprezza il valore dei quadri secondo la valutazione corrente, accerta il

²⁹⁵ NV, 10-25 giugno 1908, p. 349.

²⁹⁶ Ibidem, p. 350.

²⁹⁷ Ibidem, p. 351.

²⁹⁸ Ibidem, p. 352.

loro autore e la loro età, e può magnificamente uscirsene senza arrestarsi al *bureau* degli acquisti. E se vi arresterà non lo farà *quatenus* visitatore». ²⁹⁹ L'affermazione poi che la storia di Alfred Loisy fosse agnostica, era solo un «sofisma». Nel senso etimologico della parola si doveva intendere per storia agnostica quella «che diffida dei propri metodi e non crede alla possibilità di accertare i fatti storici», e non certo quella che «rifiuta di risolvere problemi filosofici». Pretendere ciò da essa era come «rimproverare al bruto di non parlare e di non pensare». ³⁰⁰ Cercare di ricacciare «nell'ordine fenomenico quella valutazione di valori che poggia su altre esigenze e presuppone l'esercizio di altre facoltà» conduceva al vero sfiguramento della storia. ³⁰¹

Riguardo il «dilemma» filosofico, secondo il quale «o si accetta l'immanentismo solo come metodo, e si cade nell'ateismo; o si accetta come metodo e come dottrina, e si cade (o meglio, per il G., *si sale*) nel razionalismo assoluto», ³⁰² *Nova et Vetera* non oppose una “contro-interpretazione” del pensiero di Maurice Blondel. Bensì un differente presupposto nella concezione della trascendenza divina rispetto a quella utilizzata da Gentile, la quale – affermò senza tentennamenti la rivista - «noi non accetteremo mai e che pone fra noi e il razionalismo hegeliano un abisso insormontabile». ³⁰³ L'idea infatti che il soggettivismo conducesse «inevitabilmente all'assoluto hegeliano» prendeva le mosse nient'altro dall'idea «della superazione [sic] del fatto religioso mediante la piena coscienza dello spirito nella conoscenza filosofica». ³⁰⁴ In altre parole che «il soggetto empirico realizzi ed esaurisca l'esperienza diretta dell'assoluto». Di contro a questa razionalizzazione del fatto religioso, era da opporsi invece un intendimento di quest'ultimo che ne mettesse in chiara evidenza il carattere «radicalmente eterogeneo» rispetto «al fatto

²⁹⁹ Ivi.

³⁰⁰ Ibidem, p. 353.

³⁰¹ Ivi.

³⁰² Ivi.

³⁰³ Ibidem, p. 355.

³⁰⁴ Ivi

noetico puro». L'esperienza religiosa era infatti autonoma e rivolta «verso qualcosa che supera la capacità dell'individuo», «verso qualcosa cioè che immanentisticamente percepita, trascende tutte le valutazioni del soggetto reale e lo spinge in una continua ascensione verso l'ideale irraggiungibile». ³⁰⁵

Infine l'obiezione pratica relativa l'impossibilità di dare forma democratica all'istituzione ecclesiastica era erronea non solo dal punto di vista storico, ma anche da quello filosofico, sul quale *Nova et Vetera* maggiormente si concentrò. Innanzitutto era da ritenersi come «lecita» la possibilità che il «rapporto fra il potere e la collettività cristiana» ricevesse in senso storico-evoluzionistico «una nuova orientazione», coincidente in tutto «con quel che l'autorità e l'obbedienza sono state in antiche epoche cristiane». ³⁰⁶ In secondo luogo nel ragionamento esposto da Giovanni Gentile ritornava chiaro ed incalzante il «presupposto hegeliano» del «fatto religioso assorbito nella conoscenza filosofica». Ed esso ancora una volta era, secondo la rivista, da correggere. Così come non vi era nella filosofia esaurimento delle capacità e dei bisogni dell'individuo, altrettanto era illecito dedurre la negazione e superamento della Chiesa nella «società democratica». ³⁰⁷ L'idea che la società moderna, «avendo liquidato le forme intellettualistiche del pensiero ortodosso» avesse liquidato per conseguenza «ogni religione», era semplicemente paradossale, perché «i concetti scolastici del divino e delle sue manifestazioni» non erano e non esaurivano tutta la religione. ³⁰⁸ Si doveva cioè distinguere tra il fatto religioso in sé e le modalità concettuali, nelle quali esso veniva espresso, rompendo pertanto la dogmatica identità tra intellettualismo (neo-)scolastico e cristianesimo fermata dal cattolicesimo ufficiale, nonché pienamente confermata da Gentile stesso mediante i «principii della sua particolare filosofia». «Ma perché non domandarsi» - si lesse nella conclusione dell'articolo - «se

³⁰⁵ Ivi.

³⁰⁶ Ivi.

³⁰⁷ Ibidem, p. 356.

³⁰⁸ Ivi.

questa [la filosofia, *ndA*] non è ormai insufficiente di fronte al fatto notevole che un gruppo di uomini vuole risollevarne l'ideale cristiano nella sua specifica qualità di fatto religioso, spogliato da ogni detrito di rivestimento filosofico?». ³⁰⁹

È evidente come *Nova et Vetera* incentrò il suo articolo sulla netta demarcazione e lontananza ideale (già evidenziata privatamente da Umberto Fracassini!) esistente tra l'esperienza *modernista*, almeno così come la rivista la intese e declinò, e l'idealismo di scuola hegeliana. Al bivio tra la filosofia moderna ed il cattolicesimo che l'intellettuale siciliano presentò agli occhi dei *modernisti* come inevitabile ed insuperabile per le sorti future del loro movimento, l'anonimo "modernista" del periodico romano oppose di contro un differente *aut aut*, col quale rivendicò la legittimità e necessità del ricercato ammodernamento teologico della Chiesa di Roma. Si doveva scegliere o, con il *modernismo*, un cristianesimo il più possibile liberato ed autonomo da incrostazioni dottrinali d'ogni sorta, oppure, con Gentile, il primato logico della filosofia idealista, la quale, subordinando a sé ogni anelito trascendente, eliminava di fatto il piano religioso.

Dato il carattere anonimo di questa importante risposta al saggio de *La Critica* che, come si vedrà tra breve, spinse Giovanni Gentile ad una controreplica, non sarebbe né superfluo né tanto meno peregrino interrogarsi sull'identità del suo autore.

Nonostante l'articolo non sia stato mai inserito nella *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, compilata da Marcella Ravà (1905-1979) per la prima volta nel 1951 e poi aggiornata negli anni Settanta, ³¹⁰ la tesi per la quale qui si protende è che ha nascondersi dietro l'anonimato fu il sacerdote romano stesso. Ernesto Buonaiuti cioè dopo l'indiretta polemica con Benedetto Croce, non si fece sfuggire l'occasione di replicare direttamente alla lettura gentiliana del *modernismo*. Gli elementi a sostegno di questa tesi sono diversi.

Come appurò la Congregazione del Sant'Uffizio durante il

³⁰⁹ Ivi.

³¹⁰ Cfr. M. RAVÀ (a cura di), *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, pp. 14-18. Sulla figura della bibliotecaria ed amica di Buonaiuti, cfr. B. FAES, *Marcella Ravà: storia di una bibliotecaria che incontra Buonaiuti e il mondo evangelico*.

procedimento avviato nel 1921 per la scomunica ed eventuale sospensione *a divinis* a carico proprio di «Buonajuti [sic]», - si legge nella *ponenza*, ovvero nel sommario di tutto il materiale raccolto intorno al sacerdote - questi fu nel 1908 «il fac-totum di *Nova et Vetera*».³¹¹

Poggiandosi su questo dato è possibile poi circoscrivere esternamente l'attività editoriale di Buonaiuti per la rivista romana secondo due categorie: una anonima, l'altra pseudonima. Quest'ultima fu di gran lunga la più estesa. Su un totale di 18 contributi da Ravà attribuiti a Buonaiuti, ben 11 sono infatti quelli pubblicati sotto il nome, già qui incontrato, di Paolo Vinci,³¹² ovvero lo pseudonimo più frequentemente utilizzato dal sacerdote nei fascicoli di *Nova et Vetera*.³¹³ Scorrendo i titoli dei suoi interventi, uno è nel contesto della nostra analisi di particolare utilità, poiché dedicato nuovamente a Giovanni Gentile. Trattasi di una recensione, apparsa nel fascicolo 10-15 luglio 1908, alla raccolta di scritti pedagogici edita lo stesso anno dal titolo *Scuola e filosofia*.³¹⁴ Qui si ritrovano non solo riformulate, precisate, se non addirittura rafforzate le medesime idee appena viste nell'articolo anonimo *Cristianesimo o idealismo?*, il tutto analizzando esclusivamente l'intervento napoletano *Scuola laica* che nel volume si ripubblicava.

Nella recensione Paolo Vinci spiegò infatti come *Scuola laica* rivestiva una duplice importanza. Esso permetteva sia di «segnalare in iscorcio le linee di differenziazione fra noi e l'illustre professore di Palermo», sia di mostrare addirittura alcune adesioni e coincidenze «col suo pensiero».³¹⁵ Era del tutto possibile infatti assecondare il filosofo nella sua critica svolta tanto al «concetto tutto negativo della neutralità e della laicità» quanto all'idea di scuola confessionale, poiché confessionalità «allo stato attuale delle religioni esageratamente dogmatiche» - spiegò Vinci - significava «intolleranza, ristagno scientifico, eteronomia intellettuale e

³¹¹ L. BEDESCHI, *Il processo del Sant'Uffizio contro i modernisti romani*, FD, VII (1978), p. 35.

³¹² Cfr. M. RAVÀ (a cura di), *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, pp. 14-18.

³¹³ Cfr. L. BEDESCHI, *Il gruppo radicale romano. Carteggio Buonaiuti-Houtin*, FD, I (1972), p. 48.

³¹⁴ P. VINCI [B. Ernesto], G. Gentile: *Scuola e filosofia. Concetti fondamentali e saggi di pedagogia sulla scuola media*, NV, 10-15 luglio 1908, pp. 37-40.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 38.

morale». ³¹⁶

Di tutt'altro tenore era però era l'atteggiamento da assumersi verso la più importante conclusione presente al fondo del contributo gentiliano: la «sostituzione della fede filosofica [...], alla fede cattolica ortodossa». La funzione educativa di «un insegnamento religioso», «che sia l'educazione dell'entusiasmo nello spirito, la saturazione di quegli ideali di solidarietà, di fiducia, di abnegazione che costituiscono il substrato eterno del Vangelo e di ogni religiosità ai suoi inizi», era infatti insuperabile e non sostituibile, come pretendeva invece Gentile nelle scuole medie, mediante «l'interpretazione filosofica». ³¹⁷

In questa sostanziale differenza di concezione del religioso risorgeva quindi – notò significativamente Paolo Vinci - «quel contrasto fra noi e gli hegeliani già segnato nei numeri scorsi». «Noi non crediamo nell'assorbimento della conoscenza religiosa nella conoscenza filosofica, perché crediamo che il lato conoscitivo nella religione sia secondario, derivato, prammatico [...]». ³¹⁸

Lungi però dall'affermare così una mera contrapposizioni di idee, Vinci si disse più che mai convinto che il differente modo di concepire funzione e ruolo del religioso era destinato a catalizzare il futuro stesso della cultura italiana, una volta conclusasi anche la tempesta *modernista*:

Ad ogni modo noi vediamo nettamente che il dissidio fra noi e il filosofo hegeliano, avanzatosi per modellare tutta la nostra vita spirituale, sarà, domani, il conflitto di tutta la cultura nazionale. Noi stiamo uscendo da un doloroso periodo di disgregazione, nel quale le vecchie formole del pensiero religioso hanno mostrato di aver smarrito ogni virtù formatrice ed unificatrice sullo spirito delle giovani generazioni. Il periodo della nuova elaborazione morale, sui risultati della quale sia possibile riedificare l'edificio del pensiero e della disciplina etica collettiva, è cominciato. E un bivio decisivo si apre dinnanzi a noi. Affermeremo noi la vitalità imperitura dello spirito religioso, spirito di speranza e di entusiasmo, la sua eteronomia di fronte alla sistemazione mentale delle idee, o crederemo di uscire dal mito delle conoscenza religiosa, per possedere la pienezza della conoscenza razionale? Da una parte è il neo-

³¹⁶ L'apprezzamento di Buonaiuti verso le riflessioni gentiliane sul tema scuola laica si manifestarono nel gennaio 1908 anche privatamente. Il sacerdote invitò infatti Gentile a tenere una conferenza sul medesimo tema a Roma per l'associazione universitaria cattolica. Su questa vicenda cfr. A. APRILE, *Il "vecchio Modernista" ed il "Gentilissimo Professore"*

³¹⁷ Ibidem, p. 39.

³¹⁸ Ivi.

cristianesimo; dall'altra l'idealismo. Il nostro dado è tratto: anche i filosofi neo-hegeliani hanno tratto il loro. Le due concezioni stanno facendo la loro prova vitale: al trar dei conti, la più benefica prevarrà. Naturalmente noi non abbiamo dubbi sull'esito della prova.³¹⁹

Si è voluto riportare interamente questo lungo passo conclusivo della recensione di Paolo Vinci, perché da esso traspare senza ombra di dubbio la vera identità del suo autore.

La percezione della netta ed inconciliabile differenza tra l'idealismo assoluto e l'autonomia del fatto religioso cristiano quale scontro per l'affermazione dell'identità culturale italiana fu una delle caratteristiche del pensiero e dell'impegno scientifico di Ernesto Buonaiuti. Essa prese le mosse proprio in questi anni della *crisi modernista* e si protrasse poi attraverso mille rivoli addirittura fino agli anni Trenta e Quaranta.³²⁰ Punta massima di questa convinzione buonaiutiana di uno scontro tra cristianesimo ed idealismo fu raggiunta tuttavia a cavallo tra la prima e la seconda decade del XX secolo, nel periodo in fondo più prolifico tanto per il sacerdote romano quanto per il filosofo siciliano. Il primo nel 1915 divenne professore di Storia del Cristianesimo presso la Regia Università di Roma, il secondo alcuni anni più tardi figura di rilievo culturale e politica in ambito nazionale, complice anche la sua adesione al regime fascista.³²¹

Scorrendo ad esempio una delle tante corrispondenze già edite del sacerdote romano con gli attori della cultura italiana di quegli anni è possibile comprendere come «le mostruose asserzioni religiose dell'idealismo attuale» - scrisse Buonaiuti nell'aprile 1920 ad Alessandro Bonucci (1883-1925), docente di filosofia del diritto a Siena e direttore della novella *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* - rappresentassero un serio pericolo, ed il contrastarle un «improrogabile dovere» per la difesa «dell'autonomia del fatto religioso».³²²

³¹⁹ Ibidem, pp. 39-40.

³²⁰ Cfr. R. CERRATO, *Ernesto Buonaiuti e la Pascendi*, pp. 387-388.

³²¹ Cfr. G. TURI, *Giovanni Gentile*, pp. 323-391; A. TARQUINI, *Il Gentile dei fascisti*.

³²² E. CIOCCA, *L'esperienza modernista di Alessandro Bonucci. a) Lettere Buonaiuti a Bonucci*, FD, XVIII-XIX (1989-1990), pp. 381-383.

Le memorie buonaiutiane offrono però la più significativa testimonianza di questo netto contrasto culturale. In *Pellegrino di Roma* Ernesto Buonaiuti volle infatti lasciare un ricordo indelebile della distanza tra il suo impegno di storico del cristianesimo e l'indirizzo idealista. Da un lato c'era un lavoro rivolto a meditare «in che modo la grandiosità della rivelazione cristiana si fosse andata inquadrando alle origini nel piano di sviluppo di tutta la civiltà e di tutta la spiritualità mediterranea», dall'altro, con Gentile, un vero e proprio dilagare della «deviazione idealistica» d'origine germanica e pertanto del tutto estranea alla cultura italiana.³²³ Con lucida sicurezza egli fissò nella memoria anche l'evento emblematico di questa lontananza abissale:

Intorno a me, nel mondo universitario specialmente, io avvertivo il dilagare di quell'altezzoso e tronfio neostoicismo che fa della libertà umana semplice e periglioso affrancamento da ogni legge esteriore. Io sentivo proclamare, soprattutto da quando avevo veduto arrivare al nostro fianco nella Facoltà di lettere e filosofia Giovanni Gentile, che lo spirito è autotisi e il pensiero è atto puro. E la mia anima, tutta foggata dall'educazione trascendentistica cristiana e cattolica, non poteva inorridire. E non mi lasciavo sfuggire occasione [...] di insorgere vivacissimamente contro questa blasfema usurpazione della vecchia terminologia aristotelico-scolastica, usata dai nostri vecchi maestri per additare tremantemente la sussistenza infinita di Dio, ed ora temerariamente deformata e deviata, verso raffigurazioni sataniche di presunte sconfinite capacità dello spirito umano cogitante.³²⁴

L'ingresso di Giovanni Gentile nella veste di professore di Storia della filosofia nella università romana nell'ottobre 1917 fu percepito da Buonaiuti come l'indelebile e chiara raffigurazione di due modi contrapposti di concepire l'identità culturale italiana.

Davanti a queste parole però si potrebbe tranquillamente obiettare che esse furono, per così dire, il frutto di una postuma riflessione su quell'evento, dato che *Pellegrino di Roma* fu redatto principalmente nel 1944. Tuttavia una in particolare delle nove lettere di Ernesto Buonaiuti a Giovanni Gentile, conservate nell'archivio del filosofo, testimonia come della difficile, se non impossibile, sintonia con l'indirizzo idealista, il sacerdote romano ne mise a parte immediatamente il diretto interessato.

³²³ E. BUONAIUTI., *Pellegrino di Roma*, pp. 252-253.

³²⁴ Ibidem, p. 195.

Il 17 febbraio 1918 il «vecchio modernista di Nova et Vetera» - come non casualmente Buonaiuti si autodefinì nella missiva precedente - ringraziò Gentile dell'invio di una copia della prolusione d'apertura al suo insegnamento romano, *Il carattere storico della filosofia italiana*. Accanto a ciò non fece oltremodo mancare un giudizio di merito sulla tesi più importante che Gentile aveva esposto in quell'occasione: l'avviamento della storia del pensiero italiano verso la risoluzione della scissione tra scienza e fede per l'instaurazione di una sorta di religione filosofica dell'immanenza.³²⁵ Così Buonaiuti scrisse:

Caro Professore,

Le sono grato per l'esemplare inviatomi della Sua "Prolusione", che ho letto col medesimo gradimento provato nell'ascoltarla. Lei sa che un profondo dissenso ci divide nel modo di valutare le capacità dello spirito umano, e nella maniera di ripartire l'ambito rispettivo della filosofia e della religione. Il problema ch'Ella mostra così bellamente alle radici intime di tutta la speculazione storica italiana, il problema della conciliazione fra immanente e trascendente, non mi pare superato con la negazione assoluta e depurativa di uno dei due termini: Io sono ancora alle posizioni del 1909, che furono giudicate altrui alquanto in ritardo...

Ma ciò non toglie che io riconosca come la sua prolusione è un mirabile esordio sintetico della evoluzione della nostra tradizione filosofica, lascito di nuovi maestri e con proporzionato nesso...religioso dell'ineffabile che si cela in ogni sforzo dell'umana speculazione per l'annessione di più alta spiritualità del mondo. Saluti cordiali.³²⁶

Con queste chiare parole Ernesto Buonaiuti volle ricostruire quindi la "genesi ideale" del differente modo che lo separava dall'intellettuale siciliano, suo nuovo collega, nel pensare il rapporto tra trascendenza religiosa e filosofia, rammentando significativamente come esso non nasceva ora nel 1917, bensì affondava le radici negli anni turbolenti d'inizio secolo, quando appunto egli controbatté non solo all'accusa crociana d'appartenere ai *ritardatari* del pensiero, ma anche alle dure considerazioni fatte dal filosofo intorno al *modernismo*.

5.4 *Replica a un modernista* (1909)

Che dietro l'anonimato dell'articolo *Cristianesimo o idealismo?* ci fosse in fin

³²⁵ Cfr. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, I, p. 18.

³²⁶ A. APRILE., *Il "vecchio Modernista" ed il "Gentilissimo Professore"*, pp. 179-180.

dei conti la penna del medesimo autore della recensione al volume *Scuola e filosofia*, celatosi però «sotto il velo d'un pseudonimo», fu chiaro anche a Giovanni Gentile. Nessun elemento fin'ora a disposizione permette tuttavia di concludere che egli fosse ulteriormente consapevole che il suo interlocutore in realtà fosse Ernesto Buonaiuti. Nella «speciale replica» all'articolo della rivista romana che il filosofo volle aggiungere solo nel 1909 all'*Appendice* del suo volume *Il modernismo* egli si rivolse infatti al «direttore della defunta rivista *Nova et Vetera*», o, come anche lo definì, all'«avvocato dei modernisti». ³²⁷

Tralasciando tutte le altre questioni in campo nella *controreplica* Gentile si concentrò quasi esclusivamente nel chiarire, anche a costo di ripetizioni, l'obiezione esposta alla prospettiva storica di Alfred Loisy. In particolare, perché la «distinzione tra verità storica e verità filosofica» elaborata dall'abate francese e difesa strenuamente dall'anonimo interlocutore, fosse a suo avviso macchiata di un «positivismo» antistante un completo agnosticismo. ³²⁸

Il postulare un concetto della storia, tale per cui i fatti di essa non sono altro che compresi nel loro piano empirico, significava in verità non certo prenderli solo per segmenti fenomenici della realtà da studiare, bensì al tempo stesso assolutizzarli a verità, al pari con quella religiosa e filosofica. Da qui l'obbligo di optare o per l'una o per l'altra verità, dovendo così automaticamente mettere alla porta – argomentò Gentile - «con buone maniere uno dei due termini, sapendo o non sapendo che fuori la porta non c'è un'altra stanza, ma la strada, anzi l'abisso del nulla». ³²⁹

Si ha un bel dire che la filosofia o la religione si troverà più in là, più in su, in un altro piano ecc.; ma una volta che nel piano in cui ci si colloca, - e che è la storia - ci si sta bene, *cui bono* per scomodarsi, per passare all'altro? Chi sta bene, non si muova; e gli storici che, nella storia non vogliono filosofia, effettivamente, non si muovono, e non escono mai dalla storia. Il che, si badi, non sarebbe possibile, dico questo rinchiudersi nella storia e non uscirne mai, se in realtà nella storia, essi non trovassero quello che non si sono proposti di

³²⁷ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 281.

³²⁸ Ivi.

³²⁹ Ibidem, p. 282.

cercarvi: quel Dio, appunto, del cui incomodo pensiero volevano almeno provvisoriamente liberarsi.³³⁰

La caduta agnostica dello storicismo loisyano era quindi, secondo la tesi di Gentile, un problema più di “intenzione” che di reali tesi messe in campo. L'obiettivo di essa non era chiaramente quello di cercare la trascendenza divina, bensì indagare e descrivere la realtà fenomenica. Presumere però, come pretendeva di fare l'abate francese, che il piano storico empirico, se (ri-)analizzato sotto l'ambito della fede, potesse comunque condurre al discorso teologico, salvandone così la fedeltà dogmatica della sua storia, era impossibile. Una volta separata la verità storica da quella teologica, la prima restava sola, nonché «costretta a fare entrambe le parti»,³³¹ ovvero ad erigersi ad unica verità assoluta oltre la quale non si poteva più andare, poiché intenzionalmente si era estromesso dalle proprie finalità il piano trascendente.

Per ovviare a questo errore non bisognava certo imporvi violentemente nella storia ciò che non gli apparteneva per sua natura, come faceva il buon cattolico Blondel, del quale Gentile ricordò di averne fatto nel suo saggio solo un uso strumentale. L'unica reale soluzione era invece comprendere che la storia non si restringeva alla sola «costatazione del fenomeno», bensì constava di unificazione razionale dell'idea e del fatto mediante la «critica perenne della ragione».³³²

La comprensione di un “fatto” cioè chiamava in causa un'appercezione razionale e questa a sua volta presupponeva «un'attitudine, che si costituisce mediante il patrimonio delle idee, che ognuno acquista a grado a grado, [...] e, quando s'è costituito, forma

³³⁰ Ivi.

³³¹ Ibidem, p. 283. Significativo è rilevare che, da quanto si evince da una lettera di Buonaiuti a von Hügel datata 6 dicembre 1908, la netta distinzione storia/filosofia, con la conseguente assolutizzazione della prima, non solo fosse criticamente discussa dallo stesso barone, ma che in quali precisi termini essa si dovesse coordinare non era in verità chiaro nemmeno al sacerdote romano. Così egli infatti scrisse: «[...] Lei osserva una illogicità: come mai si è affermata tanto recisamente la distinzione tra la storia e la filosofia e poi si fa alla storia una parte eccessiva, che diviene filosofia? L'illogicità forse è reale. Ma per quanto io mi sforzi di tener distinte le sfere di osservazione di entrambe, io sento che le tendenze filosofiche s'insinuano nella nostra critica e le danno un orientamento determinato» (F. TURVASI, *Giovanni Genocchi e la controversia modernista*, pp. 326-327).

³³² G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 287.

direi quasi il nucleo centrale della mentalità dello storico».³³³

Il problema al fondo quindi era più gnoseologico che metodologico: comprendere cioè in quali termini si dovesse intendere il rapporto tra il soggetto e la verità. Quest'ultima non era, secondo l'idea positivista, esterna, già data e solo da afferrarsi, bensì prodotto delle idee, elaborazione del giudizio razionale del soggetto. E l'esempio esposto da Gentile, per chiarire questo punto, fu genuinamente teologico:

Gesù è risorto o non è risorto? Non c'è l'astratta nozione della sua resurrezione, che sia poi comune all'intelletto del credente, del miscredente o dell'indifferente, con la differenza che l'uno si limiti a prenderne nota senza aderirvi, l'altro vi aderisce e ne fa sostanza del suo spirito e carne della propria carne, e il terzo non dice né di sì né di no. Questo giudizio concepito nelle tre distinte condizioni spirituali, è a volta a volta un diverso giudizio: 1) Io credo che Gesù è risorto; 2) Un certo momento si formò la falsa leggenda che Gesù fosse risorto; 3) Non saprei dire se sia vero che Gesù sia risorto; e in ognuno di questi casi il giudizio è una nozione, che è una fede, è un atto vitale [...], uno slancio dello spirito. [...] E questi tre giudizi, queste tre nozioni del fatto della risurrezione del Cristo, presuppongono non solo l'euristica e la critica delle fonti, ma una certa filosofia, che è diversa nei tre storici diversi; e, io dico, anche diversa fede, ossia una diversa convinzione fondamentale.³³⁴

Erano insomma le “lenti concettuali sugli occhi dello storico” a vedere e creare la *sua* verità negli eventi, e non certo la monolitica e statica idea di una fatto ad imporsi come vero.

Circa infine le accuse di razionalizzazione del fatto religioso, Gentile molto sbrigativamente precisò come la sua idea filosofica, proprio perché hegeliana, come ben riconosceva il suo interlocutore, non volesse affatto esaurire «niente», e tanto meno il piano religioso. Il soggetto di cui egli parlava non era certo quello empirico, ma quello assoluto. Quello che realizzava cioè l'esperienza dell'assoluto, altrettanto irraggiungibile ed inesauribile come la presupposta trascendenza divina.³³⁵ Al piano assoluto divino si doveva sostituire insomma quello altrettanto assoluto, ma del soggetto.

³³³ Ibidem, p. 284.

³³⁴ Ibidem, p. 286

³³⁵ Ibidem, p. 288.

CAPITOLO V

IL CONFRONTO CON UN'ALTRA LETTURA DEL
MODERNISMO. I DUE VOLUMI DI GIUSEPPE PREZZOLINI1. Il *modernismo* secondo Giuseppe Prezzolini

La redazione da parte di Giovanni Gentile dell'intervento intorno alla *Pascendi dominici gregis* s'accompagnò, come visto nel capitolo precedente, di un'approfondita ricerca bibliografica atta a garantire una trattazione il più possibile esaustiva dell'argomento. Essa si concluse tuttavia con il proposito, preso per ragioni d'ordine editoriale, data la non certo breve estensione del saggio alla fine elaborato, d'esaminare in separata sede altri volumi apparsi in quel biennio 1907-1908 ed aventi come oggetto d'analisi sempre il fenomeno *modernista*: *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo* di Romolo Murri, poi messa all'Indice nel 1909,¹ ed *Il Cattolicismo rosso* di Giuseppe Prezzolini.

