

CULTURA
DELL' ANIMA

MERGIO SOREL

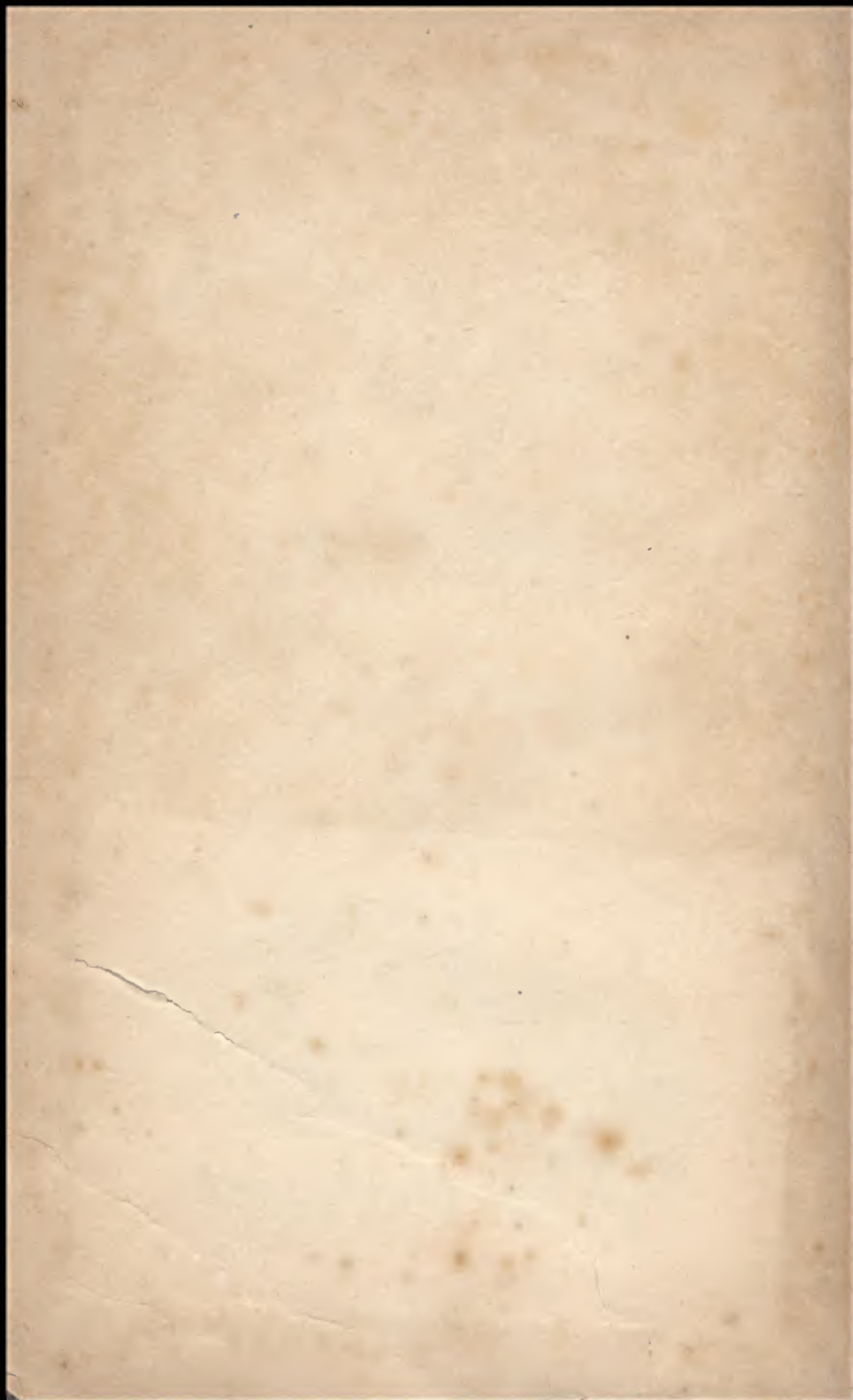
LA GIOIA D'OGGI

EDIZIONE ITALIANA
A CURA DI GUSTINO LANZILLO
EDIZIONE INEDITA DELL'AUTORE
EDIZIONE AUMENTATA

R. CARABBA, EDITORE
LANCIANO

Ud. 1583





GIORGIO SOREL

LA RELIGIONE D'OGGI

*Traduzione italiana
di Agostino Lanzillo
con prefazione inedita dell'autore.
Riveduta ed aumentata*

Stovam de Almeida
São Paulo



LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE

1911



Proprietà letteraria
dell'editore R. Carabba

PROPRIETÀ LETTERARIA
DELL' EDITORE R. CARABBA

911. Tip. dello Stabilimento R. Carabba.



PREFAZIONE

Questo saggio sulla religione d'oggi è di già comparso nella « Revue de Métaphysique et de Morale », (Marzo e Maggio 1909). Nel darne una edizione italiana, io non ho creduto soltanto necessario rivederne accuratamente il testo primitivo, per renderlo più preciso, ma m'è parso utile scrivere questa prefazione per mostrare come le idee qui espresse si ricolleghino a certi altri miei studi cui attendo da sì lungo tempo. Il lettore potrà così convincersi che questo mio lavoro non è già un'improvvisazione, cui io mi sarei abbandonato dopo la lettura d'un libro di Boutroux, ma il risultato di lunghe e pazienti ricerche.

Il numero di Novembre 1905 della « Revue de Métaphysique et de Morale » contiene un'esposizione delle mie vedute sulla scienza: la concezione che io ho accettato è atta a fare scomparire molti dei pregiudizi che si oppongono alle credenze religiose. Secondo un'opinione volgarizzatasi da molti anni, il determinismo universale s'imporrebbe allo spirito di ogni uomo che è al corrente delle scoperte moderne; il mondo rassomiglierebbe così a un grande orologio nel quale non è pos-



sibile supporre lo spostamento arbitrario di alcun pezzo; il soprannaturale adunque non sarebbe amesso che da coloro che ignorano o dimenticano gli insegnamenti della scienza. Secondo me, al contrario, il determinismo esiste soltanto in ciò che io ho chiamato una natura artificiale la quale si compone di macchine indipendenti le une dalle altre, e regolate dai principii della meccanica razionale, e della quale l'esperimentatore cerca riprodurre i risultati per mezzo di apparecchi costrutti con una estrema precisione. Questo agglomerato fluttua in qualche modo nella natura naturale; i fenomeni detti irreversibili rendono impossibile l'identificazione delle due nature; questi sono diretti nel senso che loro assegna l'ineguaglianza di Clausius; — invece, nei casi di cambiamenti regolati secondo i principii della meccanica razionale, si hanno delle equazioni che permettono di prevedere l'avvenire. — La scoperta di Clausius costituisce una vera rivoluzione; ormai bisogna abbandonare l'idea di un determinismo della natura; in moltissimi casi, l'ingegnere può giungere per mezzo di formule empiriche, a calcolare i mutamenti con una approssimazione soddisfacente; ma vi è una infinità di casi nei quali noi non abbiamo che un'idea confusa di ciò che può accadere. Non si potrebbe dunque oggi affermare che i miracoli sono impossibili.

Molte persone credono che l'erudizione moderna abbia scoperto nelle origini del cristianesimo la prova, che la Chiesa fondi su dei titoli contrastati la legittimità dei sacramenti e dell'episcopato. Bisogna diffidare molto di ciò che su tale argomento dicono i professori delle Università: i protestanti hanno infatti il maggiore interesse a contestare



l'antichità delle istituzioni essenziali del cattolicesimo; in Francia il governo repubblicano crea dei corsi di storia religiosa col fine di nuocere alla Chiesa; numerosi cattolici per non sembrare estranei al progresso delle conoscenze si abbandonano al modernismo. Esaminando tali questioni in Le système historique de Renan io son arrivato a convincermi che le obiezioni mosse all'ortodossia erano lontane d'aver la forza che loro si attribuisce comunemente: da una parte esse suppongono la possibilità di conoscere, in maniera sicura, molti fatti che sono destinati a restare sempre incerti; d'altra parte per spiegare convenientemente la storia della Chiesa, bisogna concentrare nei primi anni che seguirono la morte di Gesù, le credenze che comportano già in una forma abbastanza sviluppata la fede nella presenza reale e l'obbedienza a dei capi rivestiti di un potere reale di origine divina. Le ipotesi che io ho presentato per rendere quanto più chiare mi era possibile le origini cristiane, sono ai miei occhi un mezzo di rappresentazione di uno stato dello spirito; esse possono essere sostituite da altre ipotesi secondo il temperamento dei diversi critici; ma io credo che ogni ricerca veramente indipendente perverrà a questa conclusione: che i sacramenti e la gerarchia rimontano ai primi tempi apostolici. Così sarebbero scartate delle difficoltà sulle quali i nostri contemporanei hanno fatto così gran rumore.

Io sono stato condotto a riconoscere che vi sarebbe, assai spesso, un grande interesse per ben comprendere i problemi religiosi, a ravvicinare come ha fatto Hegel, l'arte, la religione e la filosofia. Vi sono nell'opera di questo straordinario inventore

moltissime intuizioni ammirabili che sono state troppo neglette a motivo dell'infelice sistema che egli aveva adoperato per giustificarle. La trilogia dello spirito libero mi sembra avere tanto più valore che la troviamo menzionata nella prefazione scritta nel 1859 da Carlo Marx per la Zur Kritik der politischen Öconomie.¹

Voglio enumerare qualcuno dei risultati ai quali mi ha condotto l'esame di tale aggruppamento.

Le tre attività dello spirito sono unite fra di loro nella misura in cui si collegano ai misteri della vita. L'artista non imita la natura; ma egli non crede d'essere riuscito nella sua creazione se non quando è pervenuto a imprimerle qualche cosa di quell'aspetto misterioso, che ogni uomo che ha il sentimento dell'arte, intravede negli esseri viventi; quando egli non perviene a ciò la sua opera è detta accademica e muore. Il tempio greco è tutto pieno di vita perchè le sue colonne non sono dei pilastri, ma degli esseri fantastici che sorreggono con leggerezza il più pesante cornicione, grazie alla loro forza sovrumana e dei quali la principale funzione è di conservare la casa del Dio. Le forme troppo geometriche distruggono ogni vita nella maggior parte degli edifici moderni.²

L'uomo religioso non comprende la vita se non riportandola ad una potenza superiore alla natura con la quale egli può entrare in relazione. Se si sono così spesso mal compresi i veri caratteri della

¹ Marx cambia l'ordine hegeliano e pone la religione prima dell'arte, pensando probabilmente che il selvaggio sommerso alla magia non ha alcuna arte.

² Leggere al proposito il capitolo intitolato: *Lampe de vie nel Les sept lampes de l'architecture di RUSKIN.*



religione prima della pubblicazione del libro di William James su l'esperienza religiosa, gli è che i sociologi s'erano sforzati a sfigurare, quasi tutti, la religione, confondendola con la magia o con lo sfruttamento clericale, col proposito di renderla ridicola ed odiosa.