A distanza di qualche mese dalla fine maggio 1908 tale intento ebbe una pronta realizzazione. Nei successivi fascicoli della medesima annata de *La Critica* apparvero di seguito due separate recensioni delle suddette opere. Ripubblicate nell'*Appendice* al volume *Il modernismo ed i rapporti tra religione e filosofia* esse furono rispettivamente intitolate: *Compromessi scolastico-modernistici di R. Murri* e *Studi italiani sul modernismo*.²

Per le precise finalità del presente lavoro la prima recensione non riveste un centrale interesse. La letteratura critica ha già mostrato infatti come il confronto con l'opera murriana si concentrò sull'analisi di una problematica strettamente filosofica, lontana dai più discussi temi della *crisi modernista* e piuttosto circoscritta: «l'attualità del conoscere umano e la funzione dell'intelletto passivo», nonché, più in generale, «la contrapposizione, ma anche, in un certo modo, l'incontro, tra le tesi aristotelico-tomiste e quelle del nascente attualismo intorno al ruolo

¹ Dell'opera murriana ne era stata progettata anche una traduzione tedesca alla fine purtroppo mai realizzata, cfr. H. H. SCHWEDT, *Carl Sonnenschein, amico e traduttore di Romolo Murri*.

² Cfr. C, VI (1908), pp. 385-389, 300-303; G. GENTILE, *Il modernismo*, pp. 149-157, 272-277.

dell'intelletto e alla differenza tra atto e potenza».³

Tutt'altra considerazione è da farsi invece sulla seconda recensione. La tematica qui affrontata fu perfettamente aderente alla trattazione della *questione modernista*. In particolare essa giocò per Giovanni Gentile una doppia funzione. Da un lato confrontarsi con una diversa lettura del medesimo fenomeno cattolico, dall'altro lato, per conseguenza, riflettere sul suo personale giudizio critico ormai pubblicamente e diffusamente esposto. Per comprendere questi due aspetti è necessaria una contestualizzazione storica relativa al ruolo specifico di “spettatore interessato” giocato da Giuseppe Prezzolini nella *crisi modernista*.

Lo scrittore perugino fu l'autore di ben due monografie sul tema. Oltre ad *Il cattolicesimo rosso* edito nel novembre 1907 (anche se in copertina recava l'indicazione 1908) e che, come si vedrà, in termini editoriali fu il libro italiano sul *modernismo* più di successo addirittura a livello europeo, egli ne pubblicò nei primi mesi del 1908 anche un secondo dal titolo *Cos'è il modernismo?*, il quale fu prontamente inserito da Gentile nella sua recensione.

La trattazione di queste opere prezzoliniane, e quindi del loro specifico modo di considerare il *modernismo*, tuttavia non si comprenderebbe a pieno, se dapprima non si mettesse anche brevemente in luce la particolare fisionomia intellettuale del loro autore.

1.1 L' “agitatore culturale”

Parlando di se stesso Giuseppe Prezzolini, si definì così:

Non sono uno scrittore, non ho originalità di filosofo, e diffido di coloro che vogliono rifare il mondo [...]. Mi sono sempre messo a servizio d'un uomo di valore da fare conoscere, di un'idea da far vincere, d'una propaganda da estendere. È stato questo il carattere della *Voce* [rivista da lui diretta dal 1908-1916] principalmente, ma anche un po' il carattere di tutti i miei lavori.⁴

Questa breve descrizione autobiografica del 1922 corrisponde perfettamente alla singolare posizione rivestita da Prezzolini soprattutto

³ A. D'ANGELO, *Murri, Gentile e l'attualità del conoscere*, p. 57. Per l'esame del rapporto del filosofo di Castelvetrano col sacerdote di Gualdo cfr. F. MIGNINI, *Diciotto lettere inedite di Romolo Murri a Giovanni Gentile*.

⁴ G. PREZZOLINI, *Amici*, prefazione, in A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, FD, X (1981), 221n.

agli inizi della sua centenaria attività culturale. Essa non fu mai appunto contrassegnata da un preciso indirizzo intellettuale, si caratterizzò piuttosto di un continuo sommersi, se non addirittura accavallarsi, di vari interessi. Solo nel quinquennio che va da 1903 al 1908 se ne alternarono con ritmo incalzante tre diversi che si rifletterono in altrettanti progetti culturali.

La fondazione de *Il Leonardo* nel 1903, insieme all'amico Giovanni Papini, corrispose alla prima fase anti-positivista, nonché aspramente polemica. La rivista fiorentina fu il primo periodico a diffondere infatti con convinzione nel panorama italiano l'ideale della cultura militante,⁵ basato sul febbrile desiderio di diffusione e ricezione, quasi obbligatoria per un rinnovamento dello spirito italiano, delle idee nuove.⁶ *Il Leonardo* fu, come ben rilevò Eugenio Garin, «spregiudicata».⁷

In uno dei suoi primi articoli quivi pubblicati Prezzolini, il quale frequentemente utilizzò lo pseudonimo di Giuliano il Sofista, volle presentarsi così: «io sono un ateo, e mi sento iconoclasta, amando nel senso più largo di questa parola, la distruzione che libera; io non pago tributo a nessuno; non milite e neppur capitano: poiché se nessuno io seguo, nessuno pure segue me; io, guardo gli uomini e le cose, ma non per giudicarle: io son piuttosto, se volete, uno spettator solitario, creatore di interni valori».⁸ A queste parole si aggiunse in quel 1903 anche una professione dell'ideale umanista, tendente ad una divinizzazione dell'uomo. Nell'inequivocabile articolo *L'Uomo-Dio* egli parlò del soggetto umano in questi termini: «[...] unico esistente, creatore del mondo, universale, infinito ed eterno, capace di miracolo, signore della verità, padrone del mondo per mezzo della scienza, profeta delle cose avvenire, - nulla più manca a l'essere assoluto, a l'Uomo cosciente della propria divinità».⁹

⁵ D. FRIGESSI (a cura di), *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, p. 12

⁶ P. CASINI, *Alle origini del Novecento*, pp. 169-170.

⁷ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, p. 23.

⁸ *Vita trionfante*, LO, I (1.1903), p. 4.

⁹ *L'Uomo-Dio*, ibidem, I (3. 1903), p. 4.

A questo iniziale “ateismo iconoclasta e soggettivista” seguì nel 1904 improvvisamente, complice una crisi personale,¹⁰ un interesse tanto intenso quanto passeggero per i temi religiosi. Nell'emblematico articolo *Cosa intendiamo fare della religione* sempre Giuliano il Sofista espose programmaticamente le coordinate entro le quali si voleva indagare questo nuovo, ampio tema. Lo studio del fenomeno religioso non era dettato affatto da ragioni confessionali e prediligeva l'esperienza degli eretici, santi, liberi cercatori di Dio e, soprattutto dei mistici. Il nuovo interesse non perse quindi l'elemento soggettivista dell'orientamento iniziale, aggiunse soltanto un nuovo contenuto.¹¹ Ad esso si legò l'anno seguente il progetto di una collana di autori mistici, *Poetae Philosophi et Philosophi minores*,¹² nella quale Prezzolini coinvolse, oltre gli stessi Gentile e Croce,¹³ anche il gruppo di cattolici che nel 1907 diedero poi vita alla rivista *Il Rinascimento*.¹⁴ L'idea della collana, naufragata a causa di alcuni disaccordi con Tommaso Gallarati Scotti, fu ancora ripresa alcuni anni dopo ed ebbe un modesto successo. In compenso essa attirò la reazione critica de *La Civiltà Cattolica* anche a motivo della presenza tra i collaboratori di Ernesto Buonaiuti.¹⁵

In questa ricerca costante di nuove idee, di argomenti da studiare, originati in fin dei conti dal desiderio di affermarsi nel ruolo di portavoce e protagonista delle avanguardie intellettuali italiane,¹⁶ cadde anche il tema *modernismo*, sempre più al centro dell'interesse giornalistico ed editoriale di quel periodo.

1.2 *Il cattolicesimo rosso* (1907).

Le redazione del volume *Il cattolicesimo rosso*, edito per la casa editrice

¹⁰ G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Storia di un'amicizia*, p. 91.

¹¹ A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, p. 230.

¹² Cfr. *Filosofi e mistici*, LO, III (1905), p. 75.

¹³ Cfr. G. TURI, *Giovanni Gentile*, pp. 137-138.

¹⁴ Cfr. A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, p. 228 e nota.

¹⁵ *Teosofia, misticismo e modernismo*, CC, LVIII (1907), pp. 705-706.

¹⁶ A. CARDIOLI, *Letterati editori*, pp. 34-35.

Riccardo Ricciardi (1879-1973)¹⁷ di Napoli e recante il sottotitolo *Studio sul presente movimento di riforma del cattolicesimo*, iniziò nell'estate del 1907 sotto i buoni auspici di Benedetto Croce, al cui pensiero filosofico Prezzolini come già accennato si avvicinò proprio in quel periodo. Il direttore de *La Critica* si dichiarò convinto del primario interesse del lavoro «sul modernismo cattolico» e soprattutto del suo giungere «al tempo opportuno».¹⁸ Quale preciso taglio Prezzolini volle dare al suo volume si lascia ben comprendere dalle parole rivolte il 23 giugno 1907 ad Alessandro Casati:

[...] lei saprà di certo che sto preparando un lavoro sui neo-cattolici. In parte anzi è già scritto, perché deve escir nell'ottobre. Il libro sarà assai meno polemico di quel che non ci si possa aspettare da me, e si comporrà in gran parte di una *onesta* esposizione di idee di quelli. Vorrei da questo lato farlo più completo che fosse possibile, e i miei mezzi non sono grandi per quanto gli amici mi abbiano aperto le loro biblioteche – e anche gli avversari come riconosco con piacere. Lei che è forse tra questi vorrebbe fare altrettanto?¹⁹

La stesura de *Il cattolicesimo rosso* diede la possibilità a Prezzolini di intrecciare direttamente rapporti epistolari con alcuni dei cosiddetti *modernisti* italiani più importanti, come Giovanni Semeria, Salvatore Minocchi, Ernesto Buonaiuti e Romolo Murri, e con coloro, come il qui visto Casati, che, almeno inizialmente, furono legati al movimento riformatore. Da essi Prezzolini ricevette notevole aiuto non solo nella selezione del materiale bibliografico da utilizzare, ma anche talvolta nello svelamento dei reali autori di articoli anonimi e pseudonimi. Inoltre, alcuni di loro ne lessero nell'autunno le bozze di stampa, fornendo già un

¹⁷ Cfr. M. BOLOGNA (a cura di), *La casa editrice Riccardo Ricciardi*.

¹⁸ CP, p. 80.

¹⁹ CaP, p. 5.

primo riscontro, il quale fu *grosso modo* positivo.²⁰

Minocchi definì nell'ottobre 1907 l'opera «interessantissima» e di «adamantina chiarezza», pur non riconoscendosi talvolta nella presentazione fatta di alcune idee.²¹ Murri definì dal canto suo l'introduzione «un vivo ed efficace saggio sulla crisi interna del cattolicesimo, o meglio, della vita religiosa in esso».²² Più diffuso e venato anche di un accento critico fu invece il giudizio di Buonaiuti, il quale seppe attentamente rapportare la lettura del *modernismo* offerta da Prezzolini con i precedenti interessi per la letteratura mistica. Il 7 dicembre 1907 egli così commentò:

Le dirò francamente che l'impressione riportata dal suo libro è nel medesimo tempo buonissima, da un certo punto di vista; cattivissima, da un altro. La sua esposizione ha dei pregi singolari: non è quella di un primo venuto, ma rivela una conoscenza accurata della letteratura modernistica; è inoltre redatta con una spigliatezza ed efficacia non comuni. [...] Ma tutta la parte «estimativa» del modernismo mi sembra errata. Il capitolo finale per esempio mi è sembrato paradossale e cervelotico [...]. Lei si è fatta un'interpretazione del cristianesimo quale lei è venuto scoprendosi attraverso lo studio dei mistici, nel quale studio ha una competenza senza dubbio eccezionale. Ma le sembra ragionevole prendere a prototipi del cristianesimo questi individui che hanno avuto di esso una esperienza singolare? [...] Ad ogni modo mi congratulo con lei: e son certo che il suo libro avrà una grande diffusione e farà molto del bene.²³

Nonostante queste riserve che, come tra poco si esaminerà, avevano un ampio margine di verità, essendo soprattutto la conclusione dell'opera veramente *paradossale e cervelotica*, la previsione sul successo editoriale del

²⁰ Come ha ben notato Alfonso Botti, dalle corrispondenze con i *modernisti* italiani emerge chiaramente che questi lessero inizialmente solo le prime parti dell'opera. Alla lettura completa del volume modificarono talvolta di trecentosessanta gradi il loro giudizio (Cfr. A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, pp. 232-233). Questa tesi è d'altronde pienamente confermata da una lettera di Prezzolini a Papini dell'8 marzo 1908: «A proposito anzi dei neo-cattolici, debbo osservarti che fra quelli che non trovano che io li abbia intesi non sarà Casati, il quale, dopo letto il I° capitolo, mi scrisse una lettera sostenendo che malgrado tutte le miei dichiarazioni di imparzialità ed esterioresità io avevo simpatizzato con loro, tanto bene avevo espresso i loro desideri. Così press'a [sic] poco, accadde al Murri e al Minocchi. Soltanto dopo, leggendo il resto del libro, si accorsero che non ero più tanto modernista, e allora il loro individuo empirico, offeso negli interessi privati, ha negato la mia penetrazione. Del resto se dovesse colui che è oggetto di studio essere giudice della penetrazione dello studioso, guai! penetrare significherebbe soltanto andare d'accordo. E come si farebbe a penetrare due avversari?» (PP, II, pp. 90-91).

²¹ A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, pp. 278-279.

²² Ibidem, p. 293.

²³ Ibidem, pp. 328-330.

volume fu ampiamente rispettata.²⁴ Accanto ad una tiratura della prima edizione di 800 copie, si aggiunse anche una traduzione in lingua tedesca. Questa, col titolo *Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus*, apparve nel 1909 all'interno di una collana, purtroppo non molto di successo, ideata dall'editore Eugen Diederichs (1867-1930) di Jena, finalizzata ad una diffusione in Germania delle idee *moderniste*.²⁵ Vano fu invece il tentativo di una traduzione inglese, della quale si preoccupò lo stesso Buonaiuti, ed anche d'una francese pensata presso l'editore Félix Alcan (1841-1925).²⁶ Inoltre, in soli pochi pochi mesi l'opera ebbe un'ampia e positiva risonanza. Recensioni apparvero in riviste quali, solo per citare quelle in questa sede già note, *Il Rinascimento*,²⁷ *Studi Religiosi*,²⁸ *Nova et Vetera*,²⁹ *Rivista di Cultura*³⁰ e *La Civiltà Cattolica*.³¹

In generale il giudizio che da queste recensioni emerse si concentrò soprattutto nell'evidenziare tre elementi dell'opera. Il primo fu l'ampia informazione circa le persone e gli scritti *modernisti*, non bilanciata tuttavia, segnalò puntualmente la rivista dei gesuiti romani, da una altrettanto ampia delle opere e delle dottrine cattoliche. Secondo elemento fu la capacità, segnalata da *Nova et Vetera*, di saper ben

²⁴ Benedetto Croce scrisse il 16 novembre 1907 così a Prezzolini: «Sono a Roma da qualche giorno e vi resterò fino ai primi della settimana entrante. Vedo che il suo nuovo libro è nelle mani di tutti, e Ricciardi mi dice che viene molto richiesto. Io l'ho letto quasi tutto e mi ha confermato nella convinzione che in lei c'è la stoffa di un ottimo storico e critico» (CP, p. 94). Inoltre, l'intellettuale abruzzese inviò una copia del volume al socialista Georges Sorel (1847-1922) ed a Prezzolini trascrisse il breve commento che il socialista francese gli inviò: «J'ai reçu le volume de Prez.; il m'a paru très instructif: peut-être lui arrive-t-il de prendre Blondel et la Berthonnière [sic!] pour des gens plus sérieux qu'ils ne sont. Je pense sur le modernisme, comme vous, que c'est une farce d'un monde qui cherche du nouveau pour s'amuser» (Ibidem, p. 106). Anche Papini il 9 gennaio 1908 confermò all'amico Prezzolini il buon successo del libro: «[...] mi dicono che a Mil.[ano] il libro è molto letto e l'ho visto ancora nelle vetrine» (PP, II, p. 10).

²⁵ F. W. GRAF, *Das Laboratorium der religiösen Moderne*, p. 283.

²⁶ Cfr. A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernismo*, pp. 335n, 240-241n. Sulla casa editrice francese, cfr. V. TESNIÈRE, *L'histoire aux éditions Alcan (1874-1939)*.

²⁷ Cfr. RO, II (1908), pp. 194-199.

²⁸ Cfr. SR, VII (1907), pp. 746-748.

²⁹ Cfr. NV, 25 gennaio 1908, pp. 63-69.

³⁰ Cfr. RC, II (1907), n. 23, pp. 319-320. Sulla polemica nata intorno alla recensione di Romolo Murri, cfr. A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, pp. 299-300.

³¹ Cfr. CC, LIX (1. 1908), pp. 588; (3. 1908), p. 73.

testimoniare la nuova passione italiana per le problematiche religiose o in generale dell'anima, senza per questo però riproporre «le solite gratuite affermazioni dell'antitesi fra fede e scienza».³² Il terzo, più criticò, fu la constatazione della presenza nell'opera di due indirizzi diversi l'uno dall'altro. «Un'anima che s'apre fiduciosa alle idee che studia e le ricrea» - si lesse nella recensione de *Il Rinascimento* - «e le fa sue con una simpatia che eccede quella necessaria a semplicemente intenderle, e un'altra che si chiude diffidente ad ogni contatto con esse». Ed ancora: «una filosofia che rompe il ghiaccio dei concetti per tuffarsi nella corrente viva, e una seconda che vi scivola sopra disegnandovi i suoi circoli logici».³³

Pur nella sua apparente astrattezza quest'ultima considerazione è particolarmente significativa perché permette ad un lettore odierno di entrare maggiormente nello spirito del volume.

Nella *Prefazione*, datata 9 settembre 1907, Giuseppe Prezzolini spiegò innanzitutto lo spirito, la funzione e, cosa non secondaria, lo stesso particolare titolo della sua opera. *Il cattolicesimo rosso* trattava, senza alcun «interesse o legame nei due campi che si combattono»,³⁴ non tanto delle persone singole quanto piuttosto «delle idee dei nuovi cattolici».³⁵ Il punto di partenza era infatti la ferma convinzione che «sopra le persone e i loro interessi, malgrado la volontà e i gusti individuali, e per quanto si faccia per trattenerle, per modificarle, per decimarle, per immunizzarle, per renderle sterili e fisse - le idee hanno sempre una loro vita e una loro volontà propria, una specie di esistenza superiore ai loro trombettieri e alfieri».³⁶ Per questo motivo prima di esporre il personale punto di vista, si era preferito «penetrare le stesse idee dei neo-cattolici», se non addirittura «dare loro [...] il massimo sviluppo logico».³⁷ Tale carattere espositivo permetteva all'opera di «documentare quasi tutto ciò» che i

³² NV, p. 66.

³³ RO, II (1908), p. 195.

³⁴ G. PREZZOLINI, *Il cattolicesimo rosso*, p. XIII. L'edizione qui utilizzata è la prima.

³⁵ *Ibidem*, p. XVI.

³⁶ *Ivi*.

³⁷ *Ivi*.

modernisti avevano affermato ed essere perciò «una guida per i non pratici» utile a «togliere la noia delle prime ricerche bibliografiche». ³⁸ La scelta poi dell'aggettivo *rosso* per indicare i “moderni cattolici” aveva un preciso retroterra politico. Esso segnalava «la diversità dei nuovi cattolici dai vecchi detti *neri* e li assimila a questi partiti popolari per i quali hanno simpatia, e i cui metodi sembrano accettare: giacché si tratta di un movimento democratico entro un organismo autoritario ed aristocratico». Tuttavia si precisava come nell'uso dell'aggettivo non ci fosse «nessuna intenzione di spregio o di apologia». ³⁹

Fatte queste premesse iniziali il volume si diffondeva nella sua *Introduzione* nel comprendere su quale terreno affondava le radici il movimento di riforma del cattolicesimo, divenuto ormai sempre più vivamente desiderato tanto al suo esterno quanto soprattutto al suo interno. L'origine del modernismo era proiettata storiograficamente sugli effetti che la contrapposizione della Chiesa cattolica romana all'Età moderna aveva provocato. ⁴⁰ La reazione ad esperienze emblematiche come la Riforma protestante e la Rivoluzione francese avevano condotto la Chiesa di Roma ad adottare, per tutelarsi, misure caratterizzate da «una igiene deprimente», ⁴¹ con risultati gravosi ormai pienamente visibili: insufficiente formazione intellettuale nei seminari, e conseguente bassa preparazione culturale del clero, burocratizzazione del sacerdozio, assenza di vita cristiana, sospetto ridicolo per ogni novità e potenza occulta degli ordini religiosi.

All'interno e all'esterno la Curia ha perduto il valore cristiano ed il valore cattolico: non è evangelica e non è romana: non sa vivere col popolo, e non riesce più a dominare. I suoi metodi la conducono alla sconfitta, e, veduta nel suo centro, ha l'aria d'un vecchio organismo venerabile, gottoso e reumatico, pieno di parassiti, i cui gesti, grandiosi da lontano, si vedono da vicino tremolanti e impacciati. ⁴²

³⁸ Ibidem, p. XVIII.

³⁹ Ibidem, p. XIX.

⁴⁰ A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, p. 232.

⁴¹ G. PREZZOLINI, *Il cattolicesimo rosso*, p. 7.

⁴² Ibidem, p. 51.

Da una tale terribile situazione la nascita di un movimento di riforma sociale, filosofica, apologetica e teologica era quantomai fisiologica, nella profonda convinzione dei suoi promotori, ovvero il «clero più istruito», il «laicato migliore» e le «persone più franche e più sinceramente religiose», di rappresentare per il Papa ed il cattolicesimo tutto l'ancora di salvezza nella lotta anticlericale e nelle sfide future. Al tempo stesso però la presenza di una tale frazione illuminata provocava altrettanto fisiologicamente nel seno cattolico una spaccatura.

Non si parla che di due mentalità, di due partiti, di due scuole, di due tendenze, di giovani e vecchi, di reazionari, e liberali, di autoritari e autonomisti. I giornali, le riviste, le persone, i libri sono costretti a classificarsi, a prendere l'etichetta, a scendere in campo per questo e per quello. E pare un anacronismo e desta un leggero sorriso quando si sente qualche voce che parla di pace, che eccita alla concordia e cerca di stabilire la via aurea del mezzo, fra il dispetto degli uni e degli altri. Ormai le idee sono entrate in gioco, la logica ha fatto scattare e girare i suoi ingranaggi, e sono state pronunziate cose che nulla può far ritirare. Gli uomini non fermano movimenti di questo genere.⁴³

Nei capitoli seguenti (I-III) venivano presentati i singoli indirizzi e le figure più importanti del movimento riformatore: dagli studi apologetici di Maurice Blondel e Lucien Laberthonnière, a quelli storico-evoluzionisti di Eduard Le Roy e Alfred Loisy, passando per le riforme dell'autorità ecclesiastica rappresentate già dall'Americanismo, definito «l'avvisaglia del modernismo».⁴⁴ Elemento significativo di questa esposizione, oltre l'essere accompagnata da un corposo apparato bibliografico, era tuttavia l'indicazione di John Henry Newman come l'iniziatore *in pectore* dell'intero movimento. Le sue idee circa «la teoria dell'assentimento» e lo «sviluppo del dogma» formavano «il caposaldo e la sorgente prima di tutto il nuovo pensiero cattolico».⁴⁵

Solo giungendo però al quarto capitolo dell'opera, intitolato *Nel campo dei cattolici rossi*, era possibile finalmente guadagnare il punto di vista di Giuseppe Prezzolini sul *modernismo*.⁴⁶ In questo capitolo infatti si cercava

⁴³ Ibidem, p. 67.

⁴⁴ Ibidem, p. 267.

⁴⁵ Ibidem, p. 94.

⁴⁶ A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, p. 237.

di offrire una panoramica generale di tutto il movimento, dopo averne fatto diffusamente la sua presentazione.

Il *fenomeno modernista* andava studiato secondo la “legge sociologica delle minoranze”. Ciò che contraddistingueva infatti i “neo-cattolici” era, da un lato, l’«essere lontani dal potere e quindi dalle occasioni di peccato». Dall’altro lato il «non offrire vantaggi immediati, anzi di offrire spesso svantaggi immediati tali da rendere lontana quella massa di mediocri e di immortali utilitari che formano la più grave zavorra delle maggioranze». ⁴⁷ Stando, per così dire, all’opposizione i *modernisti* evitavano quindi gli errori e mostravano facilmente la loro «superiorità ideale». Essi erano, affermò Prezzolini, «in questo momento la frazione più sveglia, più vigorosa, più intelligente che il cattolicesimo abbia». ⁴⁸

Nell’essere minoranza tuttavia c’era in loro un elemento che li rendeva un’eccezione alquanto equivoca. Essi non si opponevano «a un semplice nemico, ma di fronte a un nemico, che però riveriscono come superiore». ⁴⁹ Questo li conduceva «a trovare dei termini subdoli e ad inventare frasi equivoche sulle quali giocare di dialettica per potersi dichiarare «figli obbedienti e rispettosi del Pontefice» e intanto disobbedirlo, per riverirne l’«augusta parola» e insieme augurare alla Chiesa di cambiare parere». ⁵⁰ Era quindi obbligatorio porsi la domanda se i *modernisti* fossero in verità dei ribelli o no. Secondo Prezzolini la risposta doveva articolarsi in questo modo:

Lo sono a metà: si sottomettono docilmente e tutto il loro sovversivismo consiste in speranze future, in conciliaboli segreti, in conversazioni private, in accenni e disegni. Per ribelli è troppo poco: per persone obbedienti non è abbastanza. È un’aurea di mediocrità! Così di fronte alle credenze della Chiesa non osano sempre parlare con chiarezza [...]. La tattica vuol così! Vi sono riviste che per non poter dire tutto hanno adottato il metodo di dare una larga parte ai riassunti, nei quali espongono molte idee sovversive, senza con ciò correre alcun rischio d’essere prese per sostenitrici di quelle: con la scusa di

⁴⁷ G. PREZZOLINI, *Il cattolicesimo rosso*, p. 290.

⁴⁸ Ivi.

⁴⁹ Ibidem, p. 291.

⁵⁰ Ibidem, p. 292.

informare sui progressi delle scienze fanno della propaganda.⁵¹

Anche per quanto riguardava il rinnovamento intellettuale e l'apertura culturale dei *cattolici rossi* verso le tendenze moderne, Prezzolini espone le sue riserve. Questa rinnovata mentalità più che prendersi nel suo valore assoluto, era da contestualizzarsi nell'ambiente cattolico dove essa era sorta. In piena adesione alla tesi crociana dei modernisti semplici *ritardatari*, egli affermò:

Segregati per anni dalla coltura secolare, appena ne sono giunti a contatto si sono tanto meravigliati di potervi prendere parte che ogni piccolo sforzo e sembrato conquista erculeo; come ragazzi intelligenti quando cominciano, per la prima volta a scoprire, sotto la guida delle idee generali, l'orizzonte del sapere, sono tutti inebriati delle prime cognizioni che sembrano tutte scoperte. [...] Quando si osserva bene si vede che, fra tutte, l'unica mente geniale è stata quella del Newman: e una è troppo poco, soprattutto quando non appartiene direttamente al movimento, ma lo provoca.⁵²

Tutto ciò non toglieva però che una certa simpatia di fondo il *modernismo* era capace di attirare su di sé. Essa traeva origine da due motivi. Il primo era l'entusiasmo «non troppo ragionevole» e la «follia giovanile» che ispirava i nuovi-cattolici a lottare «con forza impari di ingegno e di libertà interiore» per l'impresa «più grandiosa che si possa vedere in questo momento», ovvero la riforma del cattolicesimo. «Appunto perché non ci riusciranno» - esclamò Prezzolini - «mi piacciono!».⁵³ Il secondo motivo era l'aver richiamato l'interesse in Italia per gli argomenti religiosi, obbligando addirittura «la stampa quotidiana a occuparsi del prete non più come agente elettorale e soggetto di burla». Il *modernismo* aveva insomma non solo spinto i «giornali anticlericali a dimostrare la loro elementare ignoranza delle cose religiose», ma anche messo insieme «delle centinaia di giovani [...] per scopi di studio e di idealità».⁵⁴

Nella sua conclusione, intitolata *Cristianesimo e Cattolicesimo*, infine il volume, cambiando dichiaratamente la sua «indole» da storico-espositiva

⁵¹ Ibidem, pp. 296-297.

⁵² Ibidem, pp. 299-300.

⁵³ Ibidem, p. 304.

⁵⁴ Ibidem, p. 305.

a filosofica,⁵⁵ offrì una singolare lettura degli eventi contemporanei, nella quale per altro verso veniva riproposta sostanzialmente al *modernismo* l'accusa di essere un movimento di *ritardatari*.

“Cristianesimo” e “Cattolicismo” andavano innanzitutto pensati non nella loro realtà storica, bensì come “forme dello spirito” in costante rapporto e lotta tra loro e sempre acquistanti nel tempo una differente materialità fenomenica. Il primo era espressione del religioso nell'umanità, nella sua variante mistica e soggettivista tendente al disprezzo di tutta la realtà terrena. Il secondo, era invece la «contraffazione», ma anche «il necessario tutore, l'indivisibile compagno, l'utile corazza del Cristianesimo».⁵⁶ Grazie ad esso il religioso si trasformava da esperienza egoistica in pratica sociale.

Ora, partendo da questi due *archetipi* era possibile ad avviso di Prezzolini comprendere la dinamica interna di ogni ideale umano. Qualsiasi esso fosse, tendeva al tempo stesso a «guadagnarsi il suffragio dei più», quindi a «cattolicizzarsi», mentre dall'altro lato a presentarsi «per il solo individuo come un dovere interiore», ovvero a «cristianizzarsi». Da un lato quindi si cedeva al «formalismo [...] per ricoprire il molteplice del mondo», dall'altro ad «opporsi al mondo e al formalismo per salvare la purezza interiore».⁵⁷

Lo scontro tra il «il vecchio Cattolicismo romano» ed il «nuovo movimento di riforma» rispettava a pieno questa dialettica “Cattolicismo” *versus* “Cristianesimo”, con la sola differenza però che queste due forme ideali stavano già acquistando sotto gli occhi dei loro attori una nuova manifestazione.⁵⁸ Al posto della lotta tra *modernismo* e Chiesa di Roma, si faceva avanti la nuova contrapposizione. Essa riguardava “Stato Laico” e “Socialismo”.

Questo – formale, burocratico, oppressore – è il vero cattolicismo moderno, che da nazionale tende ad essere universale; come il vero cristianesimo è il

⁵⁵ Ibidem, p. 311.

⁵⁶ Ibidem, p. 320.

⁵⁷ Ibidem, pp. 334-335.

⁵⁸ Ibidem, p. 335.

socialismo, il fermento dello Stato Laico borghese, che dà allo Stato Laico le ragioni ideali – umanità, fratellanza, ecc. - della sua esistenza e dell'impiego delle sue forze.⁵⁹

La nuova fenomenicità che i due *archetipi* avevano oramai assunto rendeva di conseguenza «la lotta fra i vecchi e nuovi cattolici» solo una «una lotta di ritardatari»,⁶⁰ un nulla,⁶¹ poiché, erano le ultime parole del volume, «il Cattolicesimo romano muore, e ciò che vive è il Cattolicesimo umano».⁶²

1.3 *Cos'è il modernismo?* (1908)

Nei suoi progetti editoriali Giuseppe Prezzolini aveva previsto di far seguire a *Il cattolicesimo rosso* la pubblicazione di una *Bibliografia ragionata del movimento modernista*. Se quest'ultima, pur in preparazione, non vide mai luce, egli pubblicò nei primi mesi del 1908 l'agile libretto intitolato *Cos'è il modernismo?*.⁶³

Se si fa eccezione di qualche singola considerazione, questa seconda opera non aggiunse in verità nulla di realmente nuovo al giudizio intorno al *modernismo* espresso nel primo volume.⁶⁴ Prezzolini stesso d'altronde la definirà anni più tardi una cattiva imitazione de *Il cattolicesimo rosso*, pubblicata soltanto per aver ceduto alla pressioni dell'editore Emilio Treves (1834-1916), desideroso di replicare, questa volta presso la propria casa editrice, il buon successo commerciale della prima opera.⁶⁵

Dalla corrispondenza con Giovanni Papini, il quale, trovandosi a Milano in quel periodo, fece da tramite tra Treves e lo stesso Prezzolini,

⁵⁹ Ibidem, p. 337.

⁶⁰ Ibidem, p. 338.

⁶¹ Ibidem, p. 340.

⁶² Ibidem, p. 342. Per un approfondimento di questo ultimo capitolo del volume cfr. G. MUCCI, «*Il cattolicesimo rosso: modernismo e socialismo secondo G. Prezzolini*».

⁶³ L'opera è stata ripubblicata integralmente in D. ROLANDO, *Il modernismo italiano*, pp. 167-231. In questa sede si farà riferimento alle pagine di questa edizione.

⁶⁴ Cfr. A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, p. 245.

⁶⁵ Cfr. M. MARCHIONE, *Prezzolini: un secolo d'attività*, p. 92.

si evince infatti come l'editore aveva «bisogno di pubblicare subito (entro febbraio) qualcosa sul modernismo nella collez. delle Conferenze [...] ed il nipote [Guido Treves, *ndA*]» - spiegò Papini all'amico - «ha concepito stima di te perché ha visto, a Roma, il libro tuo (C.[attolicismo] R. [osso]) in camera di D'Annunzio, che gliene ha detto bene».⁶⁶

Le condizioni editoriali imposte, non contenere più di ottanta pagine e pubblicare solo articoli inediti, anche se di carattere composito, misero letteralmente in crisi Prezzolini, il quale in così poco tempo non si sentì in grado di elaborare qualcosa di realmente nuovo. «Farai considerare a Treves» - egli scrisse significativamente a Papini - «che io ho finito il libro C.[attolicismo] R.[osso] il 9 settembre. Che l'Enciclica esci il 15 [sic]. Che quindi io tratto di cose che *non sono* nel C.[attolicismo] R.[osso], ma evidentemente *con idee* mie che ci sono, perché non posso cambiare testa [...]».⁶⁷

Oltre le richieste dell'editore, superate in parte anche grazie ai consigli di Alessandro Casati, il quale consigliò di non «mettere troppe minuzie che interessano solo poca gente» e «parlare della crisi modernista o delle riviste mod.[erniste]»,⁶⁸ quello che Prezzolini però veramente non gradì fu l'evidente intento della casa editrice di *sfruttare* la vicenda modernista per meri fini economici. Esemplare a questo riguardo è la lettera a Papini dell'8 febbraio 1908:

[...] quest'affare di T.[reves] mi secca assaissimo. Io non ho vecchi articoli da aggiungere. E tu che conosci la mia produzione lo sai benissimo. Ne posso fabbricarne lì per lì. Già sono seccato per aver dovuto improvvisare quest'opuscolo: prolungarlo mi è impossibile, ne ho disgusto. Ho scritto risolutamente a T.[reves] che quel che ho mandato basta, e che non è utile *commercialmente* esporsi al rischio di sentirsi accusare di far libri d'occasione e di zeppe. Tutt'al più gli ho accennato a uno scritto sulle Idee di Croce rispetto al Modernismo - ma mi occorre almeno una settimana di tempo; e in ogni modo è meglio farne a meno.⁶⁹

La pubblicazione alla fine apparsa si compose di soli tre scritti: *L'Enciclica "Pascendi" dell'8 settembre 1907 e le risposte dei modernisti, Lettera aperta ai*

⁶⁶ PP, II, p. 27, 23 gennaio 1908.

⁶⁷ Ibidem, p. 32, 15 gennaio 1908.

⁶⁸ Ibidem, p. 31, 25 gennaio 1908.

⁶⁹ Ibidem, p. 52.

giovani modernisti e I Cattolici rossi. L'elemento forse veramente nuovo che contraddistinse quest'opera rispetto a *Il cattolicesimo rosso* fu un giudizio, non privo di una certa singolarità, intorno l'enciclica e gli effetti da essa prodotti nel campo *modernista*.

La *Pascendi* era da considerarsi innanzitutto come «un monumento tipico, un esemplare per eccellenza, di quello che è divenuto lo spirito cattolico, ed ha sempre teso ad essere».⁷⁰ La sua genesi non andava affatto assegnata alla «malignità di cardinali», all'«asprezza di dignitari irritati» oppure all'«ignoranza di scolastici lontani dalla vita moderna». Essa era semplicemente espressione dello «stato naturale di un'aristocrazia sacerdotale», di una «necessità politica» e «missione collettiva».⁷¹ Stabilito ciò si doveva di seguito riflettere che proprio grazie all'enciclica *Pascendi* i *modernisti*, aderenti allo «spirito anarchico religioso, spirito di critica, di individualismo, di distruzione e di coltura personale»,⁷² potevano finalmente maturare e prendere coscienza della propria realtà.

[...] provo una sviscerata simpatia per questa Enciclica che ha tolto i modernisti [...] dalla loro pericolosissima posizione di aspiranti all'aristocrazia senz'esserlo, di inquilini in casa di chi non ce li voleva, di terzi incomodi. E li ha tolti da un luogo nel quale ormai avevano fatto tutto quello che avevano potuto, e dove non c'era più nulla da fare. E con il distruggere qualche illusione, ha dato loro uno di quei dolori che sono giovevolissimi alla vita [...] L'Enciclica li cancella, dallo stato civile di cattolici. Ora si può veramente dir loro: Voi non siete cattolici. [...] La scomunica taglia il cordone ombelicale alla nuova creatura e la lancia vivace nel mondo, portando con sé il meglio e il peggio dei genitori.⁷³

La tesi che si volle far passare era insomma che con la condanna il tentativo di rinnovamento del cattolicesimo romano, pur sconfitto, non terminava affatto nella sua veste di movimento di idee. Esso bensì più fruttuosamente iniziava, proprio come Prezzolini avrebbe voluto

⁷⁰ G. PREZZOLINI, *Cos'è il Modernismo?*, p. 173.

⁷¹ Ibidem, pp. 173-174.

⁷² Ibidem, p. 177.

⁷³ Ibidem, pp. 182-183.

intitolare il suo libretto, «una seconda vita». ⁷⁴ Se il *modernismo* era, a veder bene, una cosa «impossibile», perché difficile essere «cattolico e democratico, credente e critico, obbediente e personale», ⁷⁵ la *Pascendi dominici gregis* permetteva finalmente di «mutare rotta», ⁷⁶ segnando addirittura una «data storica». ⁷⁷ «A voi, modernisti» - si lesse nella *Lettera aperta* a quest'ultimi rivolta- «è affidata la missione di portare nell'umanità futura l'idea religiosa dell'umanità intera, pervasa dallo spirito divino». ⁷⁸ La sconfitta ricevuta all'interno del «Cattolismo romano» rappresentava quindi per i modernisti la possibilità di operare in un «campo più vasto e più profondo» della chiesa, quello dell'Umanità intera, per il quale – affermò Prezzolini – essi erano rinati proprio «il giorno otto settembre millenovecentosette». ⁷⁹

Presentate infine schematicamente nell'ultimo scritto, *I Cattolici rossi*, le figure e le idee più importanti del modernismo tanto italiano quanto europeo, il volume concluse con parole ricercatamente profetiche: «Quando noi li [i modernisti, *ndA*] sentiamo ci pare che ancora l'orologio dell'Umanità abbia molle sane e batta, lentamente ma irrevocabilmente, sempre più prossimo al principio d'una nuova giornata di cui vorremmo essere gli albori». ⁸⁰

2. Il giudizio di Giovanni Gentile

Intorno al primo volume prezzoliniano Giovanni Gentile si formò sin da subito un parere nel complesso nient'affatto positivo. Ciò che egli prima di tutto non apprezzò, fu il carattere mistico contenuto soprattutto nelle

⁷⁴ PP, II, p. 30, 24 gennaio 1908.

⁷⁵ G. PREZZOLINI, *Cos'è il Modernismo?*, p. 185.

⁷⁶ Ivi.

⁷⁷ Ibidem, p. 195.

⁷⁸ Ibidem, p. 202.

⁷⁹ Ibidem, p. 205.

⁸⁰ Ibidem, p. 231.

riflessioni conclusive di *Cristianesimo e Cattolicesimo*. L'invito privato di Benedetto Croce a tener conto nella recensione per la sua rivista della gran quantità di informazioni e della «raccolta di dati di fatto» presenti nell'opera, pur accolta,⁸¹ sortì un minimo effetto. Il filosofo di Castelvetro fu profondamente convinto che dall'opera dello scrittore perugino si potesse trarre un minimo, se non addirittura nullo, guadagno per una comprensione dell'intera *questione modernista*.⁸² La pubblicazione del secondo volume *Cos'è il modernismo?* non contribuì affatto a modificare questo giudizio negativo. Ciò è ampiamente dimostrato dalla breve e pungente recensione apparsa nella rivista napoletana alle due opere.

2.1 La recensione in *La Critica*

«Ma, in somma, qual è la vostra opinione?». ⁸³ Questa era la prima, unica e fondamentale domanda che secondo Gentile era da rivolgersi a Giuseppe Prezzolini dopo aver terminato la lettura dei suoi due volumi. Probabilmente anche il più disattento lettore avrebbe colto infatti come tra il primo e secondo libro corresse una contraddizione di fondo nel giudizio espresso intorno alla *vicenda modernista*.

Se in *Il cattolicesimo rosso* quest'ultima era giudicata «una crisi d'ozio di un'aristocrazia disoccupata», composta da “ritardatari”, i cui rimedi, rispetto al cattolicesimo romano morente, non valevano a nulla.⁸⁴ Nell'altro volume improvvisamente la medesima diveniva «l'unica battaglia ideale del ventesimo secolo» e gli stessi “ritardatari” coloro che portavano avanti «l'orologio dell'Umanità». ⁸⁵

Tale, se non contraddizione, almeno di certo cambiamento della «disposizione d'animo» poteva avere secondo Gentile solo una spiegazione. Essa dipendeva dalla fisionomia volutamente espositiva ed

⁸¹ CG, p. 268.

⁸² GC, III, pp. 143-144.

⁸³ G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 273.

⁸⁴ Ivi.

⁸⁵ Ivi.

informativa data da Prezzolini alla sua ricerca. Più che di una proficua ricostruzione critica o «analisi delle idee» egli si era accontentato di un'«esibizione pura e semplice» dei documenti modernisti raccolti. Con il conseguente effetto che con essi non si riusciva a fare quel passo ulteriore, utile per comprendere il senso “vero” del fenomeno cattolico che pur veniva accuratamente presentato. Capirlo avrebbe significato infatti domandarsi quale fosse prima di tutto «il significato profondo» di ciò che affermavano i modernisti,⁸⁶ stabilendo in ultimo – precisò significativamente Gentile - quale «posto [...] al modernismo spetta nel movimento generale della civiltà moderna».⁸⁷

Il perché lo scrittore perugino si fosse limitato ad una sì superficiale trattazione, utile probabilmente solo ad uno storico alla ricerca di una «ricca indicazione esatta e coscienziosa di materiali»,⁸⁸ poteva ricevere solo una risposta.

[...] la verità è che il Prezzolini non ha grande interesse di giudicare questi signori modernisti. Egli, proseguendo per la sua via di scettico diletterismo, esteticamente simpatizzante con tutti i sinceri agitatori di idee, s'è incontrato ultimamente nei modernisti; e ha ben veduto che costoro avevano una fede da difendere; e, come già per il contingentismo, il prammatismo, l'umanismo, ha sentito il bisogno di fermarsi a studiare ora il modernismo, raccogliendo quante più notizie, e più recondite, ha potuto sulla materia, sia per indagare le idee, sia per conoscere le persone. [...] La bibliografia, insomma, per bibliografia: come se, invece di modernismo, cioè di filosofia e religione, ossia di ciò che più preme allo spirito umano, si trattasse della letteratura industriale del Ruscelli o del Dolce.⁸⁹

Accanto al tono non certo elogiativo col quale giudicò il generale atteggiamento prezzoliniano verso qualsiasi indirizzo culturale, Gentile in queste parole, è evidente, lasciò intendere come dalle due opere provenisse comunque un indiretto guadagno. Il loro carattere erudito, frutto dei nuovi e passeggeri interessi del loro autore, procurava infatti il solo beneficio di confermare come il *modernismo* fosse in realtà solo comprensibile alla luce di una più ampia riflessione che tenesse conto

⁸⁶ Ibidem, p. 275.

⁸⁷ Ibidem, p. 272.

⁸⁸ Ibidem, p. 274.

⁸⁹ Ivi. Riferimento qui agli scrittori Girolamo Ruscelli (1518-1566) e Ludovico Dolce (1508?-1568).

della tensione tra filosofia e religione. Ogni altra lettura, od anche perfino la più integrale esposizione delle idee messe in campo dai modernisti, non rendeva possibile una reale decifrazione concettuale di quel «grande esperimento storico» che era la trasformazione del cattolicesimo romano attraverso il suo adattamento allo «spirito moderno».⁹⁰ Uno sguardo neutrale di uno spettatore disinteressato, come pretendeva esserlo Prezzolini, era inoltre tanto poco utile quanto addirittura impossibile. Essendo il *modernismo* non semplicemente una lotta tra un *nuovo* ed un *vecchio* cattolicesimo, bensì l'ultima e più significativa manifestazione dello scontro appunto tra filosofia e religione, optare in favore o dell'una o dell'altra, o della filosofia o della religione era necessario. Anche per colui che si chiamava lontano dai due campi di battaglia. Ed i comportamenti stessi dei cosiddetti modernisti, a parere di Gentile, talvolta anche involontariamente, stavano a dimostrare questo obbligo *aut aut*.

Realizzare l'esperimento *modernista* infatti necessitava di una «volontà irremovibile di restare dentro il cattolicesimo, pur con tutto il progresso dello spirito», come ben dimostrava colui che secondo Gentile meglio di altri personificava un tale atteggiamento: Maurice Blondel. Mentre «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» rappresentavano solo un comportamento immaturo,⁹¹ simile – affermò il filosofo siciliano con un motto di spirito dei suoi - ad «un fanciullo che fa gran festa perché la mamma gli ha messo per la prima volta le brache».⁹² Il non

⁹⁰ Ibidem, p. 277.

⁹¹ Ivi. Il riferimento qui è a Igino Petrone e probabilmente al suo scritto *L'Enciclica di Papa Pio X* apparso nella rivista *Il Rinascimento* (cfr. RO, I (1907), pp. 323-344), il quale in realtà non fu così duro come Gentile lascia qui intendere. Giovanni Semeria nelle sue memorie lo ricordò infatti così: «Il Petrone non adoperava il linguaggio violento del Tyrrell il linguaggio violento a suo modo tradisce l'amore -, il Petrone parlava il linguaggio temperato e alto del filosofo. Ma restando nella sua sfera filosofica rimproverava all'enciclica d'aver alterato la filosofia modernista, riducendo a una sola tendenze diverse e queste medesime non intendendo al loro giusto valore; rimproverava il ritorno cieco alla scolastica di san Tommaso che lascia intatti i nuovi problemi psichici e gnoseologici. L'articolo faceva a leggerlo forte impressione, anche perché al Petrone nessuno poteva od osava negare la competenza filosofica» (G. SEMERIA, *Anni terribili*, p. 186).

⁹² Ivi. A queste parole reagì prontamente Ernesto Buonaiuti su *Nova et Vetera*, il quale le definì d'una «insolenza volgare». Inoltre, il sacerdote romano ribatté con un'ulteriore similitudine: «Tanto per continuare nelle immagini, confesseremo che il Gentile «ci dà l'aspetto» di un maestro di scuola, molto, ma molto maldestro, il quale si vendica caricando di puntacci lo scolaro birichino che gli ha fatto fare una meschina figura» (A. G. Gentile, NV, 10-25 agosto 1908, pp. 120-121; cfr. M. RAVÀ (a cura), *Bibliografia degli scritti di E. Buonaiuti*, p. 14, n. 198).

avere la necessaria perseveranza, forza d'animo e maturità intellettuale di voler rimanere all'interno del cattolicesimo, e contemporaneamente riformarlo, doveva tradursi semplicemente in un abbandono di esso. Il credere invece che solo adesso sorgeva per la prima volta nella storia della cultura una critica al pensiero cattolico tradizionale era non solo ridicolo, ma anche compiuta testimonianza della pura ignoranza degli sviluppi concettuali stessi dell'età moderna. Concludendo infatti la sua recensione Gentile rivoltò ai modernisti affermò senza tentennamenti queste parole

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.⁹³

2.2 Un tentativo di chiarimento privato

È facile immaginare che una reazione alla recensione apparsa in *La Critica* non si fece attendere. Tuttavia essa, a vedere bene, fu meno polemica di quanto ci si sarebbe potuti aspettare da un temperamento come quello di Giuseppe Prezzolini, e predilesse piuttosto una pacata riflessione intorno al preciso modo d'intendere il *modernismo* da quest'ultimo offerto nei suoi due volumi.

Alla domanda, se appunto la recensione fosse stata di suo gradimento, rivoltagli il 22 luglio 1908 da Alessandro Casati, al quale personalmente era apparsa disgregata, noiosa a simile a «un moscone che dà di picchio nei vetri»,⁹⁴ Prezzolini rispose così il 6 agosto:

La recensione Gentile non mi fece l'effetto che descrivi bene con la frase del «moscone che batte nei vetri». Ma piuttosto, conoscendo l'organicità del pensiero del Gentile, l'impressione di una cosa improvvisata dopo che il «Cos'è il M.[odernismo] R.[osso]» aveva distrutto una recensione antecedente del «C. [attolicesimo] R.[osso]» Ho risposto privatamente a G.[entile] contestando vari punti: p. e. l'importanza eccessiva della bibliografia, l'appiccicatura di certi

⁹³ Ivi.

⁹⁴ CP, p. 42.

capitoli, ecc. ecc.⁹⁵

In realtà Prezzolini non scrisse, come le parole qui riportate lascerebbero intendere, direttamente al filosofo, bensì fece pervenire le sue riserve mediante Benedetto Croce. Della lettera originale che egli rivolse quindi indirettamente al filosofo di Castelvetro non vi è però nessuna traccia. Ciò che si è conservato è soltanto la lunga risposta inviata il 7 agosto 1908 da Gentile allo scrittore perugino.⁹⁶ Con essa questi si premurò non solo di ringraziarlo della «difesa fatta dell'atteggiamento della *Critica* verso il modernismo» contro le accuse di *Nova et Vetera*, ma soprattutto – scrisse il filosofo siciliano – di «chiarire quindi alcuni punti della mia recensione che non le son piaciuti». Il tutto però nella convinzione che «una lettera» potesse «giovare poco» al raggiungimento di un giudizio condiviso.⁹⁷

Dato il carattere, per ammissione dello stesso Gentile, disordinato delle osservazioni fatte, è opportuno, per cercare di comprenderle nel dettaglio, riportare separatamente i due passi più significativi della missiva.

Quello che Lei ha scritto dell'opposizione tra la tendenza organizzatrice della chiesa e la tendenza individualistica della religione è vero e non è vero. L'opposizione c'è, ma è opposizione profonda, immanente alla stessa essenza dello spirito, in tutte le sue manifestazioni, ma c'è anche la conciliazione delle tendenze opposte. Senza di che non sarebbe possibile vita spirituale. E questo, i modernisti, i quali insistono sempre sulle loro differenze irriducibili dai protestanti lo sanno benissimo (v. anche Loisy). L'argomento insomma prova troppo, e, peccando d'astrattezza, non stringe da vicino il cattolicesimo e il modernismo. In fondo l'opposizione consiste, dentro a ogni spirito individuale, tra il momento universale e necessario e il momento dell'effettività concreta, che è soggettività individuale. Nell'assetto sociale non si riflette se non quest'antinomia costitutiva dello spirito in generale. E vi trova sempre una soluzione, storica, determinata, perché è nella natura dello spirito di trovarla sempre. Così tutta la storia del cattolicesimo è una *continua* soluzione di tale antinomia, rinascente sempre appunto perché la soluzione deve sempre tornare a realizzarsi. - Per questo rispetto il modernismo, dunque, non mi sembrerebbe un principio dissolutore del cattolicesimo, il quale (dicono bene i modernisti) lo ha sempre contenuto dentro di sé come lievito del suo sviluppo. Per altri rispetti invece, il modernismo è la negazione radicale non solo del cattolicesimo,

⁹⁵ Ibidem, p. 44.

⁹⁶ A Croce Gentile infatti comunicò il 10 agosto 1908: «Al Prezzolini scrissi una lunga lettera tre o quattro giorni fa, a chiarimento della mia recensione. E spero ne resterà contento» (GC, III, p. 259).

⁹⁷ GP, p. 5.

ma di ogni religione, non solo in quanto chiesa, ma in quanto affermazione di un Dio ignoto (che per me è la definizione della religione). E allora come sforzo di una riforma religiosa è un'ingenuità.

Di seguito Gentile continuò:

Ella crede che l'importanza di esso non sia piccola dal punto di vista della sua efficacia sociale. E né anche in questo io posso consentire. Così nella democrazia sociale, come nella scienza, i modernisti possono fare qualcosa non in quanto modernisti in forza d'una pretesa loro fede religiosa – che non hanno; ma in quanto perfettamente laici: e questa è evidentemente la posizione del Murri. E in quanto laici anche per la democrazia sociale essi logicamente devono confondersi nella corrente. Il fatto Perroni-Quadrotta è naturalissimo. La loro azione sociale sarebbe specificamente notevole e credo anch'io che sarebbe importante, se essi mettessero una intuizione religiosa a fondamento delle loro dottrine? sociali [sic]. Ma è appunto il contenuto religioso che fa difetto in tutto il modernismo.- Questa almeno la convinzione che io mi sono formata. Di quanti modernisti conosco, attraverso gli scritti, di persona, il solo Blondel ha veramente una fede religiosa (nel senso specifico); ma Ella vede che il grosso dei modernisti, appunto perciò, ha voltato le spalle al Blondel. Il maestro di Loisy. [...] ⁹⁸

La prima parte della lettera si riferì, è evidente, alle riflessioni conclusive da Prezzolini compiute in *Il cattolicesimo rosso* e relative l'opposizione tra le forme dello spirito “cristianesimo” e “cattolicesimo”. Gentile non contestava la veridicità di una tale stilizzazione concettuale, bensì invitava a riflettere come tale contrapposizione fosse in realtà troppo statica per comprendere da vicino il cattolicesimo e, per conseguenza, il fenomeno *modernista*. Per essere più aderente alla realtà, la si doveva considerare in termini dialettici. All'antitesi era da aggiungervi cioè la sintesi tra le tendenze opposte, essendo la triadica scansione dialettica la legge stessa del pensiero e quindi di ogni manifestazione dello spirito. Anche del cattolicesimo.

Queste parole, oltre ad avere un evidente retroterra filosofico di scuola hegeliana, richiamavano a piene mani a quanto da Gentile stesso esposto nel suo saggio sul *modernismo* circa l'equilibrio tra i “principi di pietà e di governo” che il cattolicesimo era sempre riuscito a ritrovare nel suo seno. Attraverso il rimando ad alcuni passi de *L'Évangile et l'Église* di Alfred Loisy egli aveva voluto dimostrare infatti, lo si ricorderà, come

⁹⁸ Ibidem, pp. 5-6.

ogni opposizione tra il momento esterno-organizzativo ecclesiastico e quello individualistico della religione, come poteva essere stato l'agostinismo e la Riforma protestante, era stato non solo strategicamente superato dal cattolicesimo, ma avesse generato così la concettuale vita interna della storia della Chiesa. Ora, il *modernismo* e la sua ricerca di una maggiore interiorità religiosa, se riguardato proprio da questo punto di vista, ovvero all'interno della plurisecolare vita cristiana, non rappresentava affatto qualcosa di nuovo. Bensì esso era solo uno dei tanti momenti d'opposizione interna che la Chiesa di Roma si apprestava ancora una volta a superare, appartenendo alla sua natura, come anche allo spirito in generale, la capacità e necessità di trovare un equilibrio tra posizioni contrastanti.

Allo stesso tempo però era da considerare che alcune tendenze del *modernismo* erano sì radicali da condurre ad una negazione stessa dell'idea basilare di ogni religione, quella del *Dio ignoto*. Ciò aveva come conseguenza la perdita per il *modernismo* del diritto di considerarsi ancora una *riforma religiosa*. Ciò lo collocava quindi al di fuori del cattolicesimo e della sua storia, proprio come la condanna di Pio X ben dimostrava.

La seconda parte della lettera si richiamava invece all'idea prezzoliniana dell'utilità sociale che i modernisti potevano avere, ormai esclusi dal cattolicesimo, all'interno della società umana in forza delle loro moderne convinzioni religiosi. Secondo Gentile questa era un'aspettativa erronea, in quanto, come appena visto, essi, fatta eccezione di Blondel, ancora una volta considerato un perfetto cattolico, tecnicamente avevano perduto una fede religiosa con la negazione dell'idea stessa di trascendenza. L'azione sociale per i modernisti pertanto sarebbe stata sì possibile, ma solo nella veste non più di portatori di convinzioni religiose, bensì nella veste di laici. E ciò era testimoniato con chiarezza dagli eventi contemporanei. La richiesta pubblica che i due giovani della murriana Lega democratica nazionale, Felice Perroni e Guglielmo Quadrotta (1888-1975),⁹⁹ avevano rivolto nel luglio 1908 all'onorevole socialista Oddino Morgari (1865-1944),¹⁰⁰ di iscriversi al

⁹⁹ L. BEDESCHI (a cura di), *Il gruppo radicale romano. 7. Carteggio Quadrotta-Sabatier*, pp. 318, 330.

¹⁰⁰ Cfr. P. MATTERA, «Morgari Oddino», *DBI*, LXXVI (2012), pp. 756-759.