Bergson ci ha appreso nella Evolution Créatrice che il filosofo non deve lasciare al biologo la cura di dire l'ultima parola su i fenomeni della vita; il filosofo deve intervenire negli studi morfologici; egli vi discopre come l'ombra d'una potenza misteriosa, di cui non può parlarsi chiaramente, se non si usino dei simboli psicologici.

La storia dell'arte ci mostra che il sentimento del mistero manca ai popoli primitivi e alle civiltazioni troppo raffinate; tale osservazione dà una grande forza alla teoria di quegli autori contemporanei, che non credono che si debba classificare la superstizione magica dei selvaggi fra le religioni.

Il sentimento del mistero è legato strettamente al pessimismo, l'artista non sentirebbe il bisogno di crearsi un mondo chimerico nel quale trova la gioia, s'egli non fosse profondamente scoraggiato per gli orrori che gli presenta la società reale.

Il pessimismo è una sorgente inestinguibile da cui deriva incessantemente la rinascenza religiosa; il mistico vuole rigenerarsi per sfuggire al malvagio ordinamento della natura umana.

La scienza non è come molti superficiali scrittori hanno detto, in contraddizione col sentimento del mistero; il grande matematico Weierstrass ha potuto scrivere che senza un po' di poesia non si potrebbe essere un matematico; il creatore scientifico ha bisogno d'un mondo di sogni, la di cui familiarità gli dia l'audacia necessaria per fare



delle invenzioni che una scienza pedestremente utilitaria dichiara in principio, assurde.

Non bisogna dunque stupirsi se la scienza e la religione hanno potuto e assai spesso, nobilitarsi ed avvilirsi nello stesso tempo.

Il quietismo ha potuto essere talvolta favorito dal sentimento del mistero; ma questo pericolo non è a tenersi fra gli occidentali che posseggono una tradizione guerriera antichissima, continuamente avvivata dall'educazione classica. Presso di noi il sentimento del mistero è molto adatto a suscitare il desiderio delle più alte attività, perchè tanto più forte è la convinzione dell'uomo, quanto è più dominatore il sentimento del mistero.

È notevole che questo sentimento si sviluppa con una facilità eguale negli uomini dotati di elevata cultura e in quelli dall'anima molto semplice; la Chiesa ha potuto vantarsi d'aver avuto dei discepoli devoti fra i sapienti ed ella ha spesso incontrato fra gli umili dei mistici, la luce dei quali l'hanno illuminata. — Quando Renan era al grande seminario d'Issy molti dei suoi compagni consultavano il custode laico dello stabilimento; « io stupisco sempre i materialisti — scriveva egli quarant'anni più tardi — quando dico loro d'aver visto coi miei occhi un tipo che la insufficiente conoscenza del mondo umano non ha loro permesso di incontrare sul loro cammino, io voglio dire il portiere sublime giunto ai gradi più trascendenti della speculazione ».¹ Più d'un domestico è stato un

¹ RENAN. Souvenirs d'enfance et de jeunesse, pp. 239-240..



grande ausiliario della Chiesa,¹ si incontrano assai spesso dei preti assai istruiti in ogni questione d'attualità, che mantengono una spirituale corrispondenza con dei servitori.²

Si è spesso considerato la volgarizzazione della scienza come un gran pericolo per la Chiesa. Possiamo facilmente costatare che l'insegnamento che si dà oggi al popolo nella scuola e con la stampa è assai adatto a far svanire il sentimento del mistero negli uomini che lo posseggano in debole misura; gli uomini di questo tipo formano certamente la maggioranza; è dunque certo che questa volgarizzazione della conoscenza ha portato delle conseguenze dannose per la religione. L'arte non ha meno sofferto della religione: quando si vedono gli operai accorrere in folla ai caffè concerti per sentire le canzoni stupide od oscene si può pensare a questa massima pronunciata da Renan vent'anni or sono: « Le cose popolari sono quasi tutte delle cose molto aristocratiche, non bisogna mai fornire al popolo se non ciò che è molto nobile ».³ È un fatto molto grave questo allontanamento dell'arte che può compromettere l'avvenire della nostra civiltà: chi non s'interessa più al bello, rischia fortemente di non interessarsi più al grande.

Una legge ineluttabile della storia condanna l'arte, la religione e la filosofia a subire delle profonde decadenze quando queste tre alte attività

¹ È stata una domestica che ha consigliato al beato Eudes d'introdurre il culto del Sacro Cuore.

² Io faccio qui allusione specialmente all'abate de Tourville il continuatore di Le Play.

³ RENAN. Feuilles détachées, p. 267.

umane sono abbandonate alle loro sole forze; ma decadenza non vuol dire sempre disparizione, noi sappiamo infatti in modo certo, che l'arte, la religione e la filosofia possono rinascere con splendore, quando favorevoli condizioni esistano nella società.

Negli studi sociali che si fanno oggi giorno, si attribuisce una importanza grandissima alle questioni di numero; tale illusione è fortemente alimentata dai pregiudizi che si collegano al suffragio universale. Le greggi elettorali possono trasformare in capi del governo non importa quali mediocrità; ma tali greggi non resistono di fronte a forze morali solidamente organizzate, come le masse barbare non hanno potuto vincere le piccole armate di Alessandro e di Cesare. Napoleone ebbe a dire: « Quel che più conta, in una guerra, è la forza morale ». Noi possiamo credergli sulla parola.

Decembre 1909.



I

Importanza attuale delle questioni religiose — Influenza e testimonianza di Renan — Il cristianesimo come tipo della religione.

Rispondendo ad una inchiesta iniziata dal *Mer-
cure de France* pochi anni dietro Th. Ribot scri-
veva: « È certo che le preoccupazioni religiose,
deboli mezzo secolo indietro, hanno invaso la ge-
nerazione attuale... Da quando l'uomo ha una
storia, io constato che nessuno dei bisogni e dei
desideri ch'egli ha manifestato fin dall'origine è
scomparso, e le religioni hanno tenuto un posto
così grande nel mondo, che si è costretti ad am-
mettere ch'esse sono radicate profondamente nella
natura umana ». Conseguentemente l'antico pro-
fessore del Collegio di Francia non crede ad una
« dissoluzione del sentimento religioso »; egli reputa
che noi siamo in un'epoca « che si compiace del-
l'imprecisione » e che altre epoche simili sono
esistite e quindi non si potrebbe definitivamente
concludere su l'orientazione del pensiero religioso.¹

¹ *Mercur de France*, 15 Aprile 1907, pp. 578-579.



Io credo che si può precisare ancora di più la situazione. Per lungo tempo i filosofi hanno creduto che esistesse fra la religione e la scienza un conflitto, la gravità del quale dovesse sempre più andare crescendo; siccome non potevano ammettere che il mondo moderno rinunciasse alla scienza, si domandavano con quali mezzi si perverrà a sostituire la religione; soprattutto numerose furono le invenzioni di sistemi di morale e di filantropia che avevano il fine di organizzare la bontà.¹ La situazione oggi è cambiata perchè generalmente non si vedono delle ragioni serie per le quali la scienza e la religione non debbano svilupparsi in tutta libertà. Una metafisica fondandosi sempre sul sentimento che gli uomini hanno dell'insieme del mondo, bisogna che la filosofia si rinnovi in maniera radicale per tener conto del cambiamento assoluto che è sopravvenuto nei suoi dati.

La via da seguire per rendere la filosofia conforme ai nuovi modi di concepire le cose è irta di difficoltà: e il primo lavoro da farsi pare debba essere un inventario ponderato delle idee che furono per lungo tempo dominanti. Si deve dunque ritenere che sia una felice circostanza l'aver il Boutroux pubblicato uno studio, di singolare ampiezza, sui sistemi che i nostri contemporanei hanno proposto intorno alla scienza e alla reli-

¹ « L'organizzazione della bontà, è la religione » ha scritto Renan nel suo *Apôtres*, p. 376.



gione.¹ Il piano adottato dall'autore gli ha permesso di proiettare molta luce su ogni dettaglio e di presentare nel loro vero posto delle teorie che spesso erano state confuse dai loro inventori; ma passando così, successivamente in rivista i diversi gruppi di dottrine il lettore non vede sempre molto bene come possono darsi delle conclusioni sullo stato attuale del pensiero religioso. Io vorrei partirmi dalle lucide analisi di Boutroux per giungere ad una concezione chiara del problema che appassionerà, senza dubbio, sempre di più i nostri successori.

Conviene innanzi tutto fare qualche osservazione sulle opinioni emesse da Renan sulla religione, tanto più che Boutroux non gli ha consacrato un capitolo speciale in un libro che esamina tuttavia le teorie di personaggi meno importanti, a quanto pare, di Renan. Suppongo che questa omissione si spiega per il desiderio che Boutroux ha avuto, di dare posto soltanto agli uomini di originalità incontestata e il di cui pensiero può classificarsi, in modo certo, in una nomenclatura; Renan non è originale e il suo pensiero è spesso così vago che spesso fugge ad ogni classificazione. Ma quando si vogliono conoscere i caratteri generali del nostro tempo, bisogna attribuire un'importanza maggiore agli spiriti come Renan che ai creatori;

¹ EMILE BOUTROUX. *Science et religion dans la philosophie contemporaine*. Flammarion ed. Paris 1908 (in 16°, p. 400, L. 3,50).

costoro sono sempre un po' isolati; perchè essi vogliono fare cose nuove e restano troppo lontani dai movimenti comuni; al contrario, dei volgarizzatori, dalla dottrina indecisa, hanno spesso esercitato un'influenza notevole sui loro contemporanei: e, in ogni caso, essi sono dei testimoni eccellenti.

Renan possedeva in misura veramente straordinaria, il dono di insinuare taluni modi di concepire le cose che il pubblico non avrebbe facilmente accettato se gli si fossero presentate in una forma didattica; egli ha eccelso nell' arte di introdurre delle forme di linguaggio che sono diventate a poco a poco popolari e che hanno così finito per dominare il pensiero; è molto probabile che le sue concezioni filosofiche gli siano pervenute per degli intermediari che le avevano già adattate al gusto francese e che tali deformazioni resero più facile il loro passaggio all' opinione.¹

Non pare contestabile che Renan abbia contribuito notevolmente a famigliarizzare i francesi con le idee panteiste che hanno avuto tanta importanza nel XIX secolo e hanno tanto spaventato la Chiesa. Mi pare difficile di non riconoscere un eco di questa filosofia nella conclusione di Bou-

¹ Nel discorso sinodale del 25 Agosto 1863 contro la *Vie de Jésus*, il vescovo di Poitiers disse che gli errori di Renan su Dio provenivano da Hegel e lo chiamò un « tedesco del pensiero ». (PIE, Oeuvres t. V, p. 231). È dubbio tuttavia che Renan abbia studiato Hegel con qualche profondità.



troux: « *Per analogia con la vita* noi possiamo concepire un essere dove tutto ciò che è positivo, che è una forma possibile d' esistenza e di perfezione si unisse ed esistesse, un essere che fosse uno e multiplo, non come un tutto materiale fatto di elementi juxtaposti, ma come l' infinito mobile e continuo, d' una coscienza d' una persona... L' essere che rappresenta questa idea è colui che le religioni chiamano Dio » (pag. 387). Una delle conseguenze gravi delle tendenze panteiste, è un' eliminazione continua della dottrina del peccato; è noto con quale forza e con quanta fede Renan ha espresso l' orrore ch' egli provava per questa dottrina; e d' altra parte nessuno potrebbe dubitare che il cristianesimo attuale non abbia attenuato in modo singolare le antiche tesi sulla grazia e il peccato; è notevole che il protestantesimo sia anche andato più lontano del cattolicesimo rinnegando così in modo scandaloso la tradizione dei Padri della Riforma.