Partito Socialista, confermava per Gentile l'inevitabile abbandono degli ideali religiosi in favore di quelli politici, l'abbandono del campo religioso ed l'abbracciare quello pienamente mondano.¹⁰¹ Di religioso e di cattolico nel *modernismo*, sembrava dire quindi in conclusione Giovanni Gentile a Giuseppe Prezzolini, c'era ormai ben poco.

L'intento che il filosofo con questa sua concettualmente densa lettera sicuramente perseguì, od almeno sperò, fu quello di avviare una proficua discussione con Giuseppe Prezzolini sull'interpretazione da dare al *modernismo*. Stranamente però l'offerta non fu accolta. Lo scrittore perugino rispose il 15 agosto, annunciando sostanzialmente l'abbandono della polemica:

Sono troppi i punti per i quali avrei bisogno di chiarimento o sui quali vorrei discutere per affidarli ad una corrispondenza: spero che non mi mancherà l'occasione di parlarle con comodo, e intanto la prego di scusarmi se dopo averla quasi spinta a una polemica, mi ritiro; ma sento troppo che per così poco non valeva la pena di disturbarla.¹⁰²

¹⁰¹ Cfr. D. SARASELLA, *Il movimento socialista, il modernismo e la questione religiosa (1898-1907)*, pp. 155-156. Gentile non fu certo l'unico in quegli anni a valutare non positivamente questo tentativo sincretico tra cristianesimo e socialismo. Anche Giovanni Boine (1887-1917) ad esempio non lo giudicò, per i principi da cui partiva, un'esperienza possibile. Scrivendo ad Alessandro Casati il 20 luglio 1908 il letterato affermò: «Questi signori socialisti cattolici o non hanno affatto capito di che sia fatto il socialismo o riducono il cristianesimo ad umanesimo. Ma saltando a più pari questa questione che dopo il Nova et Vetera è ormai per noi da tempo sul tappeto, ti dirò ch'io non rido di quest'atto. Lasciando da parte la serietà personale dei due Danieli come li chiama D. Vercesi la cosa potrebbe avere in Italia del seguito: potrebbe riuscire a del sindacalismo modernistico-romano e rientrare perfettamente nel programma di «nova et vetera». Chi lo sa? Le dottrine sociali non fa bisogno che siano molto metafisicamente sottili per far proseliti: purché siano tali da suscitare entusiasmi e da agitare dinnanzi agli occhi il drappo rosso dell'*età felice*....[...]» (BA, p. 97).

¹⁰² GP, p. 6.

CAPITOLO VI

IL DIBATTITO SUL RAPPORTO TRA RELIGIONE E FILOSOFIA

1. Autonomia della religione

Le obiezioni espresse da Ernesto Buonaiuti nell'articolo *Cristianesimo o idealismo?* intorno al ruolo subordinato o inferiore che la religione assumeva nel sistema filosofico idealistico di matrice hegeliana, e la conseguente rivendicazione dell'autonomia che invece a suo modo di vedere era da attribuirle, anche al fine di guadagnare una comprensione profonda delle finalità del *modernismo*, non furono l'espressione di una solitaria - per usare un'espressione biblica - *vox clamantis in deserto*. Motivati, o da una diretta opposizione allo scritto di Giovanni Gentile *Il modernismo e l'Enciclica*, o, più in generale, da una contrapposizione concettuale al pensiero idealista de *La Critica*, e quindi anche di Benedetto Croce, oppure, più semplicemente, da un differente modo d'intendere la filosofia stessa, altri intellettuali italiani tematizzarono nel 1908, talvolta meglio e più approfonditamente di quanto non fece il sacerdote romano, la loro differente tesi riguardante il rapporto da intendersi tra religione e filosofia.

I casi di Giovanni Papini e Piero Martinetti giocarono in questo contesto una ruolo esemplare. Indipendentemente l'uno dall'altro i due intellettuali furono promotori di un differente intendimento, rispetto alla “soluzione hegeliana”, circa la funzione del pensiero di fronte al “religioso” e generarono, mediante i loro articoli, volutamente o meno, un interessante dibattito, al quale Giovanni Gentile non si sottrasse, vedendo in esso l'occasione di precisare, su di un tema tanto importante anche per la comprensione ultima del fenomeno *modernista*, il suo pensiero.

1.1 Giovanni Papini: contro «i filosofanti della bassa Italia».

L'intellettuale cattolico fiorentino e co-fondatore de *Il Leonardo*, Giovanni Papini, fu il primo in ordine di tempo a voler prendere pubblicamente

posizione. Cosa precisamente lo convinse ad elaborare l'intervento apparso nel tardo autunno 1908 sulla rivista *Il Rinascimento*, al quale diede l'inequivocabile titolo *La Religione sta da sé*, è più opportuno affidarlo alle sue stesse parole.

Ad Alessandro Casati, direttore della rivista *modernista* milanese, al quale con una lettera del 7 giugno 1908, quindi all'indomani dell'articolo *Il modernismo e l'Enciclica*, propose di sua spontanea volontà la redazione dell'articolo, Papini confessò di vedere oramai Benedetto Croce e Giovanni Gentile «alla carica». Se da quest'ultimo giungeva un aperto attacco «contro i modernisti», del quale in parte riconosceva tuttavia la giustezza delle critiche «sul Loisy e la storia», era soprattutto il primo, «colla sua aria sicura di conquistatore filosofico dell'Italia», a destare la maggiore preoccupazione, a tal punto da fargli esclamare: «andrebbe un po' rimesso in carreggiata». Il pensiero di Croce andava apertamente – proseguì Papini nella sua missiva - «contro la religione», poiché a quest'ultima l'intellettuale disconosceva «una vera autonomia nella vita spirituale, riducendola solo «a una “brutta copia” della filosofia».¹

All'amico pittore e scrittore futurista Ardengo Soffici (1879-1964), il quale invece, soddissatto dell'articolo gentiliano, non ebbe certo parole miti nei confronti dei modernisti, definendoli «rattoppatori di vesti logore», «non abbastanza reazionari per pietrificarsi nel passato e pigliar la maestà delle mummie, non abbastanza anarchici per uscire dal sangue e dalle ceneri e dalle rovine rinnovellati e rossi come un neonato»,² Papini espose, accanto ad una significativa difesa degli obbiettivi del movimento

¹ F. PETROCCHI D'AURIA, *Filosofia, cultura e tensione religiosa nel rapporto fra Giovanni Papini ed Alessandro Casati*, pp. 161-162. Per un approfondimento del conflittuale rapporto di Papini con Croce, cfr. G. INVITTO, *Papini e l'idealismo italiano*.

² PS, pp. 340-341, 347.

cattolico contro la posizione gentiliana,³ anche le finalità del suo intervento in toni tanto concisi quanto forti:

In questi giorni sto almanaccando intorno alle opinioni di Croce e Gentile (e Prezzol.) sulla religione. Non so se tu sappia che costoro credono che la relig[ione]. non è *altro* che una filosofia imperfetta, una filosofia *peurorum*, che per conseguenza Cristo non è che un precursore di Kant, Buddha, di Schopenhauer, ecc., che le persone intelligenti bisogna per forza che *superino* la relig[ione]. per entrare nella filos[ofia]. ecc. ecc. Ora io voglio discutere tutte queste coglionerie con un artic[olo]. per il “Rinnovamento”. L'ho cominciato! Viene un po' vivace (stile vecchio Leonardo) ma anche ben intessuto di argomenti. Perdio! Ci dobbiamo far mettere il piede sul collo da questi filosofanti della bassa Italia?⁴

Riguardando in prima battuta Benedetto Croce, la trattazione di un tale argomento filosofico, è facile immaginarlo, attirò subito l'attenzione di Giuseppe Prezzolini, ormai letteralmente il difensore ed il portavoce pubblicò della filosofia crociana. Da questi Papini ricevette dei concreti consigli e precise indicazioni tematiche per la trattazione del problema.

Ad avviso dello scrittore perugino non andava semplicemente dimostrato che «la religione è autonoma». Ciò sarebbe stato utile infatti solo ad accontentare «i bisogni sentimentali di qualche persona». Si doveva invece guadagnare un piano argomentativo più elevato. Era da dimostrare cioè se fosse possibile pensare un «concetto della religione» che fosse – egli scrisse il 9 luglio 1908 - «suo proprio, semplice ed originario, da non appartenere a nessuna altra umana attività: un concetto come il *bello*, il *dovere*, il *vero*, l'*utile* ecc.». Il già solo fatto tuttavia che il problema andava posto in questi termini, significava averlo in parte risolto. Ricercare una definizione, un concetto della religione significava elevare il pensiero a supremo «giudice», al di sotto del quale era da

³ «*Perfino* i modernisti, ricordalo, sono tuoi fratelli. E per migliorarli non dovremmo andare in mezzo a loro? E proprio verso di loro piuttosto che verso altri, giacché essi aspirano a quel che noi aspiriamo - alla Restaurazione del Regno dello Spirito nell'umanità. Noi abbiamo anche vie diverse ma non bisogna rinnegare la somiglianza del fine. Scelgono vie cattive? Avvertiamoli. Non sono abbastanza morali? Correggiamoli. Ma odiarli e disprezzarli no e poi no. [...] Ti pare non siano abbastanza decisi? Ma credi che tutte le questioni del mondo si possono sciogliere come il nodo gordiano, con una sciabolata in mezzo? Codesta è logica da macellai, e da reazionari infingardi che decidono tutto col sì e no. E in ogni modo quei modernisti modernisti romani (bada che non parlo di tutti) mi paiono anche troppo decisi: essi dicono un bel no al Papa, all'Indice, al clericalismo, al tomismo e dicono un bel sì alla libertà, al Cristo del Vangelo, al Socialismo. Alcuni li chiamano, anzi troppo arditi e intransigenti, e tu mi vai a cercare il prof. Gentile che deve la sua “decisione” alla devozione pretesca per la lettera di Hegel e che la compensa, d'altra parte, con un'altra virtù che non so quanto possa piacerti: l'angustia» (Ibidem, pp. 351-353).

⁴ Ibidem, p. 280.

sussumere tutta la realtà pensata e pensabile, e quindi anche la religione stessa. Tentare di sviare questo nodo logico con l'affermazione che «la religione è *qualche cosa*» di «ineffabile», oppure «che è troppo fino per la parola» equivaleva semplicemente a «non rispondere», poiché concluse Prezzolini con una formuletta idealistica, «solo il pensabile è, anzi rende possibile l'esistenza».⁵

Se e come Papini utilizzò questi consigli dell'amico, si lascia comprendere dal suo stesso articolo.

Introducendo il tema per il pubblico de *Il Rinascimento*, egli presentò «la riduzione della religione a filosofia» come *la* tesi per eccellenza del pensiero hegeliano, nonché la più ripetuta «negli ultimi tempi» dalla coppia Croce-Gentile, impegnati ormai in una «agguerrita e impetuosa» conquista filosofica dell'Italia.⁶ I due intellettuali infatti non erano metaforicamente «inventori e fabbricanti di proprio», piuttosto «antiquari, appaltatori di scavi, ritoccatore, ripulitori e rivelatori di cose antiche»,⁷ poiché entrambi andavano «celebrando, citando, correggendo, traducendo e ripetendo il pensiero di Hegel».⁸

Conformemente all'opinione del filosofo di Stoccarda, per il quale, «detta in poche parole» premise Papini, vi era un'«identità di contenuto e di scopo della religione e della filosofia», dalla quale si doveva però trarre l'inferiorità della seconda, perché essa non aveva raggiunto ancora la «forma del pensiero»,⁹ altrettanto i due «bravissimi uomini» del «mezzogiorno facondo»,¹⁰ affermavano all'unisono che la religione era non «un'attività autonoma dello spirito, ma un miscuglio, una collezione di elementi che appartengono ad altri mondi spirituali».¹¹

⁵ PP, II, p. 165.

⁶ G. PAPINI, *La Religione sta da sé*, RO, II (1908), pp. 45-46.

⁷ Ibidem, p. 46.

⁸ Ibidem, p. 47. Per un'analisi della generale posizione assunta da Papini nei confronti della filosofia hegeliana cfr. S. BASSI, *Immagini del Rinascimento*, pp. 90-99.

⁹ G. PAPINI, *La Religione sta da sé*, RO, II (1908), pp. 47-48.

¹⁰ Ibidem, p. 45.

¹¹ Ibidem, p. 48.

Esposta una lunga silloge di citazioni delle opere non solo di Gentile e Croce, ma anche del pedagogista Giuseppe Lombardo Radice (1879-1938)¹² e dell'amico Prezzolini stesso, attestanti il ruolo concettualmente subordinato affidato da essi alla religione in sintonia con l'hegelismo,¹³ Papini affermò essere giunto il momento di respingere i nuovi «*conquistadore*» e dimostrare che «c'è una teoria sulla religione migliore di quella, e che l'uomo filosofico non ha il diritto di mangiarsi, Saturno alla rovescia, il padre suo, l'uomo religioso».¹⁴ Per comprenderla era innanzitutto utile fermare il «contenuto o carattere particolare» della religione. Solo esso poteva dare a quest'ultima il diritto ad una «esistenza separata».

Rivolgendosi all'aspetto «*nativo e spontaneo*» e non a quello «*rappreso e legale*» presente nelle vecchie religioni oppure nel «commercio dei santini e dei candelotti»,¹⁵ la religione poteva essere definita sostanzialmente come «*la certezza di un mondo spirituale, superiore al mondo umano e terrestre*».¹⁶ Rispetto a questo mondo, verso il quale l'umanità intera lungo i secoli si era sempre sentita in rapporto, si era sviluppata successivamente la pratica religiosa concreta. Gli uomini di ogni età infatti nei confronti di esso:

Hanno avuto paura; hanno chiesto aiuto e soccorso; si son sentiti dipendere da lui; gli sono stati grati; hanno cercato d'ingranziarselo; hanno tentato d'immaginarselo, di descriverlo, di spiegarlo, di raffigurarselo con formule e concetti; hanno tentato di avvicinarsi e identificarsi con lui, per mezzo dell'imitazione e dell'amore; hanno formato società per entrare in contatto con questo mondo con mezzi comuni; e queste società religiose hanno delegato alcuni dei loro membri per guidarli in questo contatto e perché fossero loro stessi in contatto più continuato ed intenso.¹⁷

Partendo da questi elementi era possibile riconoscere come «il mondo

¹² Cfr. F. CAMBI, «Giuseppe Lombardo Radice», DBI, LXV (2005), pp. 539-544.

¹³ G. PAPINI, *La Religione sta da sé*, pp. 48-61.

¹⁴ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵ *Ibidem*, p. 63.

¹⁶ *Ibidem*, p. 65.

¹⁷ *Ivi*.

religioso» non avesse niente «da spartire col mondo filosofico». Se quest'ultimo era costituito di «concetti universali, di termini generali, di astrazioni», il primo di contro era formato di «realtà infinite ma personali, di realtà spirituali ma concrete ed attive, indipendenti dall'anima dell'uomo religioso». ¹⁸ Questo mondo religioso era quindi autonomo e originale rispetto all'arte, alla scienza ed anche alla filosofia. Con queste ultime infatti l'uomo entrava in contatto non con qualcosa di diverso da sé, ma col suo stesso spirito; con la religione invece egli entrava in relazione con un mondo sopraumano, «distinto dall'anima sua e da quella degli altri uomini». ¹⁹

Da questa autonomia della religione, fondantesi sul rapporto uomo-Dio, discendeva inoltre una tipologia tutta particolare di conoscenza. Non più «descrittiva o esplicativa», come nell'arte o filosofia, ma «*imitativa*», una conoscenza che, affermò Papini in termini pragmatisti:

[...] non si concepisce senza il continuo e perpetuo accompagnamento dell'azione, non miscuglio di conoscenza e di azione, di filosofia e di pratica, ma azione immedesimata con la conoscenza di un mondo speciale, e conoscenza che ha solo un senso nell'azione rispetto a un mondo speciale. L'artista accumula immagini del possibile; lo scienziato previsioni del probabile; il filosofo concetti del reale: il credente, invece, *atti di elevazione* da un mondo a un altro; dal mondo umano al mondo divino. La religione non è, per lui, opposizione fra il finito e l'infinito, ma bensì ascensione del finito all'infinito. [...] Il filosofo ti *spiega* tutto *questo* mondo – il credente vuol *diventare* una parte di un *altro* mondo. Che per ciò gli occorran mezzi artistici, scientifici o filosofici, non significa che a questi si possa ridurre la religione. ²⁰

Il piano religioso quindi usciva fuori da ogni concettualità filosofica per sedimentarsi in esperienza vissuta tendente al rapporto con un «essere infinito», Dio eterno e spirituale. ²¹

1.2 Il ricercato dibattito pubblico da parte de *Il Rinascimento*

L'aspettativa della rivista *Il Rinascimento* di dar l'avvio nei suoi fascicoli

¹⁸ Ibidem, p. 64.

¹⁹ Ibidem, p. 72.

²⁰ Ibidem, pp. 72-73.

²¹ Ibidem, p. 74.

grazie all'articolo *La Religione sta da sè* ad una proficua discussione sul tema “religione e filosofia”, dove si potessero dibattere seriamente le posizioni del gruppo idealista de *La Critica*, non si realizzò pienamente come forse desiderato.

Il principale diretto interessato, Benedetto Croce, comunicò all'editore Giovanni Laterza, desideroso di sapere se avesse risposto o meno a Giovanni Papini,²² che ad occuparsene non sarebbe stato lui in prima persona, bensì Giuseppe Prezzolini.²³ Personalmente l'articolo gli era apparso «piuttosto uno scherzo che una cosa seria».²⁴ Le ragioni di questa sommaria considerazione Croce le spiegò direttamente a Prezzolini. A disturbarlo non era stato affatto il giudizio sulla sua produzione filosofica, ma solo il modo di considerarla. L'«etichetta di *hegeliano*» che gli si voleva a tutti i costi attribuire era erronea, perché rispondente più a «pigrizia» che a verità. Pur condividendo certo «nel modo di considerare la religione la soluzione di Hegel», il suo pensiero in fondo non si poteva definire hegeliano. La «[...] mia Estetica non è hegeliana» - egli si difese - «la mia economia non trova riscontro in Hegel, la mia dottrina della Storia è diversa da quella di Hegel, la stessa dialettica è sottoposta a un processo di sceveramento e semplificazione».²⁵ Inoltre i suoi primi passi filosofici li aveva mossi proprio a partire «dall'antihegelianismo», come «ribellione giovanile» alla forte influenza familiare esercitata dallo zio Bertrando Spaventa, il maggiore rappresentante dell'hegelismo napoletano.²⁶ L'unico incontro proficuo con Hegel era avvenuto molto più tardi e mediante la conoscenza di Giovanni Gentile, il quale tuttavia, tenne a precisare Croce, «si è tenuto lontano dallo schematismo pedantesco della scuola hegeliana, è stato cauto nel non pronunciarsi su certe parti dubbie della dottrina, e ha sostenuto dell'Hegel ciò solo che

²² CL, p. 472.

²³ Ibidem, p. 474.

²⁴ Ivi.

²⁵ CP, pp. 132-133. La questione dell'«etichetta» di hegeliano, attribuita a lui ed alla sua rivista, l'intellettuale l'aveva già affrontata alcuni anni prima, cfr. B. CROCE, *Siamo noi hegeliani?*, C, II (1904), pp. 261-264.

²⁶ Ivi.

egli ha profondamente rivissuto».²⁷

La speranza quindi di vedere Croce scendere «a combattere a armi corte nel campo...nemico» de *Il Rinascimento* era un po' «ingenua», preferendo egli certamente, commentò con una punta d'ironia mista a verità Alessandro Casati nella sua corrispondenza con Prezzolini agli inizi di novembre, «sparare le sue colubrine dal torrione della *Critica*».²⁸ Il direttore del periodico napoletano aveva infatti preannunciato piuttosto la possibilità d'intervenire indirettamente con uno studio «sul bisogno religioso, che tanti dicono di sentire e che trovano insoddisfacibile [sic] per mezzo del pensiero».²⁹ Parole queste che forse annunciavano lo scritto, edito proprio nel 1908 ed intitolato *Per la rinascita dell'idealismo*, nel quale tale tema fu brevemente affrontato.³⁰

Se a ciò si aggiunge il silenzio momentaneo di Giovanni Gentile intorno al tema, si comprende facilmente che alla fine quindi a discutere pubblicamente le posizioni della filosofia idealista verso la religione furono solo Prezzolini e Papini. Con scarsissimo risultato.

La “difesa d'ufficio” di Prezzolini non contribuì minimamente ad un serio approfondimento della questione dibattuta. Con la sua replica egli mostrò solo quali e quante imprecisioni interpretative Giovanni Papini avesse commesso nella sua trattazione del pensiero crociano.³¹ Per conseguenza quest'ultimo nella controreplica, anch'essa pubblicata in *Il Rinascimento*, non poté non avvertire come si fosse sostanzialmente sviato dall'argomento iniziale del contendere. Con le sue critiche Prezzolini trattava più che altro il problema generale del «concetto della filosofia», e non più quello della «autonomia della religione».³² Ed intendersi su questo più largo tema sarebbe stato allo stesso tempo

²⁷ CP, pp. 134-135. Del tutto simili riflessioni Benedetto Croce le affidò anni dopo nella sua *autobiografia mentale*, cfr. B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, pp. 17, 52, 55.

²⁸ CaP, pp. 62.

²⁹ CP, p. 134.

³⁰ Cfr., B. CROCE, *Cultura e vita morale*, pp. 33-40.

³¹ Cfr. *Ancora di «Religione e Filosofia»*, RO, II (1908), pp. 415-423.

³² *Ibidem*, p. 424.

difficile e poco utile. Discutere «con voi altri», scrisse Papini, intendendo i filosofi idealisti hegeliani, era tecnicamente impossibile, perché «per proporvi una difficoltà che possiate prendere in considerazione, bisogna accettare implicitamente il vostro metodo e i vostri principi», ovvero «rinchiudersi in quella stessa gabbia che si vorrebbe fracassare». ³³ Dall'altro lato una siffatta discussione sarebbe stata anche poco interessante per «i lettori del *Rinnovamento* che cercano» -concluse Papini - «qui cose religiose e non puramente filosofiche». ³⁴

Se, come è evidente quindi, il contributo di Giovanni Papini non avviò, come egli avrebbe ben voluto, un proficuo dibattito, non per questo tuttavia il periodico *modernista* milanese diminuì la sua attenzione sull'argomento. Per quanto gli fu possibile cercò infatti di tener viva l'attenzione sul tema religioso e dei rapporti di quest'ultimo con la filosofia. Già al termine della controreplica dell'intellettuale toscano, un breve intervento della direzione, a firma di Antonio Aiace Alfieri, testimoniò una significativa continuità d'interesse verso posizioni contrastanti una riduzione «intellettualistica della religione». ³⁵

In qualità di credenti si perseguiva con costanza l'obbiettivo di dimostrare come l'esigenza religiosa fosse qualcosa di «*molto di più*», intendendo con ciò che, alla «forma teoretica», incapace di adeguare «la piena ricchezza dell'attività umana in tutte le sue forme», sfuggisse continuamente la dimensione del trascendente. ³⁶ Per questo Alfieri confessò di aver sentito «molto vicine le parole di Papini», ma «lontanissime quelle di Prezzolini, in cui la concezione puramente intellettualistica della religione [...] torna ad ogni parola». ³⁷

Ragionare se dietro queste frasi si celasse il chiaro obiettivo da parte de *Il Rinnovamento* di contrapporsi al pensiero filosofico idealista hegeliano, sarebbe pura speculazione. Nessuna delle fonti, tanto edite

³³ Ivi

³⁴ Ivi.

³⁵ Ibidem, p. 426.

³⁶ Ivi.

³⁷ Ivi.

quanto inedite, a nostra disposizione, permette di sostenere una tale tesi. Ciò nonostante non si può far a meno di rilevare che, almeno valutandoli nel loro insieme, i diversi elementi disponibili testimoniano un'apertura interessata della rivista di punta del *modernismo* italiano a posizioni attestanti un modo differente di riflettere sul rapporto “religione e filosofia” rispetto alla prospettiva neo-hegeliana. Ed in questo preciso senso va letta l'apparizione proprio su *Il Rinascimento* nel 1908 di uno scritto del filosofo Piero Martinetti (1872-1943).³⁸

1.3 L'idealismo di Piero Martinetti

La recente storiografia filosofica italiana, riscoprendo la figura, se non minore, certo a lungo dimenticata, del pensatore canavesano ha insistito a più riprese nell'evidenziare la declinazione concettuale dell'idealismo di quest'ultimo non coincidente affatto con la tradizione post-kantiana ed hegeliana, della quale Giovanni Gentile fu il principale promotore ed esponente in Italia nella prima metà del XX secolo. Se sarebbe troppo schematizzante e riduttivo tuttavia parlare di Martinetti come di un “anti-Gentile”, cosa che implicherebbe la tacita scelta di quest'ultimo quale metro di misura storiografico, più vicino alla realtà storico-culturale degli anni qui in esame è parlare invece delle due figure come di «due volti dell'idealismo italiano». ³⁹ Ciò le pone entrambe su di un piano paritario, grazie al quale emerge non solo il confronto, talvolta ravvicinato, talvolta più a distanza, cui esse diedero vita nell'intendimento dell'idealismo, ma anche l'interesse per il reciproco lavoro filosofico. Tutto almeno fino alla definitiva rottura di ogni rapporto, scientifico e personale⁴⁰ avvenuta a cavallo tra gli anni '20 e '30, complici anche ragioni d'ordine politico per l'avvento della dittatura fascista. Piero Martinetti infatti non solo fu organizzatore e presidente del VI Congresso Nazionale di Filosofia (1926), disertato dai cattolici per la presenza di Ernesto Buonaiuti e sospeso dal prefetto di Milano per i toni fortemente antifascisti che esso

³⁸ Cfr. A. VIGORELLI, «Piero Martinetti», DBI, LXXI (2008), pp. 176-179.

³⁹ ID., *Piero Martinetti*, pp. 96-113.

⁴⁰ Cfr. E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, p. 487.

assunse.⁴¹ Martinetti fu anche tra i 12 professori, l'unico di filosofia, che rifiutarono di prestare il giuramento di fedeltà imposto dal fascismo ai docenti universitari italiani.⁴²

Pienamente immerso nell'*humus* concettuale d'inizio secolo, contrassegnato dall'insistente, e talvolta retorico, motto anti-positivista della *bancarotta della scienza*, emblematicamente rappresentato dal proclama de *la Renaissance de l'idéalisme* compiuto dal letterato francese François Brunetière (1849-1906) in una omonima conferenza del 2 febbraio 1896,⁴³ Martinetti fu l'esponente di un idealismo che si è variamente definito. Si è parlato in alcuni casi di idealismo *religioso* o *trascendente*,⁴⁴ per distinguerlo dall'*immanente* di Gentile, oppure semplicemente di *idealismo*, talvolta anche con l'aggiunta dell'aggettivo *critico*, sempre per distanziarlo dal *neo-idealismo* hegeliano.⁴⁵ Tutti questi appellativi ben descrivono complessivamente un pensiero filosofico che, al di là di finalità d'ordine confessionali, non volle contrapporre la fede alla scienza, la ragione alla religione, bensì tentare di coniugarle nel rispetto della loro rispettiva autonomia.⁴⁶ Martinetti cercò di mostrare come «la filosofia potesse essere preparazione all'ascesa verso il Trascendente, senza divenire *ancilla theologiae*, e senza degradarsi nella illegittima rinuncia alla ragione».⁴⁷

Se il manifesto programmatico di questo “idealismo non hegeliano” è stato giustamente indicato essere la prolusione all'insegnamento di filosofia teoretica presso la Regia Accademia Scientifico-letteraria di

⁴¹ Su questa vicenda cfr. A. VIGORELLI, *Piero Martinetti*, pp. 245-263; ID., *Carteggio Martinetti-Croce*, pp. 779-782, 785-788; G. TURI, *Giovanni Gentile*, pp. 392-394; G. SASSO, *Per invigilare me stesso*, pp. 130-137.

⁴² Cfr. H. GOETZ, *Il giuramento rifiutato*; G. BOATTI, *Preferirei dire di no*.

⁴³ Per una analisi della temperie culturale di *fin Siècle* cfr. M. TORRINI, *Religione e religiosità nei primi anni del '900*; L. MANGONI, *Una crisi di fine secolo*.

⁴⁴ P. ROSSI, *L'idealismo italiano*, in P. Rossi, C. A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, p. 133.

⁴⁵ Per una disamina accurata del ruolo ricoperto da Martinetti nella storia della filosofia italiana cfr. A. VIGORELLI, *Piero Martinetti*, pp. 1-30.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 15, 128.