Nel 1866 Renan annunciava « un indebolimento dogmatico » per il quale i fedeli delle diverse religioni abbandonerebbero la lettera per limitarsi a ciò che loro sembrasse essere lo spirito. « Il dogma diventerà un' arca misteriosa che non converrà mai d' aprire. Che importa allora se l' arca è vuota? »¹

L' islamismo gli pareva il solo capace di resistere a questa trasformazione. Alla fine della *Vie*

¹ RENAN. Op. cit., pp. LIX-LX.



de Jésus egli aveva detto che l'Evangelo non racchiude alcuna « proposizione teologica » e che « tutte le professioni di fede sono dei travestimenti dell'idea di Gesù » di modo che questi « resterà in religione come il creatore del sentimento puro ». ¹ Questa riduzione del cristianesimo si è generalizzata tra i nostri contemporanei.

Una delle idee più care a Renan è questa: bisogna liberare il cristianesimo dai miracoli che impacciavano già i cattolici istruiti del XVII secolo, a cui il popolo non vuole più credere. Nel 1862 egli sosteneva che tentando di « trasportare dal di là il soprannaturale (e di) separare la causa ormai trionfante della religione dalla causa perduta del miracolo » ² egli rendeva un servizio alla causa della religione. I miracoli formano la disparazione dei più dei cristiani illuminati, che si sforzano più che possono di tacere su certe testimonianze, come quella, ad esempio, che presenta la risurrezione di Gesù sotto una forma troppo realistica. ³

¹ RENAN. *Vie de Jésus*, pp. 462-463.

² RENAN. *Questions contemporaines*, p. 235. Cfr. prefazione a *Jésus*, pp. VI-VII.

³ Ecco perchè essi chiamano simbolici i racconti del quarto Evangelo, che, secondo Renan, non son punto tali. Quel che si vuole è *distruggere*, per così dire, *questo pericoloso libro*, per non tener conto che di ciò che l'abate Loisy chiama « la minutaglia dei miracoli », come, putacaso, certe guarigioni del genere di quelli che avvengono a Lourdes e che si effettuavano altre volte nel tempio d'Esculapio » (Loisy. *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents*, pp. 60-61).



La pietà moderna sarebbe perfettamente disposta a contentarsi di una letteratura sentimentale e a vedere come Renan l' essenziale della religione nelle effusioni di tenerezza. Colui ha potuto seriamente credere che, sopresse nella *Vie de Jésus* le questioni critiche, egli avesse fatto un libro d' edificazione utile alle anime pie¹ ed è ancora seriamente ch' egli ha manifestato la speranza che forse un giorno si comporrebbe una raccolta di pagine scelte tutte dalla sua opera per sostituire l' officio.² Il più grande numero di opere che mirano alla religione illuminata sono concepite con questo spirito. D' altronde i cattolici hanno accolto con entusiasmo la *Vie de S. François d' Assise* scritta da Paul Sabatier; è un' imitazione assai mediocre della *Vie de Jésus* e l' autore non è certamente più cristiano di che non fosse il Renan. Il successo di una tale opera dimostra a qual basso livello dottrinale sia caduto il cattolicesimo.

Mi sembra inutile d' insistere ancora a dimostrare che Renan è un eccellente testimone del movimento delle idee religiose contemporanee.

La tradizione hegeliana aveva dato a Renan questa tesi: il cristianesimo è la religione assoluta; egli l' ha presentata più volte sotto forme attenuate, secondo la sua maniera, ma ha conservato tuttavia l' essenziale di questa concezione storica: « Il

¹ RENAN. *Vie de Jésus*, p. XXVI.

² RENAN. *Nouvelles études d' histoire religieuse*, p. XX.



cristianesimo resta il letto del grande fiume religioso dell'umanità ». ¹ « Cristianesimo è diventato quasi sinonimo di religione, tutto ciò che si farà al di fuori di questa grande e benedetta tradizione cristiana sarà sterile ». ² Le opere dei sapienti contemporanei giustificano questa maniera di vedere.

Dopo che si è cominciato a studiare, nei dettagli, i culti dei popoli più diversi, si è riconosciuto che vi sono i più grandi inconvenienti di conservare alla parola religione il senso indeterminato che gli dà la lingua comune; per approfondire tali questioni bisogna riservare il nome religione ai sistemi che offrono analogie molto grandi col cristianesimo. Il giudaismo che prepara il cristianesimo è evidentemente una religione; l'islamismo è anche religione, perchè si può considerarla con Renan come una rivincita del giudeo-cristianesimo rapidamente soffocato dalla speculazione ellenica ³; il buddismo ha appassionato il XIX secolo in ragione dei ravvicinamenti che possono stabilirsi tra esso ed il cristianesimo: pare anzi che più di una volta questi ravvicinamenti siano stati esagerati da autori che vedevano nell'uso di essi un mezzo, per rendere il buddismo più facilmente intelligibile e che cedevano al pregiudizio che fa ritenere come reale ciò che può aumentare la chiarezza nell'esposizione di dottrine.

¹ RENAN. *Marc-Aurèle*, p. 642.

² RENAN. *Vie de Jésus*, p. 462.

³ RENAN. *Église chrétienne*, pp. 284 e 286; *Marc-Aurèle*, pp. 632-633.



Il paganesimo dei popoli classici ci appare oggi come assai poco religioso. Allorchè i greci vollero riformare i loro culti nazionali per sbarrare il cammino alla conquista cristiana, furono obbligati a compiere delle cose veramente straordinarie: trasformarono i loro filosofi in taumaturghi e scrissero delle vite edificanti per questi nuovi santi;¹ ma non poterono trarre dal loro ellenismo « ciò che non vi fu mai, il teismo, l' edificazione... In un mondo che aspirava a possedere un catechismo, che si poteva fare d'un culto come quello di Venere, nato da un' antica necessità sociale dei primi naviganti fenici nel Mediterraneo, ma diventato col tempo un oltraggio a ciò che veniva ritenuto ogni dì più come l' essenza della religione? »² I Padri della Chiesa spesso si divertivano dei *dii certi* che Varone aveva loro fatto conoscere e che erano adibiti alle più umili funzioni;³ ma è assai probabile che questi *dii certi* non siano stati dei, che per una tardiva e difettosa interpretazione di formule magiche.

A più forte ragione deve sentirsi molta repugnanza ad ammettere che i popoli selvaggi abbiano delle religioni.

Per lungo tempo i filosofi spiritualisti hanno creduto che fosse per essi essenziale il sostenere l' universalità della credenza in Dio, la quale per-

¹ RENAN. *Vie de Jésus*, p. 468; *Apôtres*, p. 339.

² RENAN. *Apôtres*, pp. 337-338.

³ Per esempio: TERTULLIANO. *Apologetica*, 25, e S. AGOSTINO. *Cittè de Dieu*, libro VI, 9; libro VII, 3.

metteva loro di fondare una teodicea sul sentimento universale; i missionari cattolici oggi sembrano d'accordo nell'ammettere che l'idea di Dio manca spesso ai non civilizzati.¹ Infine l'esperienza ha mostrato che i tentativi fatti nel corso del XIX secolo per sostituire il cristianesimo sono finiti nel nulla; si può dunque concludere da questo insieme di osservazioni, che nelle ricerche che la filosofia contemporanea si proporrà di fare sulla religione, non dovrà occuparsi che del cristianesimo.

¹ Tolgo questa notizia da un brochure sul *La prédestination et la sort final des paiens* che è comparso nella collezione *Science et religion* dell'editore Bloud, con l'imprimatur dell'arcivescovo di Parigi.



II

Incapacità a giudicare, in materia di religione, di A. Comte — Le ragioni delle sue utopie.

Io potrei a rigore dispensarmi dal seguire Boutroux nelle esposizioni ch'egli fa, delle idee espresse da A. Comte sulla religione; queste idee non essendo pervenute a risultati storici potrebbero considerarsi inesistenti per il filosofo;¹ ma non ci si deve dolere per la critica sagace che il Boutroux fa e che ci conduce a qualche osservazione capace d'illuminare i problemi che ci occupano.

Il posto che il positivismo attribuisce alla scienza non soddisfa lo spirito di Boutroux che ha della ricerca scientifica un concetto altissimo: « Ogni conoscenza non ha (per Comte) altro senso che quale strumento, diretto o lontano, di perfeziona-

¹ È unicamente il successo, che dà agli storici della filosofia il mezzo adatto a distinguere le idee che sono veramente grandi da quelle che essi dichiarano destinate alla sterilità.



mento (dell'uomo). Dottrina le di cui conseguenze sono notevoli: le matematiche ch' erano state dette la *scienza reale* cadono all' ultimo grado nella scala delle nostre conoscenze » (p. 50). « La scienza libera, indipendente è trattata da sospetta, da nemica. La scienza tende alla specializzazione, alla dispersione; ella è dunque essenzialmente anarchica. La curiosità futile, vera concupiscenza dello spirito, il suo orgoglio insopportabile vogliono essere repressi » (pp. 73-74).

Gli è che A. Comte non è un rappresentante dello spirito del XIX secolo, ma egli appartiene al secolo precedente; egli crede che la scienza è *fatta* ed è facile apprenderla come una qualsiasi lezione; *gli uomini che si specializzano sono dei manovali* utilissimi senza dubbio, ma essi debbono essere diretti da uomini di spirito superiore, designati per il loro carattere e per la loro filosofia ad assicurare l'ordine e il progresso nella società. La scienza non vuole più accettare questo posto ausiliare: « La scienza, dice mirabilmente Boutroux, ricerca per amore del vero. È il suo onore, la sua fierezza, la sua gioia, ch' ella non saprebbe lasciarsi rapire da alcun sistema filosofico o politico... La scienza in sè è un'attività legittima e nobile assolutamente, che appartiene alla filosofia, custode dell'ideale, riscattare e ricondurre alla coscienza di sè, non asservire ad alcun fine quale che possa essere » (p. 78).