⁴⁷ A. POGGI, *Piero Martinetti (1872-1943)*, p. 51

Milano dall'emblematico titolo *La funzione religiosa della filosofia* (1906),⁴⁸ ben più significativo, per il contesto nel quale ci muoviamo, è il discorso inaugurale agli studi tenuto il 9 novembre 1908 presso la medesima istituzione. Intitolato *Il regno dello spirito*, esso rappresentò infatti l'unica collaborazione tra *Il Rinascimento* e Piero Martinetti.⁴⁹ La rivista infatti ne pubblicò interamente il testo,⁵⁰ certamente interessata, lo ripetiamo, al vivido contributo da esso offerto nella difesa dell'autonomia della religione.⁵¹ Collaborazione che d'altronde, è doveroso precisare per correttezza storica, fu in verità indiretta. Come scrisse Alessandro Casati a Prezzolini il 5 marzo 1909: «Martinetti non pensava affatto, scrivendolo, di pubblicare il suo discorso nel *Rinascimento*; non è un modernista e non credo abbia avuto grande fiducia del modernismo, tutt'altro; ha simpatia per me [...]».⁵²

1.4 *Il regno dello spirito* (1908)

L'intervento martinettiano fu una riflessione intorno la «vita dello spirito».⁵³ Per comprenderla era necessario secondo il filosofo fissare la legge a cui ubbidiva ogni attività umana. Questa non mirava altro che alla costante risoluzione della dualità tra il reale e l'ideale, tra l'oggetto sensibile conosciuto e l'*io* spirito cosciente, tra il mondo corporeo della necessità e quello dei valori e della libertà. In una parola la vita tendeva a ridurre il contrasto «perenne» tra *natura* e *spirito*.⁵⁴

Oltre ad emergere nella singola esistenza umana la dualità si rifletteva «anche nelle forme più alte della vita dello spirito cosciente», trovando «la sua espressione nella dualità delle concezioni che lo spirito ha creato

⁴⁸ Cfr. P. MARTINETTI, *Saggi e discorsi*, pp. 5-29,

⁴⁹Cfr. G. COLOMBO, *La filosofia come soteriologia*, pp. 452-453.

⁵⁰ Cfr. RO, II (1908), pp. 209-228. Pur ripubblicato dallo stesso Martinetti nel volume *Saggi e discorsi*, pp. 31-49, nelle pagine che seguono si è utilizzato la riproduzione fatta nel periodico milanese

⁵¹ Cfr. A. VIGORELLI, *Piero Martinetti*, p. 124.

⁵² CaP, pp. 90-91.

⁵³ RO, II (1908), p. 209.

⁵⁴ Ibidem, pp. 210-211.

a se stesso per comprendere la realtà». ⁵⁵ La tesi martinettiana era invero che la «lotta dei due principi», spirito e natura, contendentesi il «dominio della realtà» si riflettesse in tutta la storia del pensiero, ⁵⁶ nella tensione tra *naturalismo* e *idealismo*. Da un alto, infatti nella storia della filosofia s'affermava «or con maggiore or con minore violenza, una corrente rivolta alla negazione più o meno esplicita dello spirito», per la quale esso non era che una «forza o manifestazione della natura, od al più come una fosforescenza che passivamente accompagna certe modificazioni dei composti naturali». ⁵⁷ Dall'altro lato invece, s'affacciava «nelle prime forme della coscienza religiosa e speculativa dell'umanità» l'idea che «il mondo della natura non è la realtà ultima e originaria», ma bensì che esso «dipende, come l'esistenza nostra, da uno Spirito perfetto, anzi non è che la volontà, l'azione visibile dello stesso». ⁵⁸

Il ritmico avvicinarsi del trionfo della forma e del trionfo della materia non rappresentava però una disgregazione continua. Esso bensì generava il costante «progresso nel pensiero e nella vita, una rivelazione sempre più perfetta dello spirito a se stesso». ⁵⁹ Il pensiero insomma non conosceva momenti di regresso, ma tendeva alla più completa affermazione dell'idealismo, mediante un'ascensione lineare tesa a «forme sempre più alte» e generantesi dallo «sforzo perenne della natura verso lo spirito». ⁶⁰

Ad analizzare i caratteri generali della cultura contemporanea secondo Martinetti era indubbio che ci si trovava oramai in una «età di rinnovamento e di creazione» idealistica. Il fallimento del naturalismo del «secolo passato» ne era una testimonianza. ⁶¹ Con esso era fallita l'idea imperante che la scienza potesse «risolvere la realtà in un sistema di leggi

⁵⁵ Ibidem, p. 212.

⁵⁶ Ibidem, p. 213.

⁵⁷ Ibidem, p. 212.

⁵⁸ Ivi.

⁵⁹ Ivi.

⁶⁰ Ivi.

⁶¹ Ibidem, p. 214.

naturali necessarie». Sempre più chiaramente si mostrava infatti l'impossibilità che la totalità della vita fosse «un puro scambio di energie fisico-chimiche», privo di un «principio animatore» capace di suscitare «dalla materia una forma vivente». ⁶²

A godere degli immediati benefici di questo nuovo indirizzo non era solo la religione, la quale non era più considerata, superficialmente «come una manifestazione quasi patologica della vita collettiva», ma anche tutti «i gradi e le forme della vita spirituale» quali la coscienza, la morale, la scienza e l'arte. Oramai «la vita dello spirito non è più per noi un bagliore fuggitivo che accompagna alcuni moti della materia, non è più uno strumento dell'esistenza corporea ed una schiava delle cieche leggi che la governano, ma essa è» - così Martinetti - «la rivelazione suprema della realtà, la forma in cui più chiaramente apprendiamo la sostanza delle cose e da cui la stessa esistenza materiale riceve senso e valore». ⁶³

Tuttavia la religione in questa riaffermata unità ideale dello spirito mostrava il suo vero volto di *vertice* della vita umana. Essa era un'«attività che crea un nuovo orientamento dell'essere, e subordina a sé medesima le altre penetrandole con un nuovo spirito e collegandole in un nuovo sistema di vita». ⁶⁴ Il precipuo compito dell'attività suprema della religione era infatti quello di «elevare lo spirito dell'uomo alla coscienza dell'infinito ed alla vita dell'infinito», operando «la dedizione perfetta dell'intelligenza e della volontà» nell'unità trascendente dello spirito. ⁶⁵

Ma come si sarebbe potuta definire la vita religiosa? La risposta del filosofo canavesano a questa domanda era duplice. Tralasciando le forme degenerate delle religioni tradizionali e guardando invece alle anime veramente religiose, la vita religiosa la si poteva cogliere tanto come “intuizione sensibile” quanto “pensiero astratto”.

Nella prima la vita religiosa nasce da una visione profonda e geniale della realtà sensibile, e l'eroe religioso è un ispirato, un veggente: nella seconda sorge da

⁶² Ibidem, p. 215.

⁶³ Ibidem, pp. 216-217.

⁶⁴ Ibidem, p. 219.

⁶⁵ Ivi.

un'illuminazione geniale dell'intelletto, da una visione delle cose non secondo la loro forma sensibile, ma secondo la loro unità ed il loro principio soprasensibile: allora il simbolo sensibile si trasforma in un simbolo razionale, in un sistema speculativo.⁶⁶

Questi due poli non andavano, spiegò Martinetti, però intesi in senso oppositivo. Non erano cioè l'uno il contrario dell'altro. Essi rappresentavano i gradi, entro i quali avveniva lo sviluppo della vita religiosa. Essa infatti:

nei suoi molteplici elementi tradizionali ha la sue radici nella forma sensibile, è stata nelle sue origini storiche opera dell'intuizione sensibile; mentre nel suo movimento storico si orienta decisamente verso la forma razionale, trae i motivi del suo progresso e della sua elaborazione interiore dalla vita superiore dell'intelligenza, dalla ragione. Ed è appunto nel movimento interiore della religione verso questa forma, nella aspirazione dello spirito a penetrare nelle sue profondità ultime il fondamento soprasensibile della vita delle cose e della nostra stessa esistenza, che essa ha creato a sé un 'ordine complesso di attività che, pur avendo in questo fine altissimo la ragione ultima della sua esplicazione, ha nel medesimo tempo trasformato profondamente anche la vita inferiore dell'umanità: quest'ordine di attività è il sistema del sapere scientifico.⁶⁷

Senza mai citarla direttamente è chiaro che in queste parole Piero Martinetti aveva come suo interlocutore critico, oltre all'indirizzo positivista, anche la prospettiva idealista hegeliana. La tesi di quest'ultima, della filosofia apice e grado sommo dell'attività razionale, per la quale la religione non era altro che *momento* preparatorio, era totalmente ribaltata. Era l'attività scientifica, intellettuale, affermò esplicitamente il filosofo, ad essere «preparazione e costituzione della vita religiosa».⁶⁸ Con ciò non si doveva intendere il rapporto tra piano intellettuale e piano religioso in termini di «efficienza diretta». La religione invero non poteva essere considerata il prodotto ultimo dell'attività razionale, ma doveva mantenere il suo carattere proprio di «illuminazione interiore». Essa era e restava «un dono della grazia». Si doveva affermare quindi solo che «l'attività scientifica» rende «possibile» la vita religiosa.⁶⁹

Analizzata la medesima problematica non più dal punto di vista ideale,

⁶⁶ Ivi.

⁶⁷ Ibidem, p. 220.

⁶⁸ Ivi.

⁶⁹ Ivi.

ma da quello reale, indagando quale rapporto concreto nei vari ordinamenti accademici susseguitisi nel corso della storia si erano declinato il rapporto tra le scuole «pratiche professionali» con la «*facultas artium*»,⁷⁰ rappresentante delle attività intellettuali più elevate, Martinetti espose al termine del suo discorso un concreto augurio ed una speranza.

L'augurio era che finalmente, dopo molti secoli di disprezzo della vita intellettuale, si affermasse fermamente la convinzione «che la civiltà vera non risiede soltanto nelle macchine, nei congegni e nei raffinamenti esteriori», ma «nella profondità e nella ricchezza della vita interiore», in una parola «nella forma dello spirito».⁷¹ La speranza invece non era quella vana di credere possibile che «l'alto ideale della coscienza religiosa» si potesse incarnare in «una Gerusalemme celeste»,⁷² bensì nell'agire *come se* il «regno ideale della ragione» dovesse esser realmente realizzato. Ciò rendeva possibile vivere nella dedizione di una «Coscienza migliore», tendente verso «i nostri supremi destini».⁷³

2. Il primato della filosofia e il problema delle forme dello spirito

Al silenzio, col quale Giovanni Gentile accolse l'intervento di Papini, nonché tutta la successiva, poco efficace discussione da essa nata, non ne seguì uno ulteriore alle parole di Martinetti. Queste, a differenza dello scritto del fiorentino, avevano una più solida fisionomia filosofica, con la quale si ritenne proficuo dibattere. Oltretutto di Martinetti Gentile stimava altamente il profilo intellettuale, ritenendolo, pur nell'evidente differenza di posizioni, una controparte molto valida.

Recensendo già tre anni prima in *La Critica Introduzione alla metafisica: I. Teoria della conoscenza* (1904), la prima più importante opera martinettiana, Gentile aveva testimoniato pubblicamente non solo il valore filosofico, ma anche la matrice idealista dell'autore:

⁷⁰ Ibidem, pp. 221-227.

⁷¹ Ibidem, p. 226.

⁷² Ibidem, p. 227.

⁷³ Ibidem, p. 228.

La lettura di questo volume è stata per chi scrive una gradita sorpresa. [...] e quasi non sospettavo che tra i giovani insegnanti di filosofia ce ne fosse uno capace di scrivere un libro di filosofia così serio com'è questa *Teoria della conoscenza*. In molte pagine della quale ho sentito vibrare uno spirito fraterno, ansioso d'intendere l'intima essenza del reale e fisso con insistenza infaticata nell'idea intuita come la vera essenza di esso. Giacché il Martinetti per il suo punto di vista fondamentale si può dire dei nostri, sebbene il contenuto della sua filosofia sia molto diverso. Ma vede chiaramente anche lui, e sente, che lo spirito è il reale, e che il principio è uno; e se con lui non si è d'accordo, con lui mi pare si possa discutere. Egli viene all'idealismo da altri porti e per altri mari; e non chiede perciò all'idealismo quello che gli chiediamo noi; ma il nostro incontro è appunto perciò più significativo, e cagione a noi di soddisfazione maggiore.⁷⁴

Il discorso milanese del 1908 rappresentò quindi l'occasione per Giovanni Gentile di, in un certo senso, proseguire un confronto già avviato con Martinetti intorno a temi in linea col proprio indirizzo filosofico e che, tra l'altro, proprio in quel momento costituivano l'arco concettuale della sua personale riflessione. All'intellettuale di Castelvetro non poterono infatti non passare inosservati due caratteristiche fondamentali dell'articolo martinettiano.

La prima riguardava innanzitutto la vicenda *modernista*. Il fatto che fosse stata proprio la rivista *Il Rinascimento* a pubblicarne il testo non era un elemento marginale. La presenza dello scritto nelle pagine del condannato periodico *modernista* era per Gentile il segnale ulteriore dei fini più teoretici del movimento riformatore cattolico: ricercare una base concettuale capace di rivendicare l'autonomia ed indipendenza del “piano religioso” rispetto alle chiusure dogmatiche di matrice neo-scolastica del cattolicesimo romano ufficiale.

La seconda invece era la, per così dire, chiara sfida lanciata dal collega milanese nella comprensione dell'idealismo, del quale ne celebrava, come Gentile medesimo aveva fatto nel 1903 in occasione della prolusione napoletana al suo libero corso di filosofia teoretica,⁷⁵ la *rinascita*. Il tutto però indicandone un'altra direzione. L'idealismo di Martinetti pretendeva

⁷⁴ C, III (1905), p. 20. Croce inoltre aveva cercato di coinvolgere, purtroppo senza successo, Martinetti nel progetto editoriale dei *Classici della filosofia moderna*, proponendogli di tradurre la *Wissenschaftslehre* di Fichte, cfr. A. VIGORELLI, *Carteggio Martinetti-Croce*, pp. 778-779, 783-785.

⁷⁵ Cfr. G. GENTILE, *La rinascita dell'idealismo*; G. TURI, *Giovanni Gentile*, pp. 116-118.

infatti dimostrare come il piano religioso costituisse l'apice del mondo concettuale, opponendosi così chiaramente alla lezione hegeliana della *Aufhebung*.

Per la prima volta dall'inizio del suo interessamento alla *crisi modernista*, Gentile pubblicò nel febbraio 1909 la sua replica non su *La Critica*, bensì in *La Cultura*,⁷⁶ antica e celebre rivista fondata nel 1882 dal filologo Ruggero Bonghi (1826-1895)⁷⁷ e diretta in quegli anni dallo storico della letteratura italiana Cesare De Lollis (1863-1928).⁷⁸ Il titolo del suo intervento fu *Il regno dello spirito*,⁷⁹ il medesimo cioè di quello scelto da Martinetti, quasi a segnalare che la discussione con quest'ultimo si fondasse sul medesimo piano speculativo.

Come si evince dalla lettera che Arturo Graf (1848-1913)⁸⁰ scrisse al suo ex allievo, il tema del contendere fu proprio l'intendimento del posto rivestito dalla religione nel pensiero idealista. Il docente di letteratura italiana dell'Università di Torino infatti commentò privatamente a Piero Martinetti: «[...] le osservazioni in contrario del Gentile, nella *Cultura*, non mi fanno impressione. Credo che la posizione più alta cui lo spirito possa levarsi sia la posizione religiosa, intesa come va intesa. Non la religione, muore nella filosofia, ma la filosofia mette capo alla religione. O, se si vuole, nella sua forma più alta diventa religione. [...]».⁸¹

2.1 *Il regno dello spirito* (1909): il corretto intendimento dell'idealismo

L'intera, importante questione tematizzata da Martinetti doveva essere ad avviso di Giovanni Gentile considerata da una prospettiva più ampia. Essa infatti chiamava in causa innanzitutto il problema non secondario di una corretta comprensione dell'indirizzo idealista, i cui «principii

⁷⁶ Per un storia della rivista dalla fondazione fino alla chiusura durante il regime fascista, cfr. G. SASSO, *Variazioni sulla storia di una rivista italiana: La Cultura (1882-1935)*.

⁷⁷ Cfr. P. SCOPPOLA, «Bonghi Ruggero», *DBI*, XII (1971), pp. 42-51.

⁷⁸ Cfr. L. ANGELETTI, «De Lollis Cesare», *ibidem*, XXXVIII (1990), pp. 193-196.

⁷⁹ G. GENTILE, *Il regno dello spirito*. Il testo è stato ripubblicato nel volume *Il modernismo*, pp. 219-227 e da esso sono tratte le citazioni che seguono.

⁸⁰ Cfr. G. IZZI, «Graf Arturo», *DBI*, LVIII (2002), pp. 366-373.

⁸¹ A. VIGORELLI, *Piero martinetti*, p. 393.

fondamentali»,⁸² soprattutto dopo le «strette mortificanti del razionalismo naturalistico» offrivano il fianco «a facili equivoci».⁸³

Voglio accennare ai vani trionfi, che oggi cantano gli spiritualisti, i teosofi, e gli altri cacciatori di misteri da una parte, e i paladini della autonomia della religione, dall'altra: i quali non avendo avuto fino a ieri da fronteggiare se non il nemico di ieri, morto quello, s'illudono d'avere, col riaffermarsi delle esigenze idealistiche conquistato essi il campo, e di potervi ormai piantare i trofei della vittoria. Per costoro, l'idealismo è la negazione pura e semplice del naturalismo d'una volta: e se per questo lo spirito, come negazione della natura, era la negazione dell'essere, per quello la natura come negazione dello spirito, sarebbe essa la negazione dell'essere. Essi non intendono affermare altro che quello che prima si negava, e viceversa. Quello spirito, di cui nessuno dianzi voleva sentir parlare, come altro dalla natura, quello stesso dovrebbe cacciar di nido, o dal trono, la natura; onde una realtà spirituale, tutta diversa da quella dell'esperienza sensibile, avrebbe una legge a sé da cui verrebbe autorizzata ogni fede nella più fantastica rappresentazione suggerita dai bisogni per vero immanenti dello spirito.⁸⁴

La principale fonte di fraintendimento del «nuovo idealismo» era, ad avviso del Nostro, pensare che lo sprone da esso dato allo studio del mondo ideale e spirituale si tramutasse nell'abbandono totale delle solide conquiste di quel sapere scientifico, il quale era, e rimaneva, la «gloria dell'età moderna».⁸⁵ L'idealismo in verità non era – per usare una metafora - un mero *gettare l'acqua sporca con il bambino dentro*, poiché, come il filosofo stesso aveva affermato nella sua prolusione napoletana *La rinascita dell'idealismo*, della quale egli ribadì anche in questa sede tacitamente alcuni passaggi, solo apparentemente le idee erano contrarie

⁸² G. GENTILE, *Il modernismo*, p. 219.

⁸³ Ivi.

⁸⁴ Ibidem, pp. 219-220.

⁸⁵ Ibidem, p. 220.

alla natura.⁸⁶

Pur tramontato il dominio del positivismo, le scienze sperimentali avevano il pieno diritto, entro i limiti della funzione da loro svolta nella conoscenza della realtà naturale, di considerare ancora come legittime ed ancora valide le verità affermate.⁸⁷ Affiancandole, e non abbandonandole, l'idealismo aveva il compito di mostrar loro come la realtà si costituisse non solo del mondo naturale e delle sue sue leggi empiriche, ma anche di quello superiore delle idee dello spirito, ovvero del pensiero razionale assoluto, il solo d'altronde capace di giustificare pienamente i fondamenti logici della stessa scienza.⁸⁸

L'idealismo non era quindi da intendersi come successione del «regno dello spirito» al «regno della natura», bensì come «l'unità di sé e del suo contrario», nonché di tutte quelle «esigenze legittime, già non invano messe in chiaro da' seguaci dell'indirizzo naturalistico».⁸⁹ L'idealismo era cioè ricerca della sintetica unità del dualismo tra spirito e natura, idee e senso, o più in generale tra l'aspirazione trascendente e quella immanente del pensiero razionale, e non certo rafforzamento dell'opposizione tra essi.

⁸⁶ «Bisogna *intendere* l'idealismo; e intendere l'idealismo importa intendere il valore delle idee. E qui s'incontra questa somma difficoltà: che le idee appaiono come direttamente contrarie alla natura e assolutamente inconciliabili con essa: donde *mors tua vita mea*. Le idee pare che tolgano il nido la natura, e questa a quelle: onde il carattere dominante del presente idealismo che insorge contro l'avviamento naturalistico, è la negazione della natura o la posizione di esso di contro allo spirito; o monismo idealistico, che risolve la difficoltà negando che vi sia, o dualismo, che riconosce la difficoltà ma si dichiara impotente a risolverla. In un caso e nell'altro non c'è il vero intendimento dell'idealismo. E, poiché ciò che non s'intende, non è nello spirito, e l'idealismo non può essere altrove che nello spirito, noi diciamo che nell'un caso e nell'altro manca il vero idealismo. C'è la tendenza, ma non c'è ancora l'atto. Negare le idee non è possibile, come s'è veduto. Ma neppure è possibile negare la natura; perché in essa sono le radici dello spirito, e negar lei è sbarbicare questo dal suolo, donde trae i succhi vitali. [...] E come è impossibile negare la natura, non è possibile più negare l'assenso al determinismo, o più insistere sul concetto di qualsiasi trascendenza: e per le stesse ragioni. Il problema è appunto: conciliare la trascendenza con l'immanenza, il determinismo meccanico col finalismo, l'idea col senso: trovare ancora una volta l'unità dei contrari. Solo a questo patto l'idealismo s'intende, e Abele si salva, ma senza produrre esso la morte del fratello, senza farsi Caino. Intendere infatti un nuovo concetto non è già disfarsi degli antecedenti, che sono la stessa essenza attuale del nostro spirito empirico, ma accogliere nell'organismo dei preesistenti il nuovo, che ne deve apparire come l'integrazione organica, e perciò necessaria. [...] Dunque, idealisti sì; ma idealisti che si rendono conto del valore delle idee, a cui ricorrono per intendere la realtà; e per rendersi conto di cotesto valore fermano il punto in cui i contrari coincidono, e l'unità affermata non è l'unità dell'unico spirito; ma l'unità piena della dualità di natura e spirito». (ID., *La rinascita dell'idealismo*, pp. 19-20).

⁸⁷ Ivi.

⁸⁸ Ibidem, p. 221.

⁸⁹ Ivi.

Partendo da questo “corretto” intendimento dell'idealismo, era da ritenersi tuttavia secondo Gentile pienamente legittimo che quest'ultimo al contempo contribuisse anche «al restauro degli altari abbattuti», ovvero di tutte quelle sfere della realtà, come ad esempio la religione, capaci «d'appagare le aspirazioni più profonde e più vitali dello spirito umano»; quelle insomma che lo scientismo positivista aveva ridotto in termini di puro determinismo meccanicista.⁹⁰ Nel far questo però si doveva prestare attenzione a non cristallizzare «in un'autonomia assurda tali aspirazioni», contrapponendole così «al dominio» della ragione.⁹¹

Di questa tendenza il discorso di Piero Martinetti ne offriva un chiaro esempio. In piena adesione all'indirizzo della rivista *Il Rinascimento*, la quale si era ormai affermata all'interno della cultura italiana in funzione della causa *modernista*, chiamando – così Gentile - «a raccolta quanti più possono di scrittori», indipendenti sì «da ogni ogni chiesa», ma pronti a dimostrare «che oltre a tutto, oltre anche alla filosofia, lo spirito umano ha bisogno della vita religiosa, per cui soltanto è dato di attingere, come che sia, le radici del reale e dello spirito»,⁹² il filosofo canavesano aveva esposto una tesi molto chiara. Essa era così sintetizzabile:

[...] il regno dello spirito voluto all'odierno idealismo si celebra sostanzialmente nella vita religiosa, che è il vero vertice della vita umana, la finalità suprema, da cui tutto trae valore, e a cui tutte perciò si indirizzano le altre attività; si fa, bensì, dell'attività intellettuale o scientifica una «funzione della vita religiosa» sorta, come tutte le altre funzioni spirituali, dalla «aspirazione dello spirito a penetrare nelle sue profondità ultime il fondamento soprasensibile della vita delle cose e della nostra stessa esistenza».⁹³

Gentile ben comprese quindi come Martinetti rivendicasse la possibilità che all'interno dell'idealismo si potesse affermare, senza negarne i principi, il primato della religione sulla filosofia. Seppur il rapporto tra queste due sfere non era da intendersi in termini di «efficienza diretta», essendo la religione il prodotto autonomo della grazia, la filosofia era

⁹⁰ ID., *Il modernismo*, p. 221.

⁹¹ Ivi.

⁹² Ibidem, p. 222.

⁹³ Ivi.

pensata dal collega milanese come «preparazione e costituzione» della trascendenza religiosa.⁹⁴

Nei confronti di questa tesi la domanda a questo punto obbligatoria da porsi era se un tale intendimento, che secondo Gentile sottilmente riproponeva in altri termini la «pretta concezione scolastica medievale della filosofia come preambolo della fede»,⁹⁵ potesse realmente esistere concettualmente all'interno di quell'idealismo che ci si dichiarava di professare. Per offrirne una risposta si doveva semplicemente risolvere un «discreto dilemma».⁹⁶

Innanzitutto era ben certo che anche «il più rigoroso razionalista», ammettesse un «dono della grazia» simile a quello rivendicato dal credente. «Un Primo» insomma che fosse «principio» e «non prodotto della stessa elaborazione razionale».⁹⁷ La differenza sostanziale tuttavia era il modo d'intenderlo. Per il razionalista questo primo non era un «mistero», qualcosa di esterno a sé, bensì la ragione medesima, ovvero - così Gentile - «noi stessi, nel nostro libero produrci e nel nostro essere eterno».⁹⁸

Partendo da questo elemento, i “corni” del problema erano due:

o il Primo è la stessa ragione, con la sua logica, e la vera religione è la stessa filosofia, ossia la ragione nella sua autoctisi eterna; o il Primo è altro dalla ragione; e questa eterogeneità non si può provare se non per opera della ragione; ossia questo Primo non può essere prodotto se non dalla ragione stessa; e il vero Primo, da capo, è la ragione. Di guisa che una volta entrati nella ragione, ogni via d'uscita c'è fatalmente preclusa. Né è possibile quindi filosofare in qualunque modo intorno alla religione, senza assorbirla nella filosofia.⁹⁹

L'argomentazione gentiliana, del tutto simile tra l'altro a quella fatta da Prezzolini a Papini l'anno precedente, era “circolare” e tendente a dimostrare come inevitabilmente dal dominio razionale a rigore non si

⁹⁴ Ibidem, p. 224.

⁹⁵ Ivi.

⁹⁶ Ibidem, p. 225.

⁹⁷ Ibidem, p. 224.

⁹⁸ Ibidem, p. 225.

⁹⁹ Ivi.

potesse mai uscire. Anche quando si trattasse di religione.

Ammettendo infatti per ipotesi l'esistenza di una realtà superiore ed indipendente dal campo della ragione che non fosse quindi affatto coincidente con quest'ultima, essa doveva essere pur pensata. Per far ciò era pertanto indispensabile ritornare a quella ragione che anche per un momento si era creduto d'allontanare, per il solo fatto d'aver affermato la trascendenza religiosa. La conseguenza ultima quindi non era certo la negazione della religione, bensì il riconoscimento del primato logico della filosofia, inteso come discorso scientifico-razionale, senza il quale a rigor logico nessuna affermazione, anche quella teologica, era possibile.

Era questo pertanto il “corretto” intendimento idealista secondo Gentile nei confronti della religione. Non brandirne un'autonomia, possibile in verità solo mediante l'uso della ragione, ma riconoscere come essa appartenesse, nelle sue forme concettuali, alla filosofia. Insomma, come egli stesso nella prolusione napoletana del 1903 aveva affermato: professare l'idealismo significava che

Al di sopra della scienza non c'è autorità giudicante; e quando essa stessa incorona la fede e quindi la teologia, rassomiglia un padre che nella tenerezza pel suo piccolo figlio, dimentico talvolta della sua *onestade*, gli s'inginocchia avanti bamboleggiando e profferendoglisi pronto a ogni cenno. Ma il figlio di Temistócle non ha se non il potere, che i genitori gli han dato.¹⁰⁰

2.2 Il saggio *Le forme assolute dello spirito* (1909)

Solo due mesi dopo la pubblicazione in *La Cultura* di questa replica prese l'avvio, come si è già diffusamente visto nel capitolo I del presente lavoro, la composizione del volume *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* presso la casa editrice Laterza.

La selezione, rilettura ed organizzazione dei saggi da ripubblicare nell'opera contribuirono, probabilmente, ad un maggiore approfondimento teorico della questione preliminarmente affrontata nel saggio *Il regno dello spirito* e ne stimolarono anche una più precisa sistematizzazione concettuale. Frutto concreto di questo lavoro fu il saggio dal titolo *Le forme assolute dello spirito* che Gentile volle aggiungere a

¹⁰⁰ ID., *La rinascita dell'idealismo*, p. 14.

completamento della sua opera.¹⁰¹

Sulla genesi di questo, fin a quel momento, inedito contributo si posseggono oggi pochi elementi, e quelli disponibili permettono di affermare con certezza che non solo il confronto con Piero Martinetti fu il bacino di coltura entro il quale s'avvio la sua elaborazione e redazione. Lo scavo archivistico delle carte personali del filosofo non ha portato fin'ora alla luce eventuali bozze o appunti, probabilmente in verità inesistenti. Sul fronte della corrispondenza con Benedetto Croce le informazioni rintracciabili sono invece minime, utili però a segnalare un elemento significativo.

Dal trasferimento di Gentile a Palermo, avvenuto lo ricordiamo nel 1906, i due *filosofi amici* erano soliti scambiarsi reciproche visite. Era soprattutto Croce a recarsi annualmente nel capoluogo siciliano ospite della famiglia Gentile. Una di queste consuete visite avvenne proprio nella seconda metà del giugno 1909.

La pubblicazione del volume crociano *Logica come scienza del puro concetto*, avvenuta pochi mesi prima, fece sì che l'incontro fosse anche occasione di discussione e, soprattutto, di chiarimento filosofico, in quel momento sentita da entrambi come necessaria, poiché la differente sensibilità culturale che li caratterizzava stava facendosi, per così dire, sempre più ingombrante. Di essa, è ben noto, la loro amicizia e collaborazione non era stata sin dall'inizio certo immune. Ma se negli anni precedenti essa era stata accantonata per ragioni d'opportunità culturale,¹⁰² oppure mantenuta volutamente viva come fruttuoso terreno del loro stesso sodalizio, ora pian piano assumeva i toni di quella che, da qui a meno di un decennio, diverrà una vera e propria contrapposizione di fronti opposti.¹⁰³

Appena rientrato a Napoli dopo il soggiorno palermitano Croce inviò a Gentile, il 1 luglio 1909, le seguenti righe:

¹⁰¹ G. GENTILE, *Il modernismo*, pp. 229-248.

¹⁰² J. JACOBELLI, *Croce e Gentile: dal sodalizio al dramma*, p. 87

¹⁰³ Per una ricostruzione dei disaccordi tra i due intellettuali cfr. *ibidem*, pp. 21-29, 61-69; M. BISCIONE, *Il tema della storia nella corrispondenza di Croce e di Gentile 1896-1899*.

Il viaggio fu ottimo, e io andai ripensando alla nostra conversazione filosofica della mattina. Ti confesso che mi sono riconfermato nella convinzione che ho esposta nel mio libro, quantunque le cose che mi dicesti darebbero luogo a nuovo chiarimento. Aspetto di leggere lo scritto nuovo, aggiunto ai saggi del vol. sul *Modernismo*; e allora probabilmente ti scriverò una lunga lettera.¹⁰⁴

La risposta del filosofo siciliano arrivò, in stretto giro di posta, due giorni dopo:

Appena avrò le seconde bozze del saggio aggiunto agli scritti sul modernismo e questioni affini, te lo manderò. È uno schema, in cui ho voluto fissare le mie idee *fixe*, sulle quali voglio pensare per conto mio e desidero che tu continui a pensare.- Ma ancora il Laterza non me ne manda né anche le prime bozze.¹⁰⁵

Ricevutetele finalmente, le tanto attese bozze, Croce il 13 dello stesso mese ritornò a scrivere a Gentile. Gli riferì di aver trovato lo scritto non solo «robusto ed eloquente», ma anche pienamente in linea con lo «svolgimento delle idee» esposte già «a voce».¹⁰⁶ Inoltre, annunciò di voler rimandare a dopo la pubblicazione dell'intero volume considerazioni personali. Preliminarmente tuttavia egli aggiunse nelle righe conclusive della missiva le seguenti parole: «Ho visto con piacere che in alcune cose ci siamo ancora avvicinati. Spero che potremo intenderci anche sul resto, poiché ciò che tu vuoi garantire (l'unità dello spirito), voglio garantirlo anch'io, e credo di riuscirvi con mezzi in parte diversi dai tuoi».¹⁰⁷

Gentile in risposta, ben accettando di rimandare la discussione all'apparizione della nuova opera e ringraziando l'amico di aver gettato un'occhiata [...] a quel mio scrittarello», rammentò brevemente, ancora una volta, la funzione di quest'ultimo. In esso egli aveva infatti solo gettato «[...] per mio stesso uso, le idee che sento il bisogno di approfondire per vedere se mi riuscisse di venire a capo delle mie

¹⁰⁴ CG, p. 357.

¹⁰⁵ GC, III, p. 382.

¹⁰⁶ CG, p. 358.

¹⁰⁷ Ivi.

difficoltà». ¹⁰⁸

Fu durante l'incontro privato a Palermo quindi che maturò prevalentemente la decisione di elaborare il saggio *Le forme assolute dello spirito*, il cui fine precipuo era quello di offrire anche un contributo alla discussione filosofica in corso con Benedetto Croce. Già solo dedicando uno sguardo al testo del contributo è facile infatti rendersi conto come la *crisi modernista* non era più il tema principale, bensì solo lo sfondo concettuale sul quale chiarire dal punto di vista teorico la struttura del pensiero e del rapporto di quest'ultimo con le altre *forme del pensiero*.

Richiamandosi a piene mani alla triade hegeliana, Gentile indicò nel suo inedito arte, religione e filosofia come «le forme assolute del pensiero», ovvero «i momenti essenziali dello spirito». ¹⁰⁹ Essi rispettivamente fissavano di quest'ultimo la «posizione del soggetto, posizione dell'oggetto, e posizione della sintesi». ¹¹⁰

Questi tre momenti, essendo «trascendentali», non si potevano isolare l'uno dall'altro in termini di apposizione, ma solo ritrovare tutti «insieme nell'unità immanente dello spirito», ¹¹¹ secondo la modalità, spiegò Gentile con un termine tratto dal campo biologico, utilizzato solo per «fissare meglio il concetto», della «intussuscezione». ¹¹² Come l'accrescimento del volume della membrana cellulare avveniva mediante la interposizione di nuove molecole a quelle preesistenti, così similmente solo nella filosofia erano presenti tutte le forme dello spirito, poiché in essa queste giungevano all'«attualità piena». ¹¹³

Prese singolarmente arte, religione e filosofia invece affermavano meramente momenti distinti del pensiero non ancora giunti alla piena coscienza della sintesi dialettica.

Nell'arte il pensiero raggiungeva innanzitutto solo «la coscienza del

¹⁰⁸ GC, III, p. 386.

¹⁰⁹ Ibidem, pp. 232.

¹¹⁰ Ivi.

¹¹¹ Ibidem, p. 233.

¹¹² Ibidem, p. 234.

¹¹³ Ibidem, p. 235.

soggetto». ¹¹⁴ Il poeta era infatti fisso nella sua individualità.

Il poeta, come tutti sanno, non ci dice che cosa è il mondo, ma che cosa è il suo mondo, o il mondo come egli lo vede; e poiché questo mondo, come si riverbera nella sua anima, è la sua anima, egli non ci rappresenta mai se non la sua anima. Egli non vede, dunque, altro che se stesso. E quando noi abbiamo definito poeta, non possiamo giudicare più questo mondo che egli ci rappresenta, per sé (rispetto al contenuto); ma lo giudichiamo solo in lui, per vedere se egli, quale che esso fosse, lo ha rappresentato perfettamente o no; se cioè ne ha avuto o non ne ha avuto l'intuizione o la coscienza (rispetto alla forma). ¹¹⁵

Pur apparentemente differenti dal momento artistico, anche le scienze astratte condividevano il momento soggettivo dell'arte. «La matematica è la coscienza che ha di se stesso il matematico dentro i triangoli e i quadrati, come» - spiegò Gentile, facendo riecheggiare l'*Orlando Furioso* dell'Ariosto - «messer Ludovico le donne, i cavalier, l'arme, gli amori. Non chiedete al matematico il perché de' i suoi dati; questi dati sono per lui un'esperienza immediata perfettamente analoga a quella della ispirazione artistica». ¹¹⁶

La religione era invece l'opposto. Essa era «coscienza dell'oggetto, come mero oggetto». ¹¹⁷

Il Dio del poeta è il suo Genio; il Dio del santo è appunto l'Ignoto. Da una parte: l'immediatezza della luce; dall'altra, l'immediatezza delle tenebre e del mistero; da una parte l'esaltazione del soggetto, dall'altra il suo prostenarsi e annullarsi. ¹¹⁸

La radice «del sentimento religioso» era pertanto l'alterità, lo smarrimento dell'autonomia del soggetto rispetto ad un Assoluto irraggiungibile. ¹¹⁹ Concettualmente in fin dei conti l'essenza della religione non era altro che mistica.

¹¹⁴ Ibidem, p. 236.

¹¹⁵ Ibidem, pp. 236-237.

¹¹⁶ Ibidem, p. 240.

¹¹⁷ Ivi.

¹¹⁸ Ibidem, p. 241.

¹¹⁹ Ibidem, p. 242.

La religione è essenzialmente misticismo, affermazione dell'Assoluto come estrinseco all'attività affermatrice; e quindi negazione di questa attività stessa. E come l'atto mistico è affermazione dell'Assoluto in quanto negazione dell'attività affermatrice, quell'affermazione può raggiungere il limite, come nel buddismo, con la negazione dello stesso assoluto, poiché la negazione dell'attività affermatrice, a rigore, importa appunto la negazione della stessa realtà affermata.¹²⁰

Nella filosofia finalmente si compiva l'unità tra i due precedenti momenti e veniva affermata la sintesi «dell'essere (oggetto) e del pensiero (soggetto)».¹²¹ Essa infatti sottraeva lo spirito «alla finitezza della coscienza artistica» ed al tempo stesso «alla eteronomia della coscienza religiosa»,¹²² permettendogli di raggiungere la piena coscienza di se stesso. Solo nella filosofia quindi «l'elemento religioso e l'elemento artistico [...] per ciò che hanno di unilaterale, astratto e falso» erano superate «nella coscienza sempre trionfante delle contraddizioni risolte».¹²³ Per filosofia infatti si doveva intendere, secondo Gentile, «lo spirito di viva verità», la «piena coscienza dell'essere».¹²⁴ Solo in essa lo spirito raggiungeva «la coscienza della propria natura», e fondeva in se stessa le forme assolute.¹²⁵

Non ci si deve affatto stupire se il sostanziale primato e centrismo filosofico di scuola hegeliana che trasparì con evidenza da queste, pur schematiche, parole, le quali, come si è visto, erano destinate comunque ad essere rivisitate, perché non considerate dallo loro stesso autore certo definitive per la risoluzione di un tema teoreticamente tanto complesso, furono sufficienti a generare, all'apparizione del volume *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, reazioni critiche. Due furono in particolare gli intellettuali che rivolsero non certo un generico, ma ben mirato giudizio di natura filosofica intorno al saggio. Il primo in ordine di tempo fu

¹²⁰ Ibidem, pp. 242-243.

¹²¹ Ibidem, p. 244.

¹²² Ivi

¹²³ Ibidem, pp. 247-248.

¹²⁴ Ibidem, p. 247.

¹²⁵ Ibidem, p. 248.

inaspettatamente proprio Benedetto Croce, il quale si era appunto riservato d'espone un suo diffuso commento a dopo la pubblicazione definitiva. Il secondo fu invece l'ormai ex-sacerdote ed ex-direttore della rivista *Studi Religiosi* Salvatore Minocchi, il quale mise a confronto la tesi gentiliana sul problema religioso con le altre in quegli anni presenti nel panorama culturale europeo.

2.3 Un inaspettato giudizio critico da parte di Benedetto Croce

Data la summenzionata genesi di *Le forme assolute dello spirito* ci si sarebbe certamente aspettati che Croce scegliesse come “luogo naturale” delle sue osservazioni il canale diretto della corrispondenza con Giovanni Gentile. In realtà chi esaminasse le non poche lettere che i due ininterrottamente si scambiarono anche in quel 1909, aspettandosi di trovare anche un solo commento sull'inedito appena pubblicato, resterebbe stupito dalla totale assenza di un qualsiasi cenno. Ci si deve infatti rivolgere ad un altro carteggio crociano di quel periodo per ritrovare, dettagliatamente spiegate, le vere e proprie critiche che ad avviso dell'intellettuale napoletano andavano avanzate allo “schema” gentiliano. Nello specifico trattasi della corrispondenza con Giovanni Castellano (1878-1951),¹²⁶ agiato possidente terriero originario di Pomarico (Matera) e dal 1908 entrato in contatto con Croce col desiderio di approfondire la filosofia di questi.

Le lettere alle quali Croce affidò un suo commento sono solo due ma, data la loro densità concettuale, risultano molto esaustive. Inoltre esse permettono di comprendere il perché Croce decise sul tema il più totale silenzio epistolare con Giovanni Gentile. Egli era intenzionato infatti, in linea di principio, a scrivere un articolo, col quale rendere pubblico per la prima volta il dissenso filosofico con l'amico e collaboratore che sentiva ormai profondo. Ma se questo era un progetto da realizzarsi non nell'immediato, allo stesso tempo si preoccupò anche di soffocare sul nascere la possibilità che fosse il suo corrispondente Castellano a farlo in sua vece, ricordando comunque il debito filosofico che lo legava a

¹²⁶ Per alcune essenziali informazioni biografiche cfr. BC, p. 2n.

Gentile.

Il 30 settembre 1909 Benedetto Croce si rivolse al Castellano in questi termini:

[...] nel volume del Gentile sul *modernismo* è aggiunto uno schema di filosofia dello spirito, diversa da quella sostenuta da me. Sarebbe bene che lo leggeste e vi pensaste sopra, perché dal contrasto vi potrà risultare più chiaro il tentativo da me fatto. Il Gentile si attiene alla dialettica hegeliana degli opposti, che io credo che meni diritto al logicismo, renda impossibile la comprensione dell'arte e quella della vita pratica. Il mio tentativo è di sostituire alla dialettica degli opposti quella dei *distinti*, e svolgere l'*opposizione* come una faccia della distinzione. Il problema è gravissimo; ma io ho qualche fiducia di essere nel vero.¹²⁷

Se queste parole lasciano già intendere apertamente quale fosse in baricentro del dissenso, ovvero una diversa considerazione della *filosofia dello spirito*, è soprattutto una successiva missiva del 17 ottobre a permettere di approfondire minutamente la questione. Così Croce:

Io non credo che lo spirito possa mai uscire da sé stesso. Ma per me lo spirito è la relazione di *tutte le forme estetiche, logiche e pratiche*. Il Gentile non ammette che una sola forma: quella logica o filosofica che si dica. Anche l'arte e la religione non sono per lui (e in ciò segue Hegel) vere forme distinte dello spirito, ma sono lo stesso spirito logico, colto in due sue apparizioni inadeguate, e quindi astratte e irreali. Così il dissenso tra me e il Gentile è piuttosto questo: che per G.[entile] tutto è logicità, la logicità è il solo reale, perché dalla logicità non si esce mai. Per me, invece, il solo reale è lo spirito, e noi non usciamo mai dalla logica perché non usciamo mai dallo spirito. Nel pensiero logico è presente anche il non pensiero logico, e quindi la fantasia e la praxis. Il Gentile ha, dunque, ragione nell'affermare che non si esca mai dalla logica; ma con ciò si deve ammettere che non si esca mai neppure dalle altre forme, che sono inscindibili dal pensiero logico; ed egli perciò non dimostra che solo la logicità sia reale, ma, come dicevo, che reale è solo lo spirito. La radice del dissenso è nella mia teoria della distinzione, di cui l'opposizione è un derivato o un aspetto. Pel Gentile invece (conforme in ciò all'hegelismo tradizionale) l'opposizione è la legge originaria dello spirito, e la distinzione è empirica. Si congiunge a ciò che il Gentile considera per sempre l'arte come una filosofia imperfetta, laddove io ho viva coscienza del carattere a filosofico dell'arte. Tanto egli è disposto a far dell'arte una affermazione logica che per lui anche le scienze naturali e matematiche rientrano nella forma estetica dello spirito! Credo che, se il Gentile riuscisse a discernere l'arte nel suo carattere peculiare; se si persuadesse che l'affermazione logica, per piccola che sia, uccide l'arte; tutto il dissenso sparirebbe, perché egli accetterebbe le altre mie teorie che si collegano a questa. Voi sapete che la mia riforma filosofica prende le mosse dalla riforma del concetto dell'arte.

127

Ibidem, p. 29.

Ed ancora aggiunte:

[...] Mi piace che lavoriate su questo punto del dissenso tra me e il Gentile, perché anch'io vado pensando e forse scriverò (ma non per ora) sul tema: *Razionalismo e irrazionalismo*. Vi prego però di non polemizzare col Gentile. Caso mai voleste scrivere in seguito sull'argomento, dovrete presentare la cosa nel modo più impersonale possibile, e in forma di osservazioni ispiratevi dallo scritto del Gentile. Il quale tratta la questione più grave di tutta la filosofia (quella in cui si annodano, per così dire, tutte le altre); e, se anche sbaglia, la tratta con la profondità e serietà che gli è consueta, e dà il modo a me stesso di approfondire più energicamente il mio pensiero.¹²⁸

In queste due lettere Benedetto Croce condensò insomma *apertis verbis* il frutto più maturo del suo pensiero filosofico elaborato fino a quel momento ed affidato a tre opere fondamentali, tacitamente sottintese alle sue parole: l'*Estetica* del 1902, il saggio critico *Ciò che vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* del 1906 ed in ultimo la summenzionata e più recente *Logica*.

In *Le forme assolute dello spirito* egli vide senza il minimo margine d'errore il facile vizio del *logicismo* che caratterizzava a suo avviso l'intero sistema hegeliano, ovvero la tendenza a «tradurre in termini logici tutte le attività umane, comprese quelle pratiche e d'ordine estetico».¹²⁹ La tesi, esposta da Gentile, che l'arte potesse essere sussunta al pensiero filosofico, del quale rappresentava appunto *solo* il momento soggettivo, cozzava con la sua propria teoria dell'arte quale «intuizione pura, vale a dire [...] attività conoscitiva che ha per oggetto l'individuale», nettamente distinta «dall'attività logica, la quale si sforza di afferrare l'universale».¹³⁰ La dialettica degli *opposti* e la conseguente ascesa triadica delle categorie all'Idea assoluta che Gentile dimostrava nel suo breve scritto apertamente di seguire, non erano per Croce altro che “ciò che era morto in Hegel”, da sostituirsi perciò con la nuova dialettica dei *distinti* che conduceva ad una altrettanto nuova concezione della vita dello spirito.

In una parola quindi Benedetto Croce difese di contro a Giovanni

¹²⁸ Ibidem, pp. 30-31.

¹²⁹ G. N. ORSINI GIORDANO, *L'estetica e la critica di Benedetto Croce*, p. 21.

¹³⁰ Ibidem, p. 20.

Gentile ed alla tendenza di panlogismo avvertita nello scritto di questi, quella che in *Contributo alla critica di me stesso* definirà il «concetto dominante» del suo impegno intellettuale, cioè che «l'arte non è lavoro di riflessione e di logica, né prodotto di artificio, ma è spontanea e pura forma fantastica».¹³¹

2.4 Un “cortese incrocio di armi” con Salvatore Minocchi

Se l'intento crociano di rendere pubbliche le critiche al pensiero di Giovanni Gentile alla fine, almeno per il momento,¹³² non si concretizzò, da un'accurata analisi delle diverse corrispondenze “minori” che arricchiscono l'archivio privato del filosofo siciliano emerge che solo un anno più tardi a farsi carico di un tale compito fu Salvatore Minocchi. Naturalmente da una prospettiva concettuale *in toto* differente da quella di Benedetto Croce.

Nel capitolo I si è già accennato al contatto epistolare di Gentile con il fondatore e direttore della rivista *Studi Religiosi*, presentandolo tra le esemplari manifestazioni dell'interesse che il più illuminato cattolicesimo italiano dei primi anni del XX secolo (sostanzialmente quello condannato col termine *modernismo*), rivolse tanto alla *La Critica* quanto alle iniziative culturali del binomio Croce/Gentile. Tra le lettere di questo non molto ampio carteggio, consta infatti di soli undici documenti, si conserva un'interessante missiva che Minocchi inviò a Gentile in data 15 febbraio 1911.

A pochi anni dalla volontaria chiusura della sua rivista (dicembre 1907) e dalla deposizione della veste talare (ottobre 1908),¹³³ accompagnata anche da una pubblica presa di distanza

¹³¹ B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, p. 46.

¹³² Cfr. G. SASSO, *In margine alla discussione tra «filosofi amici»*; G. TURI, *Giovanni Gentile*, pp. 224-232.

¹³³ Minocchi prese commiato dai suoi lettori con il lungo articolo *Dopo sette anni*, SR, VII (1907), pp. 710-745. Sulla vicenda che lo portò ad abbandonare il sacerdozio, cfr. F. MALGERI, *Salvatore Minocchi*, DBI, vol. LXXIV (2010), p. 684.

dall'esperienza *modernista*,¹³⁴ l'ex prete aretino con la sua lettera non solo invitò Giovanni Gentile a partecipare al dibattito da lui aperto sul periodico *La Cultura Contemporanea* circa concrete proposte di miglioramento dell'insegnamento delle materie religiose nelle università italiane,¹³⁵ ma in conclusione aggiunse le seguenti parole:

Mi sono preso la libertà di aggiungervi un mio articoletto estratto dalla *Riforma Laica*, dove ho fatto delle rispettose osservazioni al Suo bellissimo volume sul Modernismo. Ella è così nobile polemista, che fa piacere anche di incrociare le armi cortesi con Lei! E allora si loda più volentieri ciò che da ha essere lodato. Mi creda con sincera ammirazione.¹³⁶

Per comprendere nel dettaglio in quali termini l'ex-sacerdote Minocchi volle polemicamente dialogare con Giovanni Gentile e la sua opera sul *modernismo*, è necessario comprendere innanzitutto quale fu precisamente l'articolo che egli inviò in estratto.

Mediante un attento spoglio del summenzionato periodico *La riforma laica. Rivista critica di questioni odierne*, pubblicato a Roma tra il 1910 e il 1913, è stato possibile non solo individuare l'articolo, ma anche constatare che esso in verità riguardò principalmente non Giovanni Gentile ed il volume *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*. L'articolo intitolato *Per una filosofia della vita*,¹³⁷ apparso nel fascicolo del novembre 1910, fu bensì una discussione dell'opera *Dalla critica al nuovo idealismo* di Alessandro Chiappelli, nel quale solo alla fine, nell'esposizione

¹³⁴ S. MINOCCHI, *L'equivoco modernista*, «La Voce», 25 marzo 1909, pp. 58-59. A replicare pubblicamente a questo articolo fu George Tyrrell tra le pagine de *Il Rinascimento*, cfr. *In difesa dei modernisti*, RO, III (1909), pp. 169-179. Il sacerdote Umberto Fracassini invece commentò duramente tale articolo in una lettera del 30 marzo 1909 a Paul Sabatier con queste parole: «Mi ha fatto insieme davvero pena e piacere. Pena, perché in quell'articolo il Minocchi volta definitivamente le spalle non solo al modernismo, ma anche al cristianesimo; e ciò mi dispiace non solo per lui ma anche per noi, pensando ai vantaggi che egli avrebbe potuto arrecare alla nostra causa col suo ingegno e cultura. D'altra parte mi ha fatto piacere il vedere a quali miseri argomenti è dovuto ricorrere per giustificare "il gran rifiuto", e anche il vedere che finalmente bene o male si è deciso, mentre la sua presenza in mezzo a noi col suo continuo altalenare era causa di equivoci e dispiaceri: al suo articolo sull'*equivoco modernista* se ne potrebbe opporre un altro sull'*equivoco minocchiano*». (G. PELLEGRINI, *L'amaro dramma di Fracassini*, FD, XXI-XXII (1991-1992), pp. 85-86).

¹³⁵ Cfr. S. MINOCCHI, *L'insegnamento religioso nelle università italiane*, LCC, III (1911), pp. 18-38; ID., *L'insegnamento religioso nelle Scuole italiane*, ibidem, IV (1912), pp. 217-246.

¹³⁶ A. APRILE, *Le lettere inedite tra Salvatore Minocchi e Giovanni Gentile*, pp. 167-168.

¹³⁷ Cfr. RL, I (1910), pp. 225-231. Questo articolo non è inserito nell'elenco degli scritti editi di Minocchi, cfr. A. AGNOLETTI, *Salvatore Minocchi*, pp. 307-313.

di considerazioni filosofiche più generali, si rivolse l'attenzione anche al volume gentiliano, e precisamente allo scritto *Le forme assolute dello spirito*, come espressione di uno degli indirizzi concettuali col quale si riteneva doveroso confrontarsi.

Di Chiappelli Salvatore Minocchi ne celebrò innanzitutto l'importante ruolo ricoperto nella cultura italiana già a cavallo tra il XIX e XX secolo. Egli apparteneva infatti a «quei nobili spiriti, che da decine d'anni ci precorsero a rivendicare contro il positivismo i diritti del pensiero, nel terreno metafisico e religioso, nella vita e nell'arte».¹³⁸ Compiuta espressione del suo *rinnovatore* indirizzo erano state già due opere sulla storia del cristianesimo del 1887 e 1902, rispettivamente *Studi d'antica letteratura cristiana* e *Nuove pagine sul cristianesimo antico*, pubblicate cioè «quando il movimento scientifico-religioso modernista aveva ancora da nascere o puerilmente balbettava».¹³⁹

In sintonia con il ruolo che Chiappelli si era oramai ritagliato, di «osservatore attento ed esperto» della «rinascita dello spiritualismo metafisico e religioso», Minocchi presentò anche il nuovo volume, «intonato all'idea fondamentale di considerare nell'odierno movimento di idee la ragion d'essere dell'umanità nell'atto di porre i principi della vita futura».¹⁴⁰ Con esso l'autore gettava infatti le basi di un nuovo pensiero filosofico capace di superare tanto le secche del sistema positivista quanto quelle del pensiero antico. Il tutto grazie alla «metafisica nuova», alla quale miravano «le tendenze più vive del pensiero moderno», in funzione non di un semplice abbandono, bensì di una cooperazione tra «le scienze positive naturali e morali» e la «vita religiosa».¹⁴¹

Guadagno maggiore di questa nuova *filosofia della vita*, come la denominava Chiappelli, era un preciso intendimento dello spirito. Esso non era più «un semplice aspetto della materiale natura», ma «la ragione

¹³⁸ RL, I (1910), p. 225.

¹³⁹ Ibidem, p. 226.

¹⁴⁰ Ivi.

¹⁴¹ Ibidem, p. 227.

d'essere fondamentale». ¹⁴² «Ambedue, lo spirito e la natura nella loro evoluzione storica» - così Minocchi, spiegando la posizione chiappelliana - «si presentano come diramazione del tronco comune della vita, per cui noi possiamo passare dalla natura allo spirito e dallo spirito possiamo risalire, o meglio ridiscendere, alla natura». ¹⁴³

Grazie a questa concezione, nella quale non solo si tendeva pertanto a conciliare «in una veduta più comprensiva e più alta il naturalismo e l'umanismo», ma si rivendicava anche «il valore autonomo e assoluto dello spirito, fondamento dell'essere», religione e arte erano «conservate» nella loro autonomia, nella loro «iniziale irreducibilità in termini di pura ragione». Diversamente, aggiunse Minocchi, rimandando in nota proprio al saggio gentiliano, *Le forme assolute dello spirito*, da quanto affermato dai «razionalisti», per i quali «queste forme dello spirito son nate a risolversi in filosofia». ¹⁴⁴

Al pensiero di Chiappelli Minocchi, pur nel suo generale apprezzamento, tuttavia non fece mancare anche qualche critica. In esso infatti a suo modo di vedere era riscontrabile un «difetto irrimediabile». ¹⁴⁵ Esso nasceva proprio nel tentativo di ricercare un'unità superiore tra *vitalismo* e *razionalismo*. Secondo Minocchi queste «due concezioni fondamentali» non potevano affatto coesistere tra loro, ma solo tenute separate nella loro effettiva realtà di alternative del pensiero tra loro contrapposte. Esse erano da presentarsi significativamente in questi precisi termini:

O si identifica il principio ontologico con la ragione, considerata come contenente in se medesima tutte le altre forme ed espressioni della coscienza e della vita; o si riconosce, invece, la ragione come parte soltanto ed espressione non integrale di un principio attivo e vitale, che supera e trascende la ragione in esso immanente. O razionalismo assoluto, o filosofia dell'azione; o si sta con Benedetto Croce e col Gentile, o col Blondel, con Laberthonnière, con Bergson, per citare all'improvviso qualche nome. Il tentativo del Chiappelli di conciliare l'opposizione fondamentale dell'uno e dell'altro sistema in una specie

¹⁴² Ibidem, p. 228.

¹⁴³ Ivi.

¹⁴⁴ Ivi.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 229.

di unità superiore, ci sembra che non abbia in verun modo raggiunto lo scopo.¹⁴⁶

Sulla base di queste parole è chiaro quindi in quali precisi termini Salvatore Minocchi nel suo articolo volle “incrociare cortesemente le armi” con Giovanni Gentile. La lettura del *modernismo* offerta da filosofo siciliano nel suo volume non fu neppure sfiorata, perché forse tacitamente accettata. Quello sul quale Minocchi volle discutere fu invece un tema genuinamente concettuale.