La posizione della religione sarebbe tanto miserabile che quella della scienza (p. 74). Ricondurre il mondo moderno a un feticismo sarebbe



un interdire alla immaginazione d'impadronirsi attraverso la poesia dei misteri della vita¹ e per conseguenza vuol dire opporsi all' arte e alla filosofia; niente mi parrebbe meno adatta a sviluppare le idee, a noi legate, dal cristianesimo come il culto della Terra, dello Spazio, dell' Umanità e conseguentemente niente è meno religioso che la pretesa religione di A. Comte.

Costatiamo dunque qui un fatto sul quale non si saprebbe mai abbastanza richiamare l' attenzione: nel pensiero contemporaneo la scienza e la religione hanno avuto un destino parallelo, esse si nobilitano od avviliscono insieme.

Qualche osservazione sarà utile per mostrare come alcuni contemporanei di A. Comte hanno potuto credere come le sue concezioni religiose potessero avere un avvenire. La rinascenza del cattolicesimo aveva sorpreso moltissimo i letterati che attribuivano questo fatto alla influenza di Cha-teaubriand; non era dunque troppo irragionevole

¹ Boutroux dice che il neo-feticismo di A. Comte è immaginativo e poetico, è « un ausiliario pratico subordinato al principio razionale della religione » (p. 58). Non bisogna prendere queste formule alla lettera perchè non vi è niente di meno poetico che il feticismo.

W. James crede che il feticismo non sia neppure un embrione di religione. (*L'expérience religieuse*, trad. franc., p. 27). Volere attribuire al feticismo dei mezzi adatti a fare l'educazione dei popoli che hanno vissuto nel cristianesimo, costituisce un singolare paradosso, che prova a qual punto A. Comte fosse incapace di comprendere le questioni religiose.



supporre che delle nuove religioni potessero essere inventate da uomini superiori; ma quella d'A. Comte presenta sulle sue rivali una certa superiorità storica che conviene mettere in luce e che ha potuto contribuire a ingannare l'inventore sul successo possibile delle sue idee.

La dottrina della *immortalità subbiettiva* alla quale A. Comte attribuisce così grande portata, deriva evidentemente dalle guerre della Rivoluzione e dell'Impero: le terribili ecatombi che erano accadute per tutta le superficie d'Europa, mostrano quali sacrifici può provocare l'onore militare. Abituato a costruire dei sapienti edifici di parole e incapacissimo a vedere la realtà, A. Comte doveva identificare: *onore militare, amore della gloria e immortalità subbiettiva*. La sua illusione è tanto più scusabile in quanto la troviamo anche presso un uomo che non gli rassomiglia per nulla: Renan! Costui dice che il soldato ha bisogno « d'immortalità. In mancanza di paradiso vi è la gloria, che è una specie d'immortalità ».¹ — « Io amo la mia opera dopo di me; ma pare che vivrei ben più allora che oggi ». Renan riconosce tuttavia che questo sentimento diviene raro a cagione delle corte vedute sulla storia che tendono a prevalere ai giorni nostri;² sarebbe stato più esatto dire che, in conseguenza della rovina progressiva dell'epopea delle grandi guerre, il sentimento della gloria diviene meno dominante in

¹ RENAN. *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, p. 191.

² RENAN. *Loc. cit.*, p. 329.



Francia. Promettere agli uomini una *immortalità soggettiva* non è che semplice ciarla quando le circostanze storiche non rendono molto potenti quei sentimenti che son determinati dalla guerra; dei popoli, dotati mirabilmente sotto l'aspetto intellettuale, possono mancare del sentimento dell'onore che la guerra crea.¹

Il culto dell' Umanità non è meno facile ad essere storicamente spiegato. Queste guerre napoleoniche erano finite con delle lotte eroiche sostenute col fine d' assicurare l' indipendenza delle nazioni e finalmente l' imperatore d' Occidente era caduto; questa *vittoria dei popoli* aveva avuto una importanza capitale sullo spirito dei contemporanei dando all' idea di tradizione un valore impreveduto: era dunque dimostrato che gli uomini potevano tutto sacrificare al desiderio di conservare le istituzioni trasmesse dai loro antenati. A. Comte sostituisce l' Umanità agli antenati perchè egli in-

¹ Renan non crede, contrariamente all' asserzione di Giuseppe, che molti ebrei si siano ingaggiati nell' esercito d' Alessandro. « Gli ebrei che avrebbero abbracciata questa vita avrebbero compreso ben poco lo spirito generale della loro razza; non si giuoca la propria vita quando gli si attribuisce un così alto prezzo » (RENAN. Loc. cit., p. 203). « Il giudeo il giorno della battaglia non pensa che a fuggire, offre la sua borsa al soldato che va ad ucciderlo e vedendo che questo mezzo non riesce, egli trova cattivo un gioco nel quale l' uomo sapiente non ha tutti i suoi mezzi » (p. 192). « Il punto d' onore non è niente per essi; tutto è sopportabile purchè la preghiera sia libera ed ogni giorno l' incenso possa ascendere a Jeova » (p. 270).



tende creare una religione per il mondo intero, — ed anche perchè avendo l'Umanità molto meno realtà che la tradizione, gli pareva più nobile; ma è evidente che abbandonando la realtà della tradizione nazionale, s'abbandona nel tempo stesso ogni motivo di sacrificio.

Noi dobbiamo osservare ancora che, allontanandosi da quelle grandi guerre, lo spirito moderno ha cessato d'attribuire alle tradizioni quel valore che esse per un certo tempo hanno avuto; sarebbero state necessarie delle circostanze veramente straordinarie per ricondurre i popoli alle loro tradizioni: oggi in Francia noi vediamo che degli uomini molto intelligenti cercano popolarizzare l'idea di tradizione senza riuscirvi, — esperienza che ci mostra quanto ingenua è l'illusione di credere che delle idee possano valere di forza motrice per sè stesse, al di fuori delle condizioni storiche.

Il neo-feticismo di A. Comte non pareva forse troppo assurdo a uomini che avevano conosciuto le solennità napoleoniche; pare che l'imperatore nel cattolicismo non abbia mai visto altra cosa che un sacerdozio addetto a conservare l'ordine.

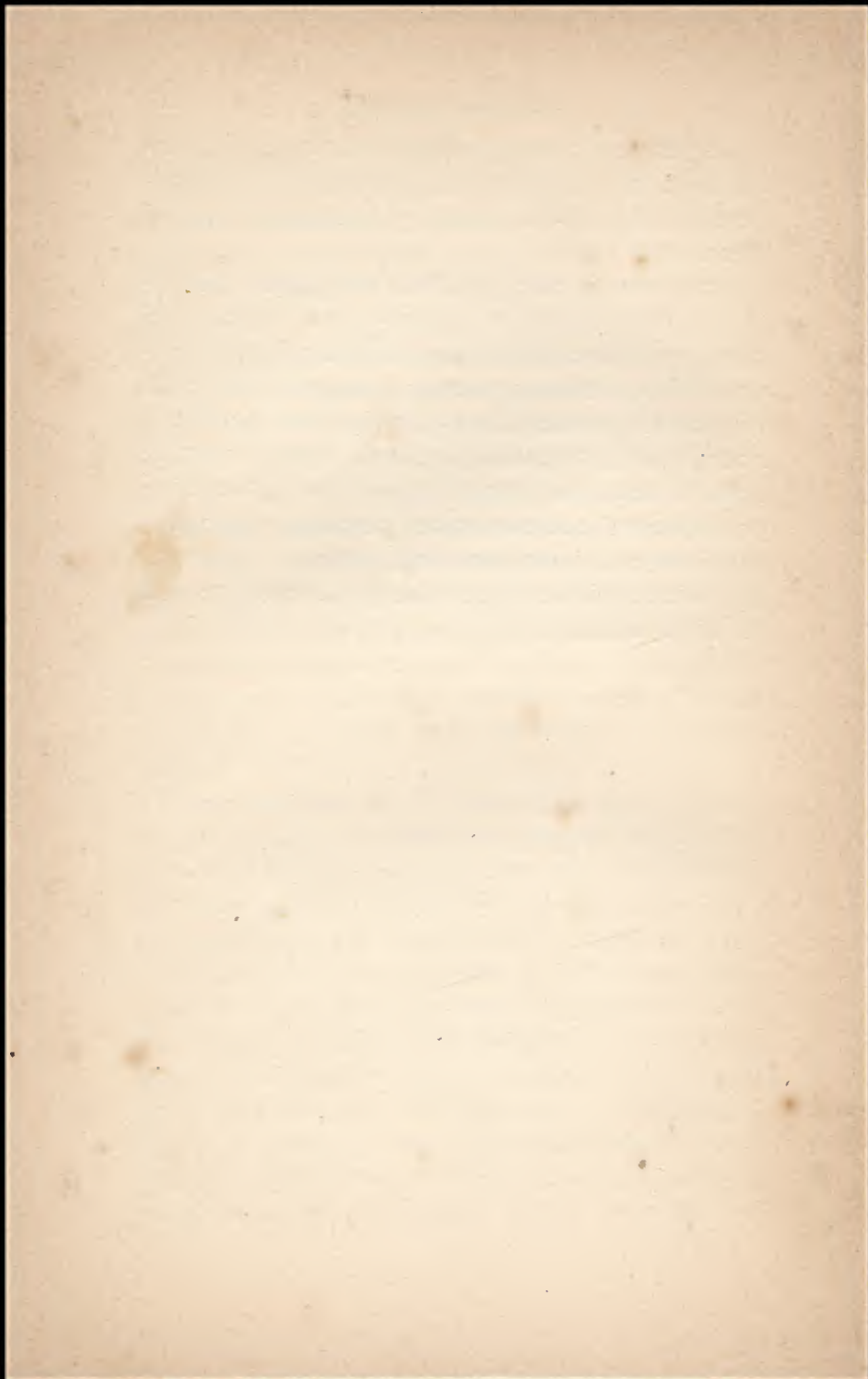
Portalis, nel suo discorso del 15 Germinale, anno X, aveva detto al Corpo legislativo: « Uno dei grandi vantaggi delle religioni positive è di legare la morale a *dei riti*, a *delle cerimonie*, a *delle pratiche* che ne doventano l'appoggio... Come la giustizia non può essere garantita nell'ordine civile che con delle formule che preven-
gano l'arbitrio, nell'ordine morale la virtù non



può essere assicurata che dalla usanza e dalla santità di certe pratiche che prevengano la negligenza e l'oblio ». A. Comte s'è ispirato a questi principi.

I sacramenti, ch'egli aveva immaginati per richiamare gli uomini ai doveri della vita sociale, ci pare oggi che abbiano tanta efficacia quanto i discorsi di concorso agricolo; ma questi atti civili gli pareva avessero una portata reale perchè il ricordo delle solennità imperiali viveva ancora; queste solennità avevano prodotto una grande impressione sui contemporanei perchè si erano ammirati in esse i vincitori dell'Europa, — ma non disponiamo di mezzi per dare un tale valore agli atti civili attuali.





III

La letteratura mistica — Riabilitazione della mistica di W. James — *La Rigenerazione* — Il sublime.