Davanti al necessario *aut aut* tra filosofia razionalista e filosofia della vita, l'intellettuale di Castelvetrano (assieme a Croce!) veniva da Minocchi presentato come il più chiaro rappresentate del primo indirizzo. A contrapporsi ad esso egli individuava invece Lucien Laberthonnière e Maurice Blondel. Essi erano i volti dei «principi supremi della filosofia dell'azione» che l'ex sacerdote stesso dichiarava non solo di accettare «interamente»,¹⁴⁷ ma riproponeva anche, a suo modo, per evidenziarne la plausibilità rispetto agli argomenti del razionalismo.

L'argomento razionalista di un'identità assoluta tra principio logico e principio ontologico, per spiegare che «l'uomo non può uscire dai limiti della sua ragione e trascendere l'immanenza», era secondo Minocchi né più né meno che un «sofisma».¹⁴⁸ Pur essendo vero che l'uomo, a motivo dell'unità dello spirito, tendesse sempre «a illuminare, con la luce del pensiero, la sua propria vita irrazionale o soprarazionale», era da rifuggire però l'eccessiva *razionalizzazione* del pensiero. Per far questo era necessario scoprire la fonte originale stessa di quest'ultimo.

Non era infatti il pensiero logico ad avere il primato su tutte le altre forme, ma esso stesso era espressione di qualcosa di più ampio e profondo. Rinviano nuovamente in nota all'opera gentiliana Minocchi espose in conclusione la sua chiara tesi, contrapponentesi alla prospettiva de *Le forme assolute dello spirito*:

¹⁴⁶ Ibidem, pp. 230-231.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 230.

¹⁴⁸ Ivi.

[...] la verità sta invece in questo, che irrazionale e razionale, attivo nello spirito umano, tutto proviene dal flusso originario della vita e in esso tutto si rivolge. La vita è appunto quel primo, quel dato ontologico, che gli stessi razionalisti sono costretti ad ammettere che preceda logicamente il dato logico. Arte, filosofia e religione sono tre forme assolute dello spirito non solo, ma irreducibili fra loro, e si risolvono tutte propriamente nella vita morale.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Ivi.

CONCLUSIONI

Al termine dei capitoli che si sono avvicinati è necessario fare un lungo passo indietro e ritornare a quelle domande poste nell'*Introduzione*, le quali tacitamente hanno rappresentato il volano del presente lavoro. Ad esse ora si vorrà dare una sintetica risposta.

A. LE FONTI

Nell'arco dei lunghi sei anni che precedettero la pubblicazione del volume *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* Giovanni Gentile ebbe indubitabilmente la possibilità di accedere alla opere e/o scritti dei protagonisti della *crisi modernista*. Giovanni Semeria, Lucien Laberthonnière, Alfred Loisy, Maurice Blondel, Ernesto Buonaiuti, George Tyrrell, Salvatore Minocchi ed il gruppo laico de *Il Rinascimento* rappresentarono i volti più noti e riconoscibili delle tensioni e tendenze “nuove” agitatesi nel seno del cattolicesimo romano in quegli *anni terribili*. Giovanni Gentile non fu pertanto del fenomeno *modernista* lettore frettoloso e superficiale, ma attento, paziente e scrupoloso.

L'unica evidente *falla* nella sua trattazione si ebbe però col pensiero di Maurice Blondel. Se egli lesse il saggio *Histoire et Dogme*, perché interessato alle critiche quivi rivolte a Loisy, veramente minima ed alquanto riduttiva fu la conoscenza delle opere maggiori del filosofo francese. Per la sua trattazione Gentile si accontentò d'un solo breve articolo, apparentemente senza l'esigenza di ulteriori approfondimenti che includessero la centrale *Lettre* o tanto meno *L'Action*, della quale tuttavia in quegli anni v'era precarietà di esemplari. Ciò nonostante egli rivolse sempre le lodi maggiori a Blondel, considerato l'unico *modernista* ancora genuinamente cattolico e credente.

B. IL CRITERIO DI SELEZIONE

A svolgere una funzione di catalizzatore e bacino di coltura degli interessi per il cosiddetto *modernismo* fu *La Critica* ed il ruolo che essa giocò nell'ambito culturale italiano ed europeo. Fu la rivista ha rappresentare infatti il canale, diretto come ad esempio nel caso di Lucien Laberthonnière, ed indiretto, come nel caso di Giovanni Semeria, tramite il quale Gentile ebbe accesso non solo ad alcune importanti opere, ma anche a contatti diretti con altri attori della *crisi modernista*, come gli italiani Salvatore Minocchi ed Ernesto Buonaiuti.

Il desiderio inoltre di presentare all'indomani della *Pascendi dominici gregis* ai lettori della rivista napoletana i temi e le correnti del fenomeno *modernista* fu senz'altro il motivo che condusse Giovanni Gentile ad un minuto approfondimento di alcune precise tematiche, quali ad esempio la centralissima problematica storico-teologica apertasi col pensiero di Alfred Loisy.

Insomma, come si è accennato già nel capitolo I, scindere la genesi de *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* da *La Critica* sarebbe come privare un edificio delle sue fondamenta, non solo perché nel periodico i saggi preliminarmente videro la luce, ma anche perché senza di esso probabilmente non ci sarebbe stato un approfondimento testuale così ampio.

C. IL PROBLEMA MODERNISTA: TERTIUM NON DATUR

Se si sfogliano le pagine de *Il concetto della storia della filosofia*, ovvero la prolusione d'apertura all'insegnamento palermitano che Giovanni Gentile lesse il 10 gennaio 1907, si può incontrare un passo molto significativo:

La verità, in una parola [...] è in sé quella che è; e in sé è tutta quella che è: κόσμος τέλειος; un mondo in sé perfetto. L'errore è dell'uomo immemore: la verità è pura, tutta verità, tutta luce. Noi le stiamo di contro; la vediamo e non la vediamo; ne siamo illuminati o restiamo nelle tenebre: e nel secondo caso peggio per noi. Ciò non tocca la verità, di sé beata. Questo è l'oggettivismo antico, che culmina in Platone e resta, ripeto, consacrato nella logica di Aristotele per millennii: resta, o meglio è stato sempre nella coscienza del genere umano, il quale sente il bisogno di porre la verità, e quindi la vera giustizia, la vera libertà, tutto ciò per cui combatte e per cui vive, al di sopra, al di là degli errori e delle malvagità umane. Quest'oggettivismo è infatti

momento di verità. Ma, come ogni momento, è destinato a essere superato.

L'età moderna è appunto la conquista lenta, graduale del soggettivismo; la lenta graduale immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo: è la fondazione, celebrata nei secoli, del *regnum hominis*, l'instaurazione dell'umanismo vero. Religiosamente, l'opposizione platonica della verità alla mente, la separazione assoluta del divino dall'umano è negata la prima volta dal cristianesimo, nella travagliosa elaborazione del dogma dell'uomo-Dio. Ma, filosoficamente, la teologia cristiana rimane impigliata nella rete del platonismo e aristotelismo; e quando la filosofia moderna proseguì l'opera, che essa aveva iniziata, di intrinsecare il divino coll'umano le si volse contro nemica; e fissa ormai nella tradizione de' suoi istituti, s'è poi straniata per sempre, irrimediabilmente, dal pensiero moderno.¹

Seguendo la precisa concezione della storia della filosofia contenuta in queste parole è possibile comprendere il giudizio generale che il filosofo diede del fenomeno *modernista*, il quale fu positivo e negativo allo stesso tempo.

Nel lineare ed inarrestabile progresso dall'antichità alla modernità, racchiuso concettualmente dall'oggettivismo e soggettivismo, trascendenza ed immanenza, il cosiddetto *modernismo* rappresentava il più maturo tentativo di colmare quel vuoto da secoli apertosi tra il cattolicesimo, ormai chiuso in una antichità concettuale ben rappresentata dal movimento neo-scolastico, ed il pensiero moderno. Se in questa funzione di ponte concettuale, generantesi autonomamente nel seno stesso del cattolicesimo, tra il passato ed il presente del pensiero si schiudeva ciò che più lodevole c'era nel *modernismo*, essa costituiva contemporaneamente il più intimo errore di quest'ultimo.

Il cattolicesimo era da un lato a giudizio di Gentile fisso nella sua estrinsecità dogmatica e gerarchica, il pensiero moderno dall'altro l'abbandono totale di essa a favore di quell'interiorità della verità al soggetto umano. Tra questi due poli opposti del pensiero ci poteva essere scontro, come i secoli passati della storia del pensiero dimostravano, ma non affatto quella sintonia che i *modernisti* pensavano di realizzare. Insomma quest'ultimi se non furono *ritardatari*, almeno non compresero secondo Giovanni Gentile che una *via terza* era storicamente e concettualmente impossibile.

La visione dualistica ed oppositiva della storia della filosofia che fece

¹ G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, p. 114.

da sfondo a questo giudizio gentiliano non si coglierebbe pienamente tuttavia se non si comprendesse lo schema logico di tradizione hegeliana celantesi al suo interno e che il filosofo non casualmente proprio a conclusione del suo volume volle aggiungere, quasi a mostrare ai suoi lettori il piano più teorico cui una lettura degli eventi contemporanei a suo avviso dovevano giungere. Alle spalle dei singoli attori “fenomenici” vuoi *modernisti* vuoi *antimodernisti* i veri attori “logici” della *crisi modernista* erano la religione e la filosofia giocanti ormai la loro battaglia finale.

D. LE REAZIONI

L'autorevolezza che Giovanni Gentile iniziò ad acquistare nell'ambito culturale italiano in quei primi anni del XX secolo fu per il mondo cattolico integralista senza dubbio il sigillo della veridicità del giudizio da lui espresso nei confronti del fenomeno *modernista*. Qualunque furono le ragioni che portarono il filosofo a compiere determinate esternazioni, alla stampa cattolica, impegnata nella lotta *antimodernista*, bastò semplicemente prenderne atto, sottacendo o passando in secondo piano l'indirizzo hegeliano da lui portato avanti.

In campo *modernista* invece fu ben chiaro, come le reazioni di Ernesto Buonaiuti e quella di Umberto Fracassini dimostrarono, che tutta la lettura degli eventi era in Gentile fondamentale intorbidita dalla visuale estremamente filosofica cui egli sottoponeva ogni evento storico-culturale. Tuttavia un elemento è degno di nota: nessuno dei *modernisti* accusò mai il pensatore di Castelvetro di farsi portavoce o esecutore filosofico della condanna del Magistero, bensì fu considerato solo un interlocutore della *crisi modernista*.

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

ARCHIVI E BIBLIOTECHE

ACDF Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano

CL *Censura Librorum*

AG Archivio della Fondazione Giovanni Gentile, Roma

FG *Fondo Gentile*¹

AS Archivio di Stato, Bari

FL *Fondo Laterza*

AA *Archivio autori*

RC *Registri copialettere*

BN Bibliothèque nationale de France, Paris

FL *Fonds Laberthonnière*

DIZIONARI ED ENCICLOPEDI

ASS Acta Sanctae Sedis,

BBKL Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon

DBI Dizionario Biografico degli Italiani

DEC Dictionnaire de Théologie Catholique

DET Dizionario Enciclopedico Treccani

DFC Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. 9. - Le sciences religieuses. Le XIX^e siècle 1800-1914, Paris, Beauchesne 1996

CEBP The Continuum Encyclopedia of British Philosophy

EC Enciclopedia Cattolica

TRE Theologische Realenzyklopädie

¹ Una buona parte del Fondo è liberamente consultabile al sito internet: www.archivionline.senato.it

RIVISTE E QUOTIDIANI

APC	Annales de philosophie chrétienne
AV	Avanti!
BAZ	Beilage zur Allgemeinen Zeitung
BY	Bilychnis
BS	Barnabiti Studi
CC	La Cultura Contemporanea
C	La Critica
CC	La Civiltà Cattolica
CS	Cultura sociale
CCS	Critica sociale
CDS	Corriere della Sera
ET	Études blondéliennes
FD	Fonti e Documenti. Centro studi per la storia del modernismo
FZ	Frankfurter Zeitung
GI	Il Giornale d'Italia
KS	Kant-Studien
L'EC	L'enseignement chrétien
LO	Il Leonardo
LT	La Tribuna
NV	Nova et Vetera
RC	Rivista di Cultura
RCF	Revue du Clergé français
RDC	Il Resto del Carlino
RL	La Riforma Laica
RN	Rassegna Nazionale
RO	Il Rinascimento
RP	Revue Philosophique de la France et de l'étranger
RSCT	Rivista storico-critica delle scienze teologiche
RSSDA	Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliari
RT	Revue Thomiste
SC	La science catholique

- SR Studi Religiosi
 T Il Tempo
 THLZ Theologische Literaturzeitung
 ZPPK Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik

CARTEGGI

- BA G. BOINE, *Carteggio, III/ Giovanni Boine-Amici del «Rinnovamento»*, Tomo I (1905-1910), M. Marchione e S. Eugene Scalia, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1977
- BB M. BLONDEL – H. BREMOND, *Correspondance. 1. Les commencements d'une amitié (1897-1904)*, Etablie, près. et annotée par A. Blanchet, Paris, Aubier-Montaigne 1970
- BC B. CROCE, *Lettere a Giovanni Castellano (1908-1949)*, P. Fontana (a cura di), Istituto italiano per gli Studi Storici, Napoli 1985
- BL M. BLONDEL - L. LABERTHONNIÈRE, *Correspondance philosophique*, éd. Par C. Tresmontant, Paris, Seuil 1961²
- BV M. BLONDEL – A. VALENSIN, *Correspondance, I (1899-1912); II (1912-1947)*, 1965, texte annoté par H. De Lubach, Paris, Aubier-Montaigne 1957-1965
- BW M. BLONDEL – J. WEHRLÉ, *Correspondance*, commentaires et notes par H. De Lubach, voll. 2, Paris, Aubier-Montaigne 1969
- CCA B. CROCE, *Epistolario II. Lettere ad Alessandro Casati (1907-1951)*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici 1969
- CG B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, A. Croce (a cura di), Milano Mondadori 1981
- CL B. CROCE - G. LATERZA, *Carteggio 1901-1910*, vol. I, A. Pompilio (a cura di) Roma-Bari, Laterza 2004
- CaP A. CASATI - G. PREZZOLINI, *Carteggio, 1907-1944*, 2 voll., D. Continati (a cura di), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1990
- CP B. CROCE – G. PREZZOLINI, *Carteggio, I (1904-1910)*, E. Giammattei (a cura di) Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1990

² È utile segnalare che la presente corrispondenza non riporta nessuna lettera dell'oratoriano relativa il periodo immediatamente successivo la diffusione dei documenti dottrinali nell'estate 1907. Questa evidente lacuna è stata sufficientemente colmata dallo studioso Giacomo Losito con due ampi studi sul materiale inedito proveniente dall'Archive M. Blondel (Louvain). Cfr. ID., *Les «Annales de philosophie chrétienne» e l'enciclica Pascendi; Lucien Labertbonnière, le «Annales de philosophie chrétienne» e l'enciclica Pascendi.*

- CV B. CROCE – K. VOSSLER, *Carteggio 1899-1949*, E. C. Rëndina (a cura di), Bibliopolis, Napoli 1991
- GC I G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, S. Giannantoni (a cura di), vol. I, Firenze, Sansoni 1972 [1896-1900]
- II G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, S. Giannantoni (a cura di), vol. II, Firenze, Sansoni 1974 [1901-1906]
- III G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, S. Giannantoni (a cura di), vol. III, Firenze, Sansoni 1976 [1907-1909]
- GJ G. GENTILE - D. JAJA, *Carteggio*, M. Sandirocco (a cura di), voll. 2, Firenze, Sansoni 1969 [I. 1894-1899; II. 1900-1913]
- GM G. GENTILE - S. MATURI, *Carteggio (1899-1917)*, A. Schinaia (a cura di), Firenze, Le Lettere 1987
- GP G. GENTILE - G. PREZZOLINI, *Carteggio 1908-1940*, A. Tarquini (a cura di), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2006
- LSA *Laberthonnière et ses amis. L. Birot- H. Bremond – L. Canet- E. Le Roy*, Dossiers de correspondance (1905-1916), présentés par Marie-Thérèse Perrin, Paris, Beauchesne 1975
- PS G. PAPINI - A. SOFFICI, *Carteggio. I 1903-1908. Dal «Leonardo» a «La Voce»*, M. Richter (a cura di) Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1991
- PP I G. PAPINI - G. PREZZOLINI, *Carteggio. I 1900-1907. Dagli «Uomini liberi» alla fine del «Leonardo»*, S. Gentili, G. Manghetti (a cura di), Roma Edizioni di Storia e Letteratura 2003
- II G. PAPINI - G. PREZZOLINI, *Carteggio. II 1908-1915. Dalla nascita della «Voce» alla fine di «Lacerba»*, S. Gentili, G. Manghetti (a cura di), Roma Edizioni di Storia e Letteratura 2008

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Le carte e gli uomini. Storia della cultura e delle istituzioni (secoli XVIII-XX). Studi in onore di Nicola Raponi*, Milano, Vita e Pensiero 2004
- S. ACCAME, *Dal carteggio di Gaetano De Sanctis (1892-1919)*, «Rivista di storia della chiesa in Italia», XXVI (1972), pp. 19-78
- A. AGNOLETTI, *Salvatore Minocchi (1869-1943): vita e opera*, Brescia, Morcelliana 1964
- A. AGNOLETTI, N. GIRARDI, C. MARCORÀ, *Antonio Fogazzaro*, Milano, Franco Angeli 1984
- V. AGOSTI, *Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano*, Brescia, Paideia 1977
- G. AMENDOLA, *Carteggio 1897-1909*, E. D'Auria (a cura di), Roma- Bari, Laterza 1986
- L. AMBROSOLI, *La Federazione nazionale insegnanti scuola media dalle origini al 1925*, Firenze, La Nuova Italia 1967
- A. APRILE, *Il "vecchio Modernista" ed il "Gentilissimo Professore". Il rapporto di Ernesto Buonaiuti con Giovanni Gentile attraverso alcune lettere inedite*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 2015, pp. 149-182
- ID., *Le lettere inedite tra Salvatore Minocchi e Giovanni Gentile*, in: *Annali della Scuola Normale di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, 8/1I, 2016, pp. 161-178.
- C. ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872-1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus*, (Veröffentlichung der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, B. 86), Paderborn, Schöningh 1999
- ID., *Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche*, «Theologische Revue», XCIX (2003), pp. 91-104
- ID., *Absage an die Moderne? Pius X. Und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907)*, «Theologie und Philosophie», LXXX (1. 2005), pp. 201-224
- ID., *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg- Basel-Wien, Herder 2007
- ID., *Antimodernismo e magistero romano: la redazione della Pascendi*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», V, (II, 2008), pp. 345-363
- C. ARNOLD, *La Guerre Allemande et le Catholicisme (1915). Katholisch-theologische Kriegsarbeit und die Nachwirkungen der Modernismuskrise*, in D. Burkard, N. Priesching (Hrsg.), *Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure-Kulturen-Mentalitäten. Festschrift für Otto Weiß*, Regensburg, Pustet 2014, pp. 299-311
- C. ARNOLD, G. LOSITO, *La censure d'Alfred Loisy (1903). Le documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office*, (Fontes Sancti Officii Romani, n. 4), Roma Libreria Editrice Vaticana 2009

- ID., «*Lamentabili sane exitu*» 1907. *Les documents préparatoires du Saint Office*, (Fontes Archivi Sancti Officii Romani, n. 6), Roma, Libreria Editrice Vaticana 2011
- AUGUSTINUS, *Opera-Werke*, B. 68. *De vera religione-Die wahre Religion*, Lössl J. (Hrsg.), Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh 2007
- M. DE LA BEDOYÈRE, *The life of baron Friedrich von Hügel*, London, Dent 1951
- M. L. BARBERA VERACINI, *Gentile e Croce di fronte al modernismo*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, v. XIII, Firenze, Sansoni 1971, pp. 193-212
- S. BASSI, *Immagine del Rinascimento. Garin, Gentile, Papini*, (Raccolta di Studi e Testi, 284), Roma, Edizione di Storia e Letteratura 2013
- H. BERNARD-MAITRE, *Un épisode significatif du modernisme. «Histoire et dogme» d'après les papiers inédits d'Alfred Loisy (1897-1905)*, «Recherche de science religieuse», LVII (1969), pp. 49-74
- L. BEDESCHI, *L'antimodernismo in Italia. Accusatori, polemisti, fanatici*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo 2000
- P. BEILLEVERT, *Labertbonnière. L'homme et l'œuvre. Introduction à sa pensée*, Paris, Beauchesne 1973
- A. V. BELLEZZA, *Intorno alla concezione attualista della religione*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLIV (1965), pp. 89-97
- C. BELLO', *Una lettera inedita di padre Semeria a mons. Bonomelli*, «Studi Cattolici» (1968), pp. 163-170
- U. BELLOCCHI (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, Volume V: *Leone XIII (1878-1903)- Parte prima 1878-1891*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1996
- ID., *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, Volume VI: *Leone XIII (1892-1903)- Parte seconda 1892-1903*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1997
- ID., *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, Volume VII: *Pio X (1903-1914)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1999
- F. BERETTA, F., *Mgr. D'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel*, Paris, Beauchesne 1995
- I. BIAGIOLI, «*Studi Religiosi*» e il risveglio della cultura cattolica, in M. Benedetti, D. Sarasella (a cura di), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose d'inizio Novecento*, Milano, Biblioteca Francescana 2011, pp. 27-43
- I. BIAGIOLI, A. BOTTI, R. CERRATO, (a cura di), *Romolo Murri e i murrismi in Italia e in Europa cent'anni dopo*, (Atti del convegno Internazionale di Urbino, 24-26 settembre 2001), Urbino, QuattroVenti 2004
- M. BISCIONE, *Il tema della storia nella corrispondenza di Croce e di Gentile*

1896-1899, «Rivista di storia della storiografia moderna», IV (3. 1983), pp. 3-43.

O. BLANCHETTE, *Maurice Blondel. A Philosophical Life*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans 2010

M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan 1893 = trad. it. *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, Codignola E. (a cura di) Firenze, Vallecchi 1921 = *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, S. Sorrentino, (a cura di), Cinisello Balsamo, San Paolo 1993

ID., *Lettre au directeur de la "Revue de Métaphysique et de Morale"*, «Revue de Métaphysique et de Morale», II (suppl. Janvier 1894), pp. 5-8

ID., *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896), in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF 1956, pp. 5-95 = trad. it. *Lettera sull'apologetica*, G. Forni (a cura di), (Giornale di Teologia, vol. 196), Brescia, Queriniana 1990

ID., *Principe élémentaire d'une logique de la vite morale* (1903), in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF 1956 pp. 123-147 = trad. it. *Principio di una logica della vita morale*, E. Castelli (a cura di), Roma, 1924

ID., *Histoire et dogme. Les lacunes philosophique de l'exégèse moderne*, La Chapelle-Montligeon 1904 = trad. it. *Storia e dogma*, G. Forni (a cura di), (Giornale di Teologia, vol. 214) Brescia, Queriniana 1992

ID., *Un rapt*, «Chaiers de la Nouvelle Journée», XVI (1921), pp. 234-237

ID., *Carnets intimes I (1883-1894), II (1894-1949)*, Paris, Éd. du Cerf 1961-1966

ID., *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier-Montaigne 1961

ID., *Itinéraire philosophique*, Paris, Aubier-Montaigne 1966

G. BOATTI, *Preferirei dire di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Torino, Einaudi 2010

M. BOCCI, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Brescia, Morcelliana 2003

M. BOLOGNA (a cura di), *La casa editrice Riccardo Ricciardi. Cento anni di editoria erudita*, (Archivio del Libro- Sussidi eruditi, 79), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2008

C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, (*Giovanni Gentile. La vita ed il pensiero*, vol. XIV), Firenze, Sansoni 1972

G. BOINE, M. DE UNAMUNO, *Intelligenza e bontà. Saggi, recensioni e lettere sul modernismo religioso*, S. Borzoni (a cura di), Milano, Aragno 2008

P. BOSCHINI, *Harnack e Troeltsch interpreti del modernismo*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, (Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997), Urbino,

QuattroVenti 2000, pp. 343-355

R. BOUDENS, *Two cardinals. John Henry Newman, Désiré Joseph Mercier*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXXIII), Leuven University Press 1995

R. BOZZI, *Blondel, Capograssi e la logica del concreto*, Napoli, Jovene 1966

B. BRAUN, *Martin Deutinger (1815-1864)*, in E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band I- *Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*, Graz, Styria 1987, pp. 285-305

H. BROGAN, *The life of Arthur Ransome*, London, Cape 1984

L. BRUNSCHVICG, *Compte rendu de "L'Action" 1893*, «Revue de Métaphysique et de Morale», I (supp. Novembre 1893), p. 1

E. BUNONAIUTI, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, (Collana Ingegneri, v. 20), Roma, Gaffi 2008

G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, v. VIII- *La crisi di fine secolo e l'età giolittiana*, (5ª edizione) Milano, Feltrinelli 1995

F. CAPANNA, *La religione in Benedetto Croce: il momento della fede nella vita dello spirito e la filosofia come religione*, Bari, Edizioni del centro librario 1964

A. CARACCILO, *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, v. XII, Firenze, Sansoni 1967, pp. 5- 42

A. CARDIOLI, *Letterati editori. L'industria culturale come progetto*, Milano, Net 2003

A. CARLINI, *Gentile ed il modernismo, Studi gentiliani*, Firenze, Sansoni 1958, p. 75-95

J. CARON, *La discussion entre le P. Schwalm et Maurice Blondel à propos de la méthode d'immanence en apologétique (1895-1898)*, in AA. VV., *Saint Thomas au XXème siècle*, Paris, Éditions San-Paul 1994, pp. 41-52

P. CASINI, *Alle origini del Novecento. «Leonardo», 1903-1907*, Bologna, Il Mulino 2002

A. CAVIGLION, *Il modernismo ebraico*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, (Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997), Urbino, QuattroVenti 2000, pp.185-197

R. CERRATO, *Critica storia ed esegesi biblica nel modernismo italiano*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, (Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997), Urbino, QuattroVenti 2000, pp. 575-622.

ID., *Ernesto Buonaiuti e la Pascendi*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», V, II (2008), pp. 365-392.

ID., *La "Rivista storico-critica delle scienze teologiche" e il progresso della ricerca contemporanea*, in M. Benedetti, D. Sarasella (a cura di), *La riforma della*

Chiesa nelle riviste religiose d'inizio Novecento, Milano, Biblioteca Francescana 2011, pp. 45-91.

ID., *Buonaiuti, Murri e la crisi modernista*, in G. Losito (a cura di), *La crisi modernista nella cultura europea*, (Atti del Convegno di Studi, 21-22 aprile 2005), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2012, pp. 243-278.