L'inchiesta di Boutroux che comincia con un capitolo su A. Comte, finisce con una esposizione delle tesi che W. James ha posto intorno all'esperienza religiosa: si potrebbe dunque dire che essa parte da ciò che è al di sotto della religione per raggiungere ciò che vi è di più religioso nell'attività umana; vi è fra il punto di partenza e il punto d'arrivo una differenza che va fino all'opposizione: A. Comte sopprimeva il soprannaturale di cui W. James studia la conoscenza sperimentale; egli faceva dei grandi sforzi per utilizzare le idee cattoliche relative all'immortalità, mentre l'autore americano le considera molto secondarie.

Noi seguiremo un altro ordine; per il fine che vogliamo raggiungere, conviene esaminare anzi tutto ciò che l'illustre psicologo americano ha insegnato: in seguito potremo giudicare le altre dottrine comparandole con un tipo perfettamente definito.



Il libro di W. James non mancherà di cambiare radicalmente l'idea che i filosofi contemporanei si formavano della mistica: i pregiudizi correnti sull'argomento non sono che troppo giustificati dalla letteratura che gli uomini della Chiesa hanno assai spesso consacrata a questi fenomeni.¹

La pietà dei fedeli ha attribuito un'importanza esagerata a delle rivelazioni che spesso sono erronee, sciocche o anche assurde:² Santa Ildegarda, per esempio, che passava per aver ricevuto la scienza *infusa* ha scritto il *libro delle sottilità della natura* secondo le concezioni della fisica del XII secolo e vi ha descritto degli animali immaginari;³ — dei fatti storici sono riferiti in maniera diversa dai diversi visionari;⁴ — la probità degli editori è spesso minima; essi correggono e sviluppano senza scrupolo.⁵ I teologi hanno sempre

¹ Io prenderò, per guida, l'eccellente opera di P. POULAIN: *Des grâces d'oraison* (sesta edizione).

² Renan ci dice che al suo tempo il superiore del grande Seminario d'Issy interdiceva la lettura della *Cité mystique* di Marie d'Agreda, di cui alcuni allievi facevano la loro lettura favorita (*Souvenirs*, p. 241). Il P. Poulain ritornò spesso sui dubbi che quelle rivelazioni sollevavano: Clemente XIV interruppe il processo di beatificazione a causa del libro. (POULAIN. Op. cit., pp. 351, 353, 369, 377, 378, 647, 651).

³ P. POULAIN. Op. cit., pp. 348-349.

⁴ POULAIN. Op. cit., p. 343. Si è constatato più d'una volta che delle leggende son passate nelle rivelazioni (pp. 347-369).

⁵ POULAIN. Op. cit., pp. 355-356. L'editore delle opere di Maria Lataste (morta nel 1847) vi inserì dei brani tolti da S. Tommaso d'Aquino.



diffidato molto di queste fonti d'istruzione; e si è notato anzi in S. Caterina da Siena un'opinione eterodossa sull'Immacolata Concezione.¹ Le profezie sono state particolarmente funeste al prestigio dei mistici, tanto più che l'anietà dei fedeli li spingeva più avanti in questa via pericolosa.²

Gli scrittori che hanno raccontato la vita dei mistici avevano, quasi sempre, in mente di gettare nuova luce su certi ordini religiosi: perciò essi hanno accolto, con una credulità spesso offensiva del buon senso, i miracoli più singolari.

S. Teresa visse vent'anni con una larga fenditura nel cuore;³ altri santi hanno avuto il cuore asportato da Gesù Cristo, che lo ha poi riportato ad essi, dopo qualche tempo od anche ne ha donato uno nuovo;⁴ Sant'Alfonso dei Liguori, senza

¹ POULAIN. Op. cit., pp. 334-335, e 355. Santa Caterina dei Ricci aveva tentato di « far onorare con culto pubblico, come profeta e martire » Gerolamo Savonarola, basando la sua propaganda su visioni che furono scartate dalla Congregazione dei Riti (p. 351).

² POULAIN. Op. cit., pp. 362-364. Maria Taigi (morta nel 1837) aveva predetto un grande trionfo della Chiesa che Pio IX attese invano (p. 348). Si troverà una grande raccolta di sciocchezze nel libro dell'abate Curicque: *Les voix prophétiques*.

³ RIBET. *La mystique divine*, t. I, p. 247. Il cuore di S. Teresa è consacrato in un reliquario, a cui si sarebbe dovuto praticare un orifizio, perchè il calore faceva scoppiare il vetro.

⁴ RIBET. Op. cit., t. II, pp. 575-587. Caterina di Racconigi avrebbe avuto il cuore asportato cinque volte; alla terza volta ella restò 55 giorni senza cuore, respirando con la



lasciare la sua poltrona, va a confessare il pontefice Clemente XIV,¹ ecc. ecc.

Le stesse preoccupazioni li hanno condotti ad attribuire una importanza esagerata a certi fenomeni straordinarii, che non possono prodursi senza gravi turbamenti delle funzioni normali: si è data così una buona parte ai fisiologi che spesso han voluto ricondurre gli stati mistici a delle nevrosi identiche a quelle ch'essi osservano negli ospedali. La Congregazione dei Riti non ha tanta simpatia per il meraviglioso, che certi autori di libri edificanti; nei processi di beatificazione « la maggior parte delle volte, le estasi non intervengono che come obiezione; perchè si può domandare se le alienazioni dei sensi non sieno delle semplici malattie, indici di temperamento squilibrato. È d'uopo che il contrario sia solidamente stabilito. Tanto che le cause dove non vi sono estasi sono più facili a riuscire. »²

L'ultimo termine della via mistica si chiama: unione trasformante, unione consumata, deificazione ed anche *matrimonio spirituale*; questa ultima espressione ha provocato le immaginazioni

piaga rimasta aperta (p. 578). Il P. Poulain non si pronuncia sulla materialità di questi cambiamenti di cuori. (Op. cit., p. 330). Benedetto XIV li ha considerati come puramente spirituali. (RIBET. Loc. cit., p. 587).

¹ RIBET. Loc. cit., p. 200.

² POULAIN. Op. cit., pp. 601-602; W. James attribuisce pochissima importanza ai fenomeni d'estasi, visioni, ecc. che tanto colpirono i primi spettatori dei *revival*. (Op. cit., p. 212-213).



più singolari; i mistici descrivono dei fidanzamenti, delle feste, dei scambi d' anelli. Secondo il gesuita Tanner, « quando Dio vuole sposare un uomo, egli prende il personaggio femminile della Misericordia o della Saggiezza ». ¹ Si capisce che una simile letteratura deve finire a dare delle opere molto ridicole.

È derivato da lì che per lungo tempo si è avuto paura d'attribuire degli stati mistici ai grandi uomini, si temeva troppo di suggerire l'idea ch'essi avessero qualche cosa di guasto. È così che degli eccellenti autori hanno pensato che il *Mystère de Jésus* non fosse che un esercizio di retorica pia; io credo al contrario che Pascal ci ha descritto una scena reale della sua vita ² e che questo episodio mistico ha un valore di primo ordine per l'intelligenza dei *Pensées*.

Non ci voleva meno della incontestata autorità di W. James per trionfare di tanti pregiudizi basati sulle più gravi ragioni. Le considerazioni patologiche gli sembra che abbiano un valore molto mediocre; prendendo come esempio il fondatore dei quaccheri egli dice: « Lo spirito di Fox era d'un vigore e d'una penetrazione poco comune...

¹ POULAIN. Op. cit., pp. 301-302. Si conosce anche un matrimonio con lo Spirito Santo.

² Pascal non fu forse considerato un audace sacrilego che ha inventato le parole di Gesù che gli annunziano che egli è salvo? Sulle rivelazioni relative al saluto dei mistici cfr. POULAIN. Op. cit., p. 303.



e tuttavia la costituzione di Fox era quella d'un uomo turbato »; ciò non gli ha impedito di « creare una cosa che non si saprebbe troppo ammirare; in un'epoca di menzogna e d'ipocrisia (la religione dei quaccheri) fu una religione piena di sincerità che attingeva le sue origini nella vita spirituale più intima... Il protestantesimo contemporaneo, evolvendosi nel senso della libertà, non fa che tornare all'attitudine che Fox e i quaccheri tanto tempo fa avevano assunto ».¹

W. James non teme d'assumere un'offensiva arida contro i fisiologi. « Nel temperamento del nevropatico noi troviamo la facilità alle emozioni che è condizione necessaria alla percezione morale; noi troviamo l'intensità dal sentimento e la tendenza a prendere tutto seriamente che sono l'essenza stessa dell'energia morale e dell'attività pratica; troviamo infine l'amore delle idee metafisiche e delle intuizioni mistiche che trascina l'anima ben lontano dal mondo sensibile e dagli interessi volgari. Non è naturale che grazie a questo temperamento noi possiamo penetrare nei recessi misteriosi dell'universo, in quelle regioni di verità religiosa dove non perverrà giammai il grasso borghese dal sistema nervoso robusto che fa tastare il suo polso e gonfiando fieramente il suo petto si gloria d'avere una salute a tutta prova? »²

W. James non si è interessato alle questioni che

¹ W. JAMES. Op. cit., pp. 6-7. Cfr. p. 13.

² W. JAMES. Op. cit., p. 23.



più preoccupano gli autori mistici. Costoro debbono prima di tutto fornire delle indicazioni utili ai direttori di coscienza delle case religiose; questi direttori hanno costantemente da esaminare se i loro penitenti non s'avventurino in qualche via pericolosa lungo la quale la loro immaginazione potrebbe loro giuocare un cattivo giuoco. Gli scrittori ecclesiastici sono dunque obbligati di entrare in grandi dettagli fra i diversi stati che deve incontrare un'anima che vuole in modo sicuro avanzare nella vita spirituale. Questi dettagli offrono un interesse tanto minore per il filosofo poichè pare dal XVII secolo si sia trovato un sistema per regolarizzare il seguire degli stati d'orazione.¹

Non bisogna stupirsi se i teologi moderni trovano così esatte le descrizioni che S. Teresa ha date degli stati mistici, poichè il suo libro è stato il breviario della vita spirituale dopo il suo tempo.

La vita mistica si divide in due domini che il P. Surin forse ha meglio distinto di ogni altro autore. Durante un primo periodo, talvolta molto lungo, il fedele è in preda a tutte le miserie che la malvagità diabolica può suscitare, alla quale egli pare abbandonato; viene in seguito un periodo di calma e l'anima « rinasce in Gesù Cristo ».² Questa evo-

¹ È dubbio che l'orazione mentale sia stata praticata prima della fine del XVII secolo in maniera metodica. POU-LAIN. Op. cit., pp. 41-46.