D. CESARINI, *Tra storia e mistica. Studi e documenti sul modernismo cattolico*, Assisi, Cittadella Editrice 2008

S. CHAMBERS, *The last Englishman. The double life of Arthur Ransome*, London, Faber and Faber, 2009

F. CHIAPPETTI, "Il Rinnovamento": «una rivista di coscienza dedicata ai fratelli della nostra anima», M. Benedetti, D. Sarassella (a cura di), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose d'inizio Novecento*, Milano, Biblioteca Francescana 2011, pp.177-195

ID., *La formazione di un prete modernista. Ernesto Buonaiuti e "Il Rinnovamento" (1907-1909)*, prefazione di D. Menozzi, (Studi e Testi, 9), Urbino, QuattroVenti 2012

R. CIAPPA, *Rivelazione e storia. Il problema ermeneutico tra Alfred Loisy e Maurice Blondel (febbraio-marzo 1903)*, Napoli, Liguori 2001

M. L. CICALESSE, *La pedagogia del Gentile tra libertà e autorità (1900-1908)*, «Nuova Rivista Storica», LI (1967), pp. 15-40

G. COFFELE, *Apologetica e teologia fondamentale. Da Blondel a de Lubac*, Roma, Studium 2004

A. DEL COL, *L'inquisizione romana. Dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006

G. COLOMBO, *La filosofia come soteriologia. L'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Milano, Vita e Pensiero 2005

A. COMBA, *La strada interrotta di Lorenza Giorgi (il punto sui rapporti fra protestanti e modernisti in Italia)*, in A. Botti, R. Cerrato. (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, (Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997), Urbino, QuattroVenti 2000, pp. 199-205

E. CORETH, *Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie*, in E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band II- Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz, Styria 1998, pp. 397-410

F. C. CREWS, *English Catholic Modernism. Maude Petre's Way of Faith*, Notre Dame, University Press 1984

B. CROCE, *Pagine sparse. Serie I-Pagine di letteratura e di cultura*, Napoli, Ricciardi 1919

ID., *Storia d'Italia dal 1871 al 1912*, 3ª edizione, Bari, Laterza, 1928

ID., *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, 2ª edizione, Bari, Laterza 1932

- ID., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, 3^a edizione Bari, Laterza 1955
- ID., *Contributo alla critica di me stesso*, Milano, Adelphi 1989
- S. D'AGOSTINO, *Dall'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'Action" (1893)*, (Analecta Gregoriana, Series Facultatis Philosophicae. Sect. B, v. 20), Roma, Ed. Pontificia Univ. Gregoriana 1999
- A. D'ANGELO, *Murri, Gentile e l'attualità del conoscere*, in F. Mignini (a cura di), *Romolo Murri. Il divenire della coscienza*, Ancona, Transeuropa 1993, pp. 57-78.
- G. DALY, *Transcendence and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism*, Oxford, Clarendon Press 1980
- E. DECLEVA, *Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana. II: l'estrema sinistra e la formazione dei blocchi popolari (1905-1909)*, «Nuova Rivista Storica», LIII (1969), pp. 541- 617
- L. DEMOFONTI, *La riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2003
- M. A. DIEGUEZ, *Modernisti e antimodernisti sul tavolo di Pio X*, in H. Wolf, J. Schepers (Hrsg.), »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der Katholischen Kirche, (Römische Inquisition und Indexkongregation, B. 12), Paderborn, Schöningh 2009, pp. 39-49
- F. DUCHINI, D. PARISI, *Rivista internazionale di scienze sociali. Indici cinquantennali (1893-1942)*, Milano, Vita e Pensiero 1993
- F. DUCHINI, D. PARISI, C. ROTONDI, *La dottrina sociale della Chiesa nella "Rivista internazionale di scienze sociali" (1943-1967)*, quaderno n. 3 del Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, novembre 1995
- A. FABRIZIANI, *Tomismo e filosofia cristiana nel primo carteggio del Blondel con Laberthonnière (1894-1907)*, «Studia Patavina», XXV (1978), pp. 43-80
- ID., *Tomismo e filosofia cristiana nel carteggio del Blondel con Laberthonnière dopo la condanna del pensiero modernista (1907-1928)*, ibidem, XXVII (1980), pp. 45-74
- B. FAES, *Marcella Ravà: storia di una bibliotecaria che incontra Buonaiuti e il mondo evangelico*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XXIV (2011), pp. 105-182
- M. FERRARI (a cura di), *Bernardino Varisco e la cultura filosofica tra positivismo e idealismo*, (Atti del Convegno, 8-10 dicembre 1983), Chiari, Edizioni Fondazione Morcelli-Repossi 1985
- F. FERRARIO, *La teologia del Novecento*, Roma, Carocci 2011
- D. FLORIDUZ, *Blondel e Gentile di fronte all'intellettualismo*, in S. D'Agostino (a cura di), *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua ricezione in Italia*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana 2006, pp. 179-186

- D. FRIGESSI (a cura di), *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, Vol. I-«Leonardo» «Hermes» «Il Regno», Torino Einaudi 1960
- F. GALLO, *Dalla patria allo Stato. Bertrando Spaventa, una biografia intellettuale*, Roma-Bari, Laterza 2012.
- A. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*, (Analecta Gregoriana, 91) Roma, Università Gregoriana 1958
- ID., *Origini caratteri finalità della Società Cattolica Italiana per gli studi scientifici*, in AA. VV., *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*
- E. GARIN, *La casa editrice Laterza e mezzo secolo di cultura italiana*, in ID., *La cultura italiana tra '800 e '900. Studi e ricerche*, Bari, Laterza 1963, pp. 155-173
- ID., *Storia della filosofia italiana*, voll. III, Torino, Einaudi 1966
- ID., *Cronache di filosofia italiana. 1900-1960*, Voll. II, [facsimile ristampa ed. 1966], Roma-Bari, Laterza 1997
- J.-P. GÉLINAS, *La restauration du Thomisme sous Léon XIII et les philosophie nouvelles*, Washington, The Catholic University of America Press 1959
- G. GENTILE, *La rinascita dell'idealismo*, Napoli, Stab. Tipografico della R. Università, 1903
- ID., *Giordano Bruno nella storia della cultura*, Palermo, Sandron 1907
- ID., *Scuola laica*, in *Scuola e filosofia. Concetti fondamentali e saggi di pedagogia sulla scuola media*, Milano-Palermo-Napoli, Sandron 1908, pp. 313-342
- ID., *Il regno dello spirito*, «La Cultura», XXVI (1909), pp. 98-103
- ID., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza 1909; II edizione, in *La religione*, Firenze, Sansoni 1965, pp. 1-275
- ID., *Una lettera di M. Blondel*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», VI (1925), pp. 317-318
- ID., *La mia religione*, ibidem, pp. 405-426.
- ID., *Il concetto della storia della filosofia*, in *Riforma della dialettica hegeliana*, (Opere Complete di Giovanni Gentile, vol. XXVII) Firenze, Le lettere 2003, pp. 97-137
- P. DI GIOVANNI, *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, Milano, FrancoAngeli 2012
- A. GISONDI, *Forme dell'assoluto. Idealismo e filosofia tra Maturi, Croce e Gentile*, Soveria Mannelli, Rubettino 2002
- H. GOETZ, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, Firenze, La Nuova Italia 2000
- R. GÖTZ, *“Charlotte im Tannenzwald”. Monsignore Umberto Benigni*

(1862-1934) und das antimodernistische "Sodalitium Pianum", in M. Weitlauff, P. Neuner (Hrsg.), *Für euch Bischof-mit euch Christ*, (Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag), St. Ottilien, EOS 1998, pp. 389-438

F. W. GRAF, *Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlags*, in G. Hübinger (Hrsg.), *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, München, Diederichs 1996, pp. 243-298.

ID., *George Tyrrell über seinen Ausschluss aus dem Jesuitenorden. Vier unveröffentlichte Briefe George Tyrrells an Rudolf Eucken*, «Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte», V (1998), pp. 228-247

A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere. 2. Quaderni 6(8)-11(18)*, Torino, Einaudi 1975

D. GRASSO, *I modernisti e la Pascendi*, «Divinitas», I (1957), pp. 150-176

M. GUASCO, *Romolo Murri e il modernismo*, Roma, Cinque Lune 1968

ID., *Alfred Loisy in Italia: con documenti inediti*, Torino, Giappichelli 1975

ID., *Autorità e popolo nella Chiesa: Tyrrell e la rivista «Il Rinascimento»*, «Humanitas», XLI (1986), pp. 44-55

A. GUZZO, A. PLEBE, *Gli hegeliani d'Italia*, Torino, SEI, 1953

A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung 1903

K. HAUSBERGER, *Herman Schell (1850-1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskrisis*, (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, B. 3), Regensburg, 1999

F. HEILER, *Alfred Loisy. Der Vater des katholischen Modernismus*, München, Erasmus 1947

P. HENRICI, *Hegel und Blondel: eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action"*, (Pullacher Philosophische Forschungen, 3) Pullach bei München, Berchmanskolleg 1958

ID., *Blondel und Loisy in der modernistischen Krise*, «Internationale katholische Zeitschrift. Communio», XVI (1987), pp. 513-530

ID., *Léon Ollé-Laprune (1839-1898)*, in E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band I- *Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*, Graz, Styria 1987, pp. 535-542

ID., *Maurice Blondel (1861-1949) und die »Philosophie der Aktion«*, in ibidem, pp. 543-548

ID., *Die christologische Abzweckung von »Histoire et Dogme«*, in P. Reifenberg, A. E. van Hooff, *Tradition -Dynamik von Bewegtheit und ständiger Bewegung. 100 Jahre Maurice Blondels »Histoire et Dogme« (1904-2004)* Würzburg,

Echter 2005, pp. 86-101

ID., *Ein philosophischer Kirchenlehrer? Zum 150. Geburtstag von Maurice Blondel*, in P. Reifenberg (Hrsg.), *Mut zur offenen Philosophie. Ein Neubedenken der Philosophie der Tat. Maurice Blondel (1861-1949) zum 150. Geburtstag*, Würzburg, Echter 2012, pp. 18-34

G. INVITTO, *Papini e l'idealismo italiano*, in *Giovanni Papini. Atti del convegno di studio nel centenario della nascita. 4-6 febbraio 1982, Palazzo Medici-Riccardi, Firenze*, S. Gentili, (a cura di), Milano, Vita e Pensiero 1982, pp. 54-76

J. JACOBELLI, *Croce e Gentile: dal sodalizio al dramma*, Milano, Rizzoli 1989

I. KER, T. MERRIGANT (a cura di), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge, University Press 2009

A. LABRIOLA, *Lettere a Benedetto Croce 1885-1904*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici 1975

M. LANCELLOTTI, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, Roma, Studium 1988

F. LANZONI, *Scritti politici (1899-1929)*, L. Bedeschi (a cura di), vol. I, Brescia, Morcelliana 1964

F. LAPLANCHE, *Loisy fra le scienze profane e le scienze sacre*, in G. Losito, (a cura di), *La crisi modernista nella cultura europea*, (Atti del Convegno di Studi, 21-22 aprile 2005), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2012, pp. 81-96

G. LEVI DELLA VIDA, *Fantasmî ritrovati*, M. G. Amadasi Guzzo, F. Tessitore (a cura di), Napoli, Liguori 2004

G. LICATA, *I cattolici liberali e la rivista di Toniolo nei primi anni di questa*, «Studium», I, (1965), pp.72-77

ID., *La "Rassegna Nazionale" conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista (1879-1915)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1968

F. LEFÈVRE, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, Aubier-Montaigne 1966

T. DE LEEUW, *Neo-Thomism and the Education of a Catholic Elite in Louvain, 1880-1914*, «Trajecta», XXI (2012), pp. 245-372

A. LO SCHIAVO, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, «La Cultura», VI (1968), pp. 333-378

A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, Paris, Picard 1903

ID., *L'Évangile et l'Église*, troisième édition, Bellevue 1904

ID., *Memorie per la storia religiosa dei nostri tempi*, Milano, Feltrinelli 1961

ID., *La Crise de la foi dans le temps présent (Essais d'histoire et philosophie religieuse)*, F. Laplanche, (a cura di), Turnhout, Brepols 2010

G. LOSITO, *Cristianesimo e modernità. Studio sulla formazione del personalismo di*

Laberthonnière (1880-1893), (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Il Pensiero e la Storia, v. 60), Napoli, Città del Sole 1999

ID., *Ernesto Buonaiuti and "Il programma dei modernisti"*, «U. S. Catholich Historian», XXV, I (2007), pp. 71-96.

ID., *Les «Annales de philosophie chrétienne» e l'enciclica Pascendi*, «Rivista di storia del cristianesimo», 5 (2008), pp. 415-450

ID., «*Gratry et Laberthonnière*», in O. Prat (a cura di), *Alphonse Gratry (1805-1872), prophète marginal ou précurseur?*, Paris, Éd. du Cerf 2009, pp. 81-116

ID., *Lucien Laberthonnière, le «Annales de philosophie chrétienne» e l'enciclica Pascendi*, in C. Arnold, G. Vian (a cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, Roma, Viella 2010, pp. 137-174.

ID., *Le décret Lamentabili, un document «français». Pie de Langogne entre antimodernistes intransigeantes, modérés et novateurs*, in C. Arnold, G. Losito. (a cura di), «*Lamentabili sane exitu*» 1907. *Le documents préparatoires du Saint Office*, (Fontes Archivi Sancti Officii Romani, v. 6), Roma, Editrice Vaticana 2011, pp. 35-95

ID., *Le eredità/2: i postumi della crisi modernista (1914-1958)*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia: chiese, società, stato 1861-2011*, Vol. II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2011, pp. 1295-1314

ID., *Blondel: De la valeur historique du dogme (1905)*, ID. (a cura di), *La crisi modernista nella cultura europea*, (Atti del Convegno di Studi, 21-22 aprile 2005), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2012, pp. 96-130

ID., *Dio s-oggetto della storia. Loisy, Blondel, Laberthonnière*, (Philosophica, v. 5), Napoli, Loffredo 2014

ID., *La condanna romana del blondelismo (1924): filosofia dell'azione e neoscolastica*, in M. Castagna, R. Pititto, S. Venezia (a cura di), *I dialoghi dell'interpretazione. Studi in onore di Domenico Jervolino*, (Le forme del discorso, vol. 5) Pomigliano d'Arco, Diogene Edizioni 2014, pp. 315-329

M. MANGIAGALLI, *La "Rivista di Filosofia neo-scolastica" (1909-1959). I- Il movimento neoscolastico e la fondazione della Rivista; II- La riflessione filosofica dalle pagine della Rivista*, Milano, Vita e Pensiero 1991

L. MANGONI, *Una crisi di fine secolo*, Torino, Einaudi 1985

P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, (Istituto Italiano per gli Studi Storici, v. 42) Napoli, Il Mulino 1998

M. MARCHIONE, *Prezzolini: un secolo d'attività*, Milano, Rusconi 1982

M. MARCO, J. SOLDATESCHI (a cura di), *Giovanni Papini 1881-1981*, (Catalogo della mostra, Firenze 19 dicembre 1981-14 febbraio 1982), Firenze, Nuovedizione Enrico Vallecchi 1981

R. MARLÉ, *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris, Aubier 1960

- P. MARTINETTI, *Saggi e discorsi*, Torino, Paravia 1926
- G. MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo. Momenti d'una crisi del pensiero religioso moderno*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane 1951
- A. MASTANTUONI, *Bilychnis. Una rivista tra fede e ragione 1912-1931*, (Collana della Società di Studi Valdesi, n. 32), Torino, Claudiana 2012
- D. MENOZZI, *Antimodernismo, secolarizzazione e cristianità*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, (Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997), Urbino, QuattroVenti 2000, pp. 53-82.
- A. MEOLI, *La corrispondenza Castelli-Blondel e la traduzione del "Principe élémentaire"*, in S. D'Agostino (a cura di), *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua ricezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2006, pp. 187-217
- G. MICCOLI, *Ansie di restaurazione e spinte di rinnovamento. I molteplici volti del pontificato di Leone XIII*, in A. Zambarbieri (a cura di), *I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze 2008, pp. 1-27
- F. MIGNINI, *Diciotto lettere inedite di Romolo Murri a Giovanni Gentile*, in ID. (a cura di), *Romolo Murri. Il divenire della coscienza*, Ancona, Transeuropa 1993, pp. 40-56
- S. MINOCCHI, *Memorie di un modernista*, A. Agnoletto (a cura di), Firenze, Vallecchi 1974
- B. MONTAGNES, *Marie- Joseph Lagrange. Un biblista al servizio della Chiesa*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 2007
- G. MUCCI, «*Il cattolicesimo rosso: modernismo e socialismo secondo G. Preziosi*», *Rassegna di Teologia*, XX (1979), pp. 287-297
- M. MUSTÈ, *Il "modernismo" di Giovanni Gentile*, in G. Losito (a cura di), *La crisi modernista nella cultura europea*, (Atti del Convegno di Studio, 21-22 aprile 2005, Roma), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2012, pp. 339-350.
- P. NEUNER, *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügel's Grundlegung der Theologie*, (Beiträge zur ökumenischen Theologie, B. 15), Paderborn- München-Wien-Zürich, Schöningh 1977
- ID., *Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismuskrisis*, Frankfurt am Main, Knecht 1977
- A. DEL NOCE., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino 1990, pp. 222-247
- G. OLDRINI (a cura di), *Il primo hegelismo italiano*, Firenze, Vallecchi 1969.
- ID., *L'hegelismo «ortodosso» in Italia*, Salerno, Morano 1970
- P. OLIVIER, *Immanence et religion. Un critique italien du modernisme: Giovanni Gentile*, «*Recherches de Science Religieuse*», LXI (1973), pp. 187-215

- Q. ORAZIO FLACCO, *Le Opere. II. Tomo primo- Le Satire*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato 1994
- G. N. ORSINI GIORDANO, *L'estetica e la critica di Benedetto Croce*, Milano-Napoli, Ricciardi 1976
- S. PAGANO, *Documenti sul modernismo romano dal fondo Benigni*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari», VIII (1990), pp. 223-300
- G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Storia di un'amicizia (1900-1924)*, Firenze, Vallecchi 1966
- ID., *Il prete senza pace*, in G. Papini, *Passato remoto (1885-1914)*, Firenze, Ponte delle Grazie 1994, pp. 143-148.
- L. PAZZAGLIA, *Discussioni e polemiche nel carteggio filosofico Blondel-Laberthonnière*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LVI (1964), pp. 209-235
- ID., *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière (1880-1903)*, Bologna, Il Mulino 1973
- ID., *Rinnovamento religioso e prospettive educative in Laberthonnière*, Milano, I.S.U. Università Cattolica 2005
- F. D'AURIA PETROCCHI, *Filosofia, cultura e tensione religiosa nel rapporto fra Giovanni Papini ed Alessandro Casati*, in *Giovanni Papini. Atti del convegno di studio nel centenario della nascita. 4-6 febbraio 1982, Palazzo Medici-Riccardi, Firenze*, S. Gentili, (a cura di), Milano, Vita e Pensiero 1982, pp. 142-70.
- ID., *Le avventure dell'anima. Il «Leonardo» e il Modernismo*, Napoli, Lofredo 1987
- A. PITRELLI, *Religione e cattolicesimo nel pensiero di Giovanni Gentile*, «Archivio di Filosofia», XIII (1943), pp. 219-220
- A. POGGI, *Piero Martinetti (1872-1943)*, C. Scarcella (a cura di), Milano, Marzorati 1990
- E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La Sapinière (1909-1921)*, Paris, Casterman 1969
- ID., *Modernistica. Horizons, Physiologies, Débats*, Paris, Nouv. Ed. Latines 1982
- ID., *Histoire, dogme et critique dans le crise moderniste*, 3^a édition, Paris, Albin Michel 1996
- G. PREZZOLINI, *Il Cattolicesimo rosso. Studio sul presente movimento di riforma nel Cattolicesimo*, Napoli, Ricciardi 1908
- G. QUAGLIARELLO, *Gaetano Salvemini*, Bologna, Il Mulino 2007
- A. RAFFELT, *Spiritualität und Philosophie- Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels "L'Action" (1893)*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1978

- L. DE RAEYMAEKER, *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Louvain, Publications Universitaires 1952
- M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Torino, Einaudi 1963
- A. RANSOME, *The Autobiography of Arthur Ransome*, R. Hart-Davis (a cura di), London, Cape 1976
- M. RANUZZI DE' BIANCHI, *Giovanni Gentile di fronte al modernismo cattolico*, «Divus Thomas», CX (2006), pp. 96-117
- M. RAVÀ (a cura di), *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, Firenze, Nuova Italia 1951
- J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Letouzey 1929
- ID., *Qui rédigea l'encyclique "Pascendi" ?*, «Bulletin de Littérature ecclésiastique», XLVII (1946), pp. 143-161
- D. ROLANDO, *Il modernismo italiano: le «Lettere» di Buonaiuti e le obiezioni di Preziosi*, (Storia delle idee e delle istituzioni politiche. Età contemporanea. Sez.: Testi 2), Roma, Name 2000
- P. ROSSI, C. A. VIANO (a cura di), *Storia della filosofia. 6. Il Novecento*, tomo I, Roma-Bari, Laterza 1999
- G. ROTA, «*La circolazione del pensiero*» secondo Bertrando Spaventa, «Rivista di Storia della filosofia», (4. 2005), pp. 655-686
- A. RUSSO, *Il Gentile romano e Maurice Blondel*, S. D'Agostino (a cura di), *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua ricezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Treccani 2006, pp. 163-178
- R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action. Blondel 1882-1893*, (Museum Lessianum, Section philosophique, v. 52), Paris, Desclée 1965
- G. SALE, «*La Civiltà Cattolica*» nella crisi modernista (1900-1907) fra transigentismo e integralismo politico, Milano, Jaca Book 2001
- L. SALVATORELLI, *Alfred Loisy*, «Nuova Rivista Storica», XXIV (1940), pp. 405-412
- ID., *Storia del Novecento*, III ed., Milano, Mondadori 1964
- ID., *Filosofia e religione nell'Italia contemporanea*, in ID., *Saggi di storia e politica religiosa*, Città di Castello, Lapi 1914
- G. DE SANCTIS, *Ricordi della mia vita*, S. Accame (a cura di), Firenze, Le Monnier 1970
- L. P. SARDELLA, *Il y a cent ans: la réception de l'encyclique Pascendi Dominici Gregis en France*, «Revue d'histoire ecclésiastique», CIII (II. 2008), pp. 467-496
- D. SARASELLA, *Il movimento socialista, il modernismo e la questione religiosa (1898-1907)*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e*

secolarizzazione, (Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997), Urbino, Quattroventi 2000, pp. 145-159

G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino 1989

ID., *In margine alla discussione tra «filosofi amici». Un carteggio di Giovanni Gentile con Fausto Nicolini*, «La Cultura», XXIX (1991), pp. 3-60

ID., *Variazioni sulla storia di una rivista italiana: «La Cultura» (1882-1935)*, Bologna, Il Mulino 1992

ID., *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino 1998

A. SCAZZOLA, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, (Istituto Italiano per gli studi filosofici, Saggi e Ricerche, n. 8), Napoli, Vivarium 2002.

P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino 1961

R. SERRA, *Epistolario*, L. Ambrosini, G. De Robertis, A. Grilli (a cura di), Firenze, Le Monnier 1953.

K. SCHATZ, *Vaticanum I. 1869-1870*, B.I- *Vor der Eröffnung*, B. II- *Von der Eröffnung bis zur Konstitution »Dei Filius«*, B. III- *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen) Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh 1992-1994.

ID., *Kirchengeschichte der Neuzeit*, B. II, Düsseldorf, Patmos 2003

ID., *Die Modernismus-Krise als historisches Phänomen*, P. Reifenberg, A. E. van Hooff (Hrsg.), *Tradition – Dynamik von Bewegtheit und ständiger Bewegung. 100 Jahre Maurice Blondels "Histoire et Dogme" (1904-2004)*, Würzburg, Echter 2005, pp. 11-31

H. M. SCHMIDINGER, *»Scholastik« und »Neuscholastik«.- Geschichte zweier Begriffe*, E. Coreth, W. M. Neidl M., G. Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band II- *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz, Styria 1998, pp. 23-53

H. H. SCHWEDT, *Carl Sonnenschein, amico e traduttore di Romolo Murri*, in I. Biagioli, A. Botti, R. Cerrato, (a cura di), *Romolo Murri e i murrismi in Italia e in Europa cent'anni dopo*, (Atti del convegno Internazionale di Urbino, 24-26 settembre 2001), Urbino, QuattroVenti 2004, pp. 565-591

ID., *Antimodernisti a Roma*, in H. Wolf, J. Schepers (Hrsg.), *»In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der Katholischen Kirche*, (Römische Inquisition und Indexkongregation, B. 12), Paderborn- München-Wien-Zürich, Schöningh 2009, pp. 369-376

D. G. SCHULTENOVER, *George Tyrrell. In search of Catholicism*, Shepherdstown, The Patmos Press 1981

ID., *A view from Rome. On the eve of the modernist crisis*, New York, Fordham University Press 1993

G. SEMERARI, *Modernismo e religiosità laica*, in E. Agazzi (a cura di), *Il*

pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento, Lecce, Milella 1980, pp. 39-80

G. SEMERIA, *Il primo sangue cristiano*, Roma, Pustet 1901

ID., *Il cardinale Newman. Lezione inaugurale dell'Anno Scolastico 1901-1902 per la Scuola Superiore di Religione in Genova*, Roma, Pustet 1902

ID., *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Roma, Pustet 1902

ID., *Anni terribili. Memorie inedite di un "modernista" ortodosso (1903-1913)*, A. Gentili, A. Zambarbieri (a cura di), Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo 2008

S. SORRENTINO., *Crisi o invenzione di senso? La filosofia dell'azione come impegno radicale per dare ragione dell'universo del senso*, in M. BLONDEL, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo 1993, pp. 5-42

C. SNIDER., *L'episcopato del cardinale Andrea C. Ferrari*, (Fontes Ambrosiani, 67) Vicenza, Neri Pozza 1970

G. SPADOLINI, *Coscienza laica e coscienza cattolica. Le due Roma fra '800 e '900*, Firenze, Le Monnier 1987

B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, A. Savorelli (a cura di), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2003

ID., *Scritti filosofici*, G. Gentile (a cura di), Napoli, Morano 1901

G. TANZELLA-NITTI, *La proposta apologetica di Maurice Blondel (1861-1949): una rilettura del metodo d'immanenza nel 150° della nascita*, in «Annales theologici», XXV (2011), pp. 45-74

A. TARQUINI, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Bologna, Il Mulino 2009

V. TESNIÈRE, *L'histoire aux éditions Alcan (1874-1939)*, «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», XXVIII (1990), pp. 15-28

G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis or the old Theology and the new*, London Longmans Green 1907

M. TORRINI, *Religione e religiosità nei primi anni del '900*, in L. Balsamo, R. Cremante (a cura di), *A. F. Formiggini un editore del Novecento*, Bologna, Il Mulino 1981, pp. 363-389

E. TROELTSCH, *Briefe an Friedrich von Hügel. 1901-1923*, K.-E. Apfelbacher, P. Neuner (Hrsg.) (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 11), Paderborn, Bonifacius 1974

G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Torino, UTET 2006

F. TURVASI, *Giovanni Genocchi e la crisi modernista*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1974

M. VALENTINI, *Per la storia del modernismo. Giovanni Sforzini e la "Rivista delle riviste del clero"*, «Aevum», XLV (1.1971), pp. 145-164

- G. VAN RIET, *Kardinal Désiré Mercier (1851-1926) und das philosophische Institut in Löwen*, in E. Coreth, W. M. Neidl M., G. Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band II- Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz, Styria 1998, pp. 206-240
- M. VAUSSARD, *Histoire de la démocratie chrétienne. France, Belgique, Italie*, v. I, Paris, Ed. de Seuil 1956
- G. VERUCCI, *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Roma-Bari, Laterza 2006
- H. VERWEYEN, *Einleitung*, in M. BLONDEL, *Zur Methode der Religionsphilosophie*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1974, pp. 13-100
- G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e de seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 59), Roma, Herder 1998
- ID., «Un solco ben luminoso nella storia del suo pontificato». *La prima ricezione della Pascendi nei vescovi d'Italia*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», V, II (2008), pp. 393-414
- ID., *La Pascendi «equivale all'opera paziente e laboriosa di un Sinodo Ecumenico». La prima ricezione da parte dei vescovi di Francia e Italia*, in C. Arnold, G. Vian, (a cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, Roma, Viella 2010, pp. 83-136
- ID., *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Roma, Carocci, 2012
- ID., *Toniolo e il modernismo*, «Humanitas», LXIX (2014), pp. 32-52
- C. VIGNA., *Religione e filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, v. XIII, Firenze, Sansoni 1971, pp. 167-190
- A. VIGORELLI (a cura di), *Carteggio Martinetti-Croce (1907-1934)*, «Rivista di Storia della Filosofia», XLVIII (1993), pp. 777-790
- ID., *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Milano, Mondadori 1998
- R. VIRGOULAY, *Note d'exégèse blondélienne de L'Action a La Lettre de 1896*, «Recherches de Science Religieuse», LVII (1969), pp. 205-219.
- M. VISENTIN., *La posizione di Gentile di fronte al modernismo*, «La Cultura», XLIV (2006), pp. 435-460
- ID., *Gentile e il modernismo di Blondel*, in S. D'Agostino. (a cura di), *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua ricezione in Italia*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana 2006, pp. 141-162
- P. A. WALZ, *Sguardo sul movimento neotomista in Europa nel secolo XIX fino all'enciclica Aeterni Patris*, «Aquinas», VIII (1965), pp. 351-379
- O. WEISS, «*Sicut mortui. Et ecce vivimus*». *Überlegungen zur heutigen*

Modernismusforschung, in H. Wolf (Hrsg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, B. 2), Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh 1998, pp. 42-63.

ID., *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg, Pustet 1995

H. WOLF (Hrsg.), *Prosopographie von römischen Inquisition und Indexkongregation 1814-1917*, (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung III: 1814-1917), A-K, L-Z, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh 2005

A. ZAMBARBIERI, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Buonaiuti e Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista*, Brescia, Morcelliana 1979

ID., *Prime censure a Ernesto Buonaiuti: tra cultura e appartenenza religiosa*, in C. Arnold, G. Vian (a cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, Roma, Viella 2010, pp. 13-43

D. ZORDAN, *Il modernismo e il problema della coscienza credente: John-Henry Newman e George Tyrrell*, in M. Nicoletti, O. Weiss, (a cura di), *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo*, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 79), Bologna, Il Mulino, pp. 417-439

G. Zorzi, *Auf der Suche nach der verlorenen Katholizität. Die Briefe Friedrich von Hügel an Giovanni Semeria*, (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, B. 3), Mainz, Matthias-Grünenwald 1991

Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X "Pascendi dominici gregis", 2ª edizione, Torino, Bocca 1911