² SURIN. *Catéchisme Spirituel*, t. 1, pp. 209-225. Bossuet teneva questo libro in grandissima stima come si vede nella prefazione alla istruzione pastorale del 15 settembre 1697,



luzione, senza dubbio, si collega a delle trasformazioni che avvengono nel funzionamento delle viscere: un professore americano ha infatti comparato la crisi di *rigenerazione* alla crisi di pubertà.¹ Si deve restare colpiti dall'analogia che esiste fra questi due momenti della vita mistica e i due momenti di delirio cronico per evoluzione sistematica; che ci mostra il malato passare da idee di persecuzione ad idee di grandezza. Io credo conseguentemente che noi abbiamo qui un fenomeno che dipende dalle cause più profonde che possano agire sul nostro essere; P. Poulain non mi pare che sia stato bene ispirato quando ha considerato le sofferenze dei mistici come fatto accessori.²

Il mondo appare ai *rigenerati* sotto un aspetto nuovo; « esso s'illumina d'un'aureola di bellezza »;³ ma essi « avevano bevuto troppo alla coppa dell'amarezza prima d'allora per dimenticare giammai il sapore ».⁴

W. James si oppose in questa concezione alla sciocchezza dell'ottimista che « dalla propria soddisfazione, come da un guscio, è protetto contro ogni aspirazione verso l'inaccessibile infinito »;⁵

(Sezione 12). Sarebbe desiderabile che i gesuiti pubblicassero integralmente l'autobiografia di questo illustre mistico.

¹ W. JAMES. Op. cit., p. 168.

² POULAIN. Op. cit., p. 209.

³ W. JAMES. Op. cit., p. 211.

⁴ W. JAMES. Op. cit., p. 158.

⁵ W. JAMES. Op. cit., p. 80. Altrove egli parla « delle grandi parole sonore che ricoprono il vuoto del pensiero » a proposito dell'ottimismo (p. 313).



gli ottimisti possono essere « dei servitori di Dio dal punto di vista pratico; ma non saranno giammai i fanciulli del suo reame ». ¹

Gli effetti della *rigenerazione* non durano indefinitamente in tutti gli uomini; ² noi siamo condotti a riconoscere quanto le regole monastiche possono essere utili per la vita spirituale; il fedele trova in questa disciplina i mezzi di mantenersi sempre sotto l'influsso dell'idea d'una partecipazione all'amore di Dio.

Se la *rigenerazione* dovesse solamente generare la santità di cui ci parlano i libri edificanti, W. James vi attribuirebbe poca importanza. Maria Alacoque era buona a niente nel suo convento: si era tentato invano di utilizzarla alla infermeria, alla cucina, alla sorveglianza dei fanciulli; la vita di S. Luigi Gonzaga è quella *d'un buon giovane*; ³ S. Teresa che aveva dei doni così notevoli d'intelligenza e di volontà li ha dissipati; perchè nulla ha fatto « di utile all'umanità ». W. James pone il principio « che in gran parte il valore dello sforzo individuale discende dalla sua utilità sociale ». ⁴

Spesso dei teologi hanno attribuito ad alcuni contemplativi una influenza notevole, ma lontana

¹ W. JAMES. Op. cit., p. 173.

² W. JAMES. Op. cit., p. 217.

³ I biografi di questo santo raccontano che egli aveva tanta paura delle donne che temeva di restare solo con sua madre. (W. JAMES. Op. cit., p. 303).

⁴ W. JAMES. Op. cit., pp. 305-306.



e indiretta, su gli avvenimenti. W. James è stato sorpreso dell'incuria di Maria Alacoque; ma Mons. Bougaud pretende che le sue rivelazioni costituiscono « il più grande colpo di luce (che si sia prodotto) dopo la Pentecoste »¹ e che la rinascenza cattolica del XIX secolo è stata la conseguenza della devozione che essa ha propagato in onore del Sacro Cuore.² Il cardinale Pie ha ammesso anzi che S. Benedetto Labre avrebbe avuto una importanza straordinaria: egli è stato « la contro rivoluzione in persona »; « un segnale alzato contro il secolo che l'ha visto nascere e morire »; egli ha arrestato il corso del naturalismo trionfante.³ Sono delle tesi che non hanno alcuna probabilità di passare alla storia.

Conviene osservare che i contemporanei non conoscevano punto questi personaggi di cui è così segnalata l'importanza. Maria Alacoque aveva, nel 1689, avuto una rivelazione dei mezzi semplici che dovevano assicurare il trionfo delle armate reali.⁴ Luigi XIV non ne fu mai avvertito. A partire dalla fine del XVI secolo i teologi pare che abbiano considerato come illusori i consigli che le donne mistiche volevano dare ai sovrani;⁵ di

¹ BOUGAUD. *Histoire de la bien-heureuse Marguerite-Marie*, p. 331.

² BOUGAUD. Op. cit., p. 415.

³ PIE, *Oeuvres*, t. III, pp. 744, 745 e 747.

⁴ Il re doveva consacrare la Francia al Sacro Cuore, farlo dipingere sui suoi stendardi e far costruire una chiesa in suo onore.

⁵ POULAIN. Op. cit., p. 391.



modo che l'azione dei mistici dovè allora limitarsi a un piccolissimo cerchio di gente d'una pietà esaltata.

Oggi la situazione è tutt'altra: non si tratta più d'edificare qualche direttore di coscienza o anche qualche vescovo, di fornire dei temi per esortazioni e di sperare di determinare le risoluzioni dei grandi personaggi nell'avvenire; si tratta di trascinare delle masse di contemporanei. Le qualità che la riforma dei costumi popolari richiede non rassomigliano molto a quelle che sono state studiate dai teologi e dai moralisti antichi.

In America i *rigenerati* prendono una parte attivissima alle opere di educazione, preservazione e di elevazione che appassiano, al più alto grado, i popoli anglo-sassoni; essi partecipano così, in misura assai larga, alla storia sociale del loro paese. Gli è perciò che W. James non ha della religione un'idea analoga a quella che generalmente si ha in Europa: la religione non consiste ai suoi occhi negli atti di pietà ma in una attività sociale d'una energia quasi sovrumana, il di cui zelo è trattenuto dalle pratiche che le diverse comunioni cristiane offrono a quelli che credono alla possibilità d'entrare in relazione col Cristo. Le differenze che esistono fra le Chiese sembrano buone agli americani, perchè permettono a un più gran numero di persone di trovare i mezzi di trarre uso del loro ardore, secondo i loro diversi temperamenti.

Per condurre bene queste opere, è necessaria una potenza di volontà, una confidenza nell'av-



venire e una intelligenza degli uomini che, spesso sono, in tutto, simili alle qualità che si ritrovano presso i più grandi capitani d'industria: ma nello stesso tempo, è necessario un disinteresse assoluto. Nelle nostre società che c'impongono, in maniera così imperiosa, sempre crescenti bisogni, non è facile contentarsi di una vita molto semplice, quando si è capaci di conseguire dei grandi successi, e quando si è a capo di grandi intraprese; si può dire, senza alcuna esagerazione, che in alcune persone, si trova oggi un eroismo che è superiore a quello dei francescani del XIII secolo, che andavano a vivere nella montagna.

W. James è giustamente intimorito nel constatare che il mondo moderno, dà una sì piccola parte all'eroismo; gli è perciò, ch'egli scrive sulla guerra delle sentenze ammirabili: « La morte diviene una banalità; tutto l'impero ch'ella esercita d'ordinario sul nostro spirito, per impedirci d'agire, svanisce come un sogno. Delle nuove energie si destano, pare che la vita si elevi da un livello superiore di forza e di grandezza... La guerra è una scuola di vita ardua e d'eroismo. Prolungamento d'un istinto primitivo universale, è ancora, nell'ora presente, la sola scuola d'energia, che sia accessibile a tutti, senza eccezioni ». Ma essa è il nostro solo scampo contro la mollezza e la viltà? W. James crede di no.

Ciò che noi dobbiamo ora scoprire, nel dominio sociale, è l'equivalente morale della guerra; qualche cosa d'eroico che parli allo spirito degli uomini, di tutti gli uomini, così come la guerra... Io ho



spesso pensato che nel culto della povertà, il vecchio ideale monacale potrebbe esservi qualcosa di questo equivalente morale della guerra, di cui siamo in cerca... La povertà non sarebbe il vero eroismo?... La paura della povertà, che regna nella classe colta è, senza contraddizione possibile la peggiore delle malattie morali di cui soffre la nostra civiltà contemporanea ». ¹

Partendo da tali considerazioni, si è condotti a giudicare la vita di molti antichi santi, tutto altrimenti che abitualmente non si usi.

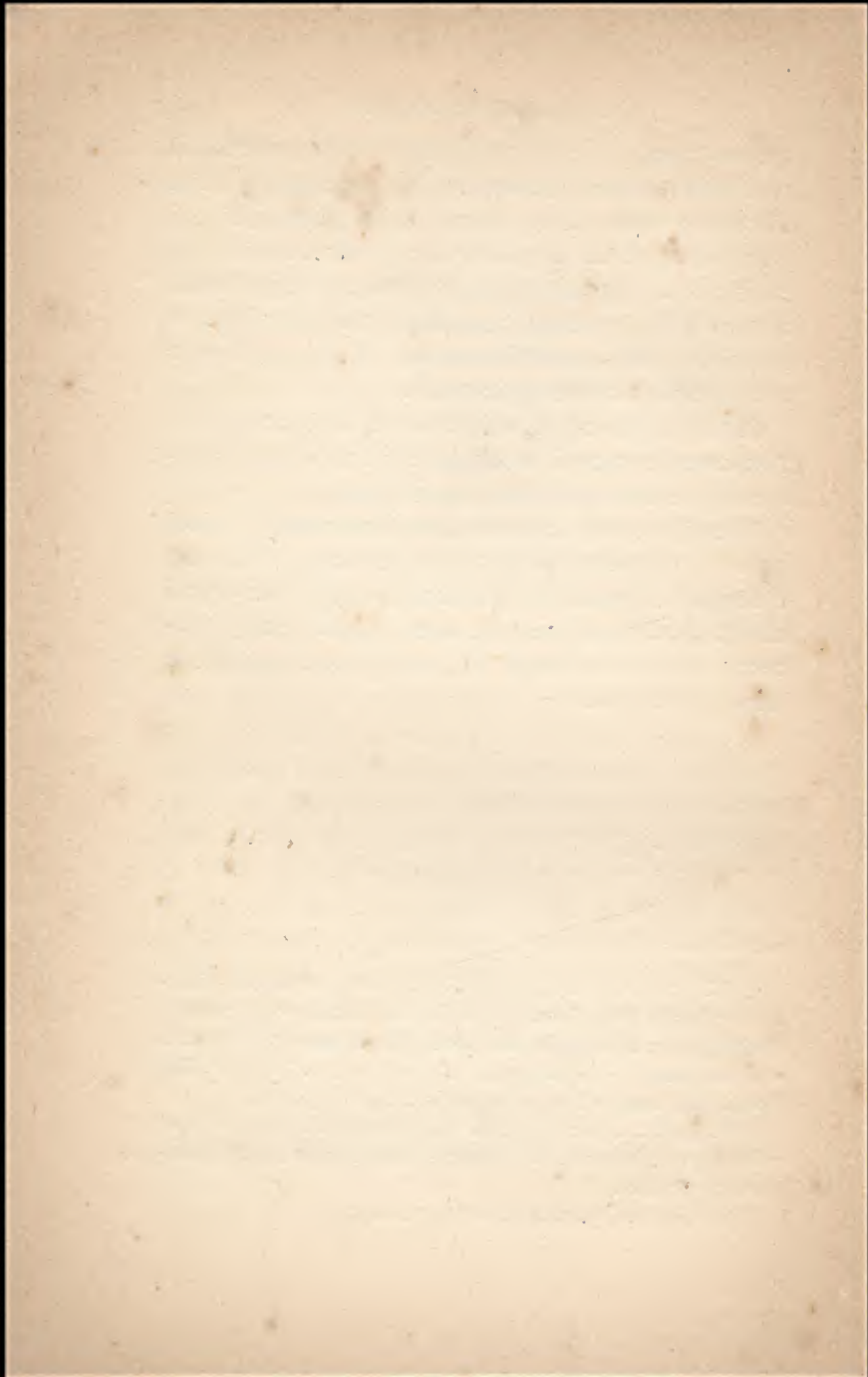
Questi uomini furono dei precursori; ² essi hanno compiute delle azioni eroiche, che non è sempre necessario di rinnovare, ma alle quali bisogna ispirarsi; se tornassero fra noi San Francesco e San Bernardo si perverrebbe a qualche ideale moderno. ³

¹ W. JAMES. Op. cit., pp. 314-317. È opportuno di ricordare ciò che Proudhon ha scritto sul *lavoro e la povertà* in *La guerre et la paix*. Nel 1851 egli chiamava l'operaio « il vero asceta » (*Philosophie du progrès*, p. 73); cfr. Ed. Berth. *Les aspects nouveaux du socialisme*, p. 61.

² W. JAMES. Op. cit., p. 308. Noi ritroviamo dunque, nel psicologo americano, la dottrina *newmaniana delle anticipazioni storiche*.

³ W. JAMES. Op. cit., p. 311 e p. 318.





IV

**La vita dei mistici nel mondo profano —
Contenuto delle religioni — Valore dell' espe-
rienza religiosa.**

La questione dei rapporti fra la religione e la scienza è molto semplificata, quando si ammette il sistema psicologico di James. « Nessun conflitto è concepibile fra l'una e l'altra, poichè la religione è tutta nelle vicissitudini del sentimento che fa il centro della nostra personalità, laddove la scienza non considera che i fenomeni rappresentati, e si limita osservarne e notarne il corso abituale » (p. 329).

Questa dottrina sembra molto chiara, quando si considera il caso di un matematico, molto avanzato nelle pratiche di pietà.¹ Allorchè egli studia

¹ Renan aveva avuto, nel grande seminario d'Issy, un mistico esaltato per professore di matematica; egli constatò che « l'Accademia di scienze possiede ancora nel suo seno un gran numero di credenti »; egli s'immagina che sovente costoro, conservano la loro fede, perchè non sanno fare la cri-



una memoria contenente delle dimostrazioni novelle, la sua coscienza è ridotta ad una regione luminosa, nella quale circolano soltanto dei concetti così rettamente limitati, che dei corpi duri tagliati (secondo l'analogia che Bergson propone); là non vi è nulla di personale, perchè una dimostrazione non s'impone che nella misura, in cui ella è rigorosamente impersonale. Se, al contrario, l'istesso uomo è abbastanza avanzato nella pratica dell'orazione, gli accade di avere la coscienza tutta invasa da potenze che gli sono sconosciute in tempi normali e che provengono da regioni subliminali. Nel ribollimento dei suoi sentimenti religiosi, gli si presentano delle vedute talmente personali, che sono inesplicabili per mezzo del discorso: W. James dice con infinito senso, che « la verità mistica si tradurrebbe meglio in musica che in parole »¹ e basta aprire un libro di mistica per vedere a qual punto sono improprie tutte le immagini impiegate; di modo che la religione non si adatta, « alle condizioni di nostra esistenza fisica e di nostra conoscenza » (p. 322); ella resta interamente al di fuori della scienza.

La teoria di W. James pare soprattutto basata su osservazioni spesso fatte sui settari anglo-sassoni che vivono del commercio; i quali fanno

tica dei testi biblici (RENAN. Op. cit., pp. 236-238); vi sono delle altre ragioni.

¹ W. JAMES. Op. cit., p. 357. Questa formula ci permette di capire come il mistico può essere estremamente attivo vivendo tutto in una specie di penombra intellettuale.



dividere la loro vita in due occupazioni così radicalmente diverse che potrebbero essere le attività di due individui. Renan ne parla nella storia degli antichi ebrei comparandoli a questi settari: « Ciò che la Thora formava con una sorprendente facilità era una borghesia disciplinata, pia e ragionevole, come i pietisti d' Inghilterra e d' America, sabbatisti fociosi ed eccellenti banchieri »¹ Altrove egli dice che l' ebreo sapeva « unire la preoccupazione religiosa più esaltata alla più rara abilità commerciale. Le eccentricità teologiche, egli osserva, non escludono tuttavia il buon senso negli affari. In Inghilterra, in America, in Russia i settarii più bizzarri (irvingiani, santi degli ultimi giorni, raskolniks) sono dei bravissimi mercanti »² Questi settari, nelle ore consacrate al commercio, lavorano secondo le migliori tradizioni del loro mestiere, un altro tempo è dedicato alla teologia; giammai una occupazione è confusa con l' altra.

Io trovo tuttavia nel libro di W. James un esempio che mostra come scienza e religione possano trovarsi in conflitto. Il cristianesimo non ha mai messo in dubbio, salvo qualche comunità molto ristretta, che la preghiera è efficace per allontanare le intemperie: W. James non ammette tuttavia tale efficacia: « Ognuno oggi sa, egli dice, che la siccità come la tempesta hanno delle cause fisiche determinate e i nostri desideri nulla possono can-

¹ RENAN. *Histoire du peuple d' Israël*, t. IV, p. 272.

² RENAN. *Apôtres*, p. 286.



giare ».¹ Così in tale materia le speranze del cristiano verrebbero in conflitto con certa previsione che dovrebbe considerarsi legittimamente di pertinenza della scienza. Io non credo che W. James abbia ragione di supporre che il determinismo scientifico esiste in meteorologia; io credo che il termine *scientifico* regna in quest'ordine di fenomeni almeno così come in terapeutica: delle cause soprannaturali possono nei due casi produrre gli effetti domandati nella preghiera.

Le tesi che W. James presenta sul contenuto della religione possono dar luogo a delle interpretazioni divergenti. Il filosofo americano si dirige da una parte all'osservazione psicologica e trova che l'esperienza religiosa *rivela all'uomo che la pratica*, un « io superiore che fa parte di qualche cosa di più grande di lui, ma della stessa natura; qualche cosa che agisce nell'universo al di fuori di lui, che può venirgli in aiuto ».² D'altra parte egli domanda alla scienza delle religioni di rinnovare la filosofia religiosa: bisognerebbe cercare nelle diverse dottrine quali sono quelle compatibili con le conoscenze attuali, eliminare le espressioni simboliche e le credenze ingenue, provare le concezioni che resistono. « Io non vedo perchè, egli dice, la scienza delle religioni non debba imporsi all'opinione generale quanto la scienza della

¹ W. JAMES. Op. cit., p. 387.

² W. JAMES. Op. cit., p. 424.



natura. Gli spiriti non religiosi potrebbero essi stessi accettare per fiducia dei risultati, come i ciechi accettano quelli dell'ottica...¹ Essa non avrebbe il diritto d'allontanarsi dalla realtà vivente per operare su concetti vuoti. Dovrebbe riconoscere come le altre scienze che la costituzione intima delle cose le sfugge e le sue formule non sono che delle approssimazioni ».²

Possiamo domandarci se W. James non ha avuto l'intenzione di riprendere l'idea, che aveva nel 1893 ispirato gli organizzatori del Congresso delle religioni. Durante l'esposizione di Chicago alcuni rappresentanti dei culti più diversi s'erano riuniti per cercare su quale terreno era possibile intendersi al fine di cooperare al bene pubblico. Quest'assemblea che comprendeva un cardinale e dei buddisti, adottò il *Pater* per sua preghiera come se cristiani e pagani potessero intendere in uno stesso senso le parole che Gesù aveva insegnato ai suoi discepoli!

Questo fatto basterebbe a dimostrare che questo famoso parlamento delle religioni non poteva produrre che delle ciarle; non vi è a temere che il metodo di W. James conduca a dei risultati tanto mediocri?

Questo metodo può essere applicato in due maniere, sia che si accettino le credenze generalmente

¹ L'autore vuol dire che gli increduli dovrebbero riconoscere la loro incompetenza e non intralciare la propaganda dei credenti.

² W. JAMES. Op. cit., pp. 381-382.



accettate purchè non siano contraddette dall'esperienza; sia che si esiga una concordanza perfetta fra il consentimento comune e l'esperienza.

È questa seconda soluzione che può parere la sola conveniente a colui che domanda una convinzione assoluta sulla quale egli possa, secondo l'espressione di W. James, « arrischiare il suo destino ». ¹ Tuttavia vi è un caso in cui lo psicologo americano ha adottato la prima interpretazione.

Il popolo non ha dato generalmente gran peso alle discussioni che i filosofi hanno intavolate sull'unità e l'infinità di Dio, egli è sempre stato ed è ancora per la *pluralità*. ²

« La divozione del volgo, aveva detto Renan, va molto più ai santi che a Dio. Il teismo puro non sarà mai la religione del popolo; infatti il teista ed il volgare non adorano lo stesso Dio ». ³ Il protestantesimo non avendo le risorse dei santi per dare un protettore ad ogni popolo si trova in una situazione stranamente difficile. « La Germania... aveva proclamato meglio che alcuna razza la natura assoluta, impersonale, suprema della Divinità; e, quando divenne nazione, è stata condotta a particolarizzare Dio. L'imperatore Guglielmo I in diversi momenti ha parlato di *unser Gott* e della sua confidenza in questo Dio dei Tedeschi ». ⁴

¹ W. JAMES. Op. cit., p. 436.

² W. JAMES. Op. cit., pp. 434-435.

³ RENAN. *Feuilles détachées*, p. 439.

⁴ RENAN. *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, pp. 263-264.

L'esperienza religiosa non dà argomenti da opporre a tale concezione popolare. W. James si è, a parer mio, mostrato così favorevole all'ipotesi detta *pluralista* per questa ragione che il monoteismo rende difficile la spiegazione del male; con il pluralismo si spiega che certe parti del mondo prosperino laddove altre sono condannate a perire.¹ Vi è qui una metafisica da selvaggi che non potrà soddisfare alcuno che abbia riflettuto intorno al male.

« Per una grandissima parte della razza umana, ci dice W. James, religione vuol dire immortalità »; d'altra parte l'esperienza non ci apporta alcuna presunzione contro tale credenza; si dovrebbe dunque aspettarsi che il nostro autore accetti l'immortalità dell'anima almeno con tanto favore che il *pluralismo*; ma qui W. James cambia e domanda che la fede popolare sia sorretta dall'esperienza. Gli *revival* che gli hanno fornito tanti elementi per le sue dottrine, nulla gli insegnano sull'immortalità; « i fatti accumulati per le pazienti ricerche di Myers, Hodgson e Hyslop non bastano a rendere probabile la rinascita dello spirito dopo la morte ».²

Separando la religione e l'immortalità W. James ci ha fatto compiere un grande progresso. Renan aveva avuto l'intenzione di una tale riforma. « Noi

¹ W. JAMES. Op. cit., pp. 435-436. Cfr. p. 107.

² W. JAMES. Op. cit., pp. 433-434. Nè l'esperienza religiosa nè l'osservazione naturalista riescono dunque a spiegare la credenza popolare.



non domandiamo, egli aveva scritto nel 1888, un remuneratore, ma noi vogliamo un testimonio. La ricompensa dei corazzieri di Reichshofen nell'eternità è il detto del vecchio imperatore: oh! le brave persone! Noi vorremmo un detto come quello ».¹ E nel 1892: « Dove cercare il vero testimonio se non in alto? Anche nelle nostre vite pacifiche ove le grandi prove sono rare, quante volte noi proviamo il bisogno d'invocare l'assoluta verità delle cose, di dirle: parla, parla! È in questi momenti forse che noi siamo nel vero. »²

Nei suoi *Précis de psychologie*, dieci anni prima di pubblicare *l'Experience religieuse*, W. James aveva fortemente osservata l'importanza del testimone sovrumano: « Il più profondo del nostro *io empirico* è *l'io sociale* che può trovare solo in un mondo ideale il *socio* perfetto di cui ha bisogno... Quale abisso d'orrore non sarebbe per la maggior parte di noi, un mondo ove non trovassimo questo rifugio interiore quando viene a mancarci *l'io sociale* che noi abbiamo nel mondo »!³

Vi è fra James e Renan questa gran differenza: per il primo l'esperienza religiosa stabilisce in maniera sicura l'esistenza di un testimone e dà così un solido appoggio alla morale, — mentre per lo scrittore francese, Dio resta un'ipotesi poe-

¹ RENAN. *Feuilles détachées*, p. 433.

² RENAN. Op. cit., pp. XXVIII-XXIX.

³ W. JAMES. *Précis de psychologie*. Trad. franc. p. 428. — « *L'io sociale* di un uomo è la considerazione ch'egli gode nel suo ambiente » pp. 230-231.



tica; l'efficacia di una tale ipotesi è molto dubbia. « Giammai nulla ci indica che la nostra protesta abbia raggiunto qualche cosa... Oh! Dio che noi adoriamo nostro malgrado, che preghiamo, senza saperlo, venti volte al giorno, tu sei veramente un Dio nascosto! »¹ La remunerazione futura costituisce anch' essa un' ipotesi poetica, Renan la confonde spesso colla testimonianza mentre che per W. James sono cose perfettamente diverse; le remunerazioni non possono essere provate dall' esperienza, le testimonianze al contrario, potendosi sperimentare in maniera sicura negli uomini religiosi.

Su la questione del miracolo W. James adotta il partito che dovevamo attenderci da un uomo che ci ha dato così grande numero di osservazioni su la pratica del *revival*; egli crede conseguentemente che delle guarigioni straordinarie possono prodursi in riunioni dove dei fedeli preghino con grande ardore; egli le spiega, come tutta l' esperienza religiosa, per una azione nascente dal subliminale.² Non mi pare sicuro che si debba limitare così strettamente, come l' autore americano crede, il campo del miracolo; l' esperienza soltanto può apprenderci in quali casi i cristiani possano sperare che il soprannaturale risponda alle loro preghiere.³

¹ RENAN. Op. cit., p. XXIX. Cfr. p. 435.

² W. JAMES. Op. cit., p. 387 e p. 433.

³ I *modernisti* sono estremamente in pena nel parlare del miracolo; Edoardo Le Roy ha pubblicato su tale questione un grande articolo negli *Annales de philosophie*



Benchè W. James abbia molto ristretto la portata del miracolo egli si rende conto che la sua tesi dovrà sollevare proteste fra quelli che si piccano d'essere i rappresentanti autorizzati della coltura moderna; egli oppone ai suoi avversari un argomento che non credo facile confutare: « Io ho delle ragioni istintive e delle ragioni logiche di credere che un principio non ha valore se dei fatti particolari ne sono modificati. Dio esiste? Tutto l'interesse della questione mi pare che sia nelle conseguenze che questa esistenza porterebbe per il *dettaglio della realtà*. Ammettere che l'esistenza di Dio non possa in niente cangiare il più piccolo frammento dell'esperienza umana, non è forse affermare l'inverosimile? È tuttavia la conseguenza la meno implicita del soprannaturalismo di forma universale »¹ quello che Renan trovava il solo accettabile.

Le deduzioni che W. James trae dall'esperienza religiosa, pare a Boutroux che contengano una certa sofistica. « Le descrizioni che W. James riferisce, raccogliendole il più delle volte dagli stessi soggetti, ci rivelano delle impressioni tutte subietive... Esse rientrano, mi pare, nelle descrizioni

chrétienne (Ottobre-Novembre-Dicembre 1906); l'abate Loisy gli scriveva al riguardo: « Vi si rimprovererà probabilmente d'eliminare il miracolo facendo mostra di conservarlo. Forse non avranno tutti i torti » (Loisy. Op. cit., p. 61).

¹ W. JAMES. Op. cit., pp. 430-432.



subiettive d'allucinazioni e di turbamenti psichici. E W. James stesso, fin dal principio, non pare che attribuisse loro altro significato. Tuttavia *a poco a poco*, mano mano che studia forme più notevoli del sentimento del *possesso*, e particolarmente le emozioni dei grandi mistici, egli perviene a considerare il sentimento come segno che per sè stesso denota l'esistenza verace ed obbiettiva d'un essere diverso dall'uomo, spirituale, con il quale la sua coscienza enterebbe in rapporto ». Anche qualche altro autore ha interpretato questa dottrina « in un senso strettamente idealista » (pp. 330-331).

Evidentemente una grande differenza è da stabilirsi tra l'esperienza scientifica e l'esperienza religiosa: la prima deve essere condotta in modo da trascinare la convinzione di ognuno che abbia conoscenza bastevole per intraprenderla; la seconda è accessibile solamente ad anime privilegiate, che vogliono sollevarsi fino all'eroismo. Credo tuttavia che W. James abbia avuto ragione di usare il termine *esperienza* per indicare cose così dissimili, perchè coloro che entrano in relazione col soprannaturale, sono tanto certi della realtà di ciò che conoscono per vie straordinarie, quanto il sapiente può essere certo di quella ch'egli ha esaminata nel suo laboratorio. Non si saprebbe presentare alcuna obiezione valevole contro le affermazioni dei mistici, perchè costoro identificano le loro convinzioni alle trasformazioni delle loro anime; e l'estraneo è incompetente a discutere le legittimità di simile identificazione.



L'esperienza religiosa si attua quando il subliminale si introduce nella coscienza. È impossibile sapere se il subliminale è tutto in noi, ovvero non contenga, a nostra insaputa, qualche potenza esteriore. Così niente si opporrebbe, sotto l'aspetto scientifico, a ciò che i mistici dicono, di essere uniti in qualche modo, a questo divino.¹ È notevole come sono vaghe le espressioni usate dai mistici per esprimere la loro sensazione del divino; parlano di *sensi spirituali* che non corrispondono a niente di conosciuto dalla scienza, e da questo linguaggio deriva una presunzione di errore; W. James pensa che il sentimento della presenza dell'invisibile potrebbe spiegarsi per mezzo del senso muscolare:² si capisce così perchè queste sensazioni siano così incalzanti, e nello stesso tempo, così difficili a definirsi; non si può obiettare nulla a coloro che affermano che esse derivano dall'esterno. Infine non dobbiamo attribuire un valore peggiorativo ai fenomeni di indole nevropatica, così spesso rimproverati ai mistici, perchè vediamo in essi solo degli effetti concomitanti all'introdursi del subliminale nelle coscienze. L'analisi psicologica dell'esperienza religiosa conduce adunque a giustificare la mistica, repudiando

¹ W. JAMES. Op. cit., p. 205.

² W. JAMES. Op. cit., p. 53. P. Poulain conferma questa veduta di W. James; dopo le testimonianze ch'egli ha raccolto. I mistici sentono il possesso interiore di Dio, in maniera simile del tutto a quelle per le quali sentiamo la presenza del nostro corpo (op. cit., p. 98).



le numerose obiezioni dovute a superficiale conoscenza dei fatti.

Bisogna qui aggiungere qualcosa alle spiegazioni di W. James: tutti gli esempi ch'egli studia sono stati osservati su dei cristiani che avevano appreso dalla Bibbia che Cristo possiede una completa personalità umana, che egli viene in aiuto a coloro che soffrono; quando essi avevano provato gli effetti della *rigenerazione* essi dovevano naturalmente attribuire alle manifestazioni subliminali qualità attinte al Cristo; è ciò che si vede dalla formula che W. James dà per riassumere l'esperienza religiosa: « L'uomo vede chiaramente che il suo *io* superiore e potenziale è il suo vero *io*. Egli giunge a persuadersi che questo *io* superiore fa parte di qualcosa che è più grande di lui, ma della *stessa natura*; qualcosa che agisce nell'universo al di fuori di lui che può venirgli in aiuto, e si offre a lui come *in rifugio supremo*, quando il suo essere inferiore ha naufragato ».¹

Ciò che l'anima sperimenta, è dunque in ultima analisi il Cristo; una signora allevata in una ignoranza completa delle dottrine cristiane, avendone sentito dai suoi amici parlare, si mise a leggere la Bibbia e: « intravide, come in un lampo, il piano della redenzione ».² L'esperienza religiosa adunque non ci apprende scientificamente nulla;

¹ W. JAMES. Op. cit., p. 424. L'*io* subliminale contiene la grazia che proviene da Cristo, ecco a che si riduce la formula di W. James.

² W. James. Op. cit., p. 59.

ma essa *afferma nei cristiani* che la praticano il sentimento cristiano; essa per costoro può avere un valore assoluto, poichè vediamo che può condurli a sacrificii eroici; non si potrebbe abbastanza insistere su tale carattere.



V

Dualismo di Ritschl — Difficoltà che esso presenta per i pastori protestanti.

Alcune delle spiegazioni precedenti ci permettono di capire abbastanza facilmente la teologia di Ritschl che ha esercitato una così grande influenza, da più di trent'anni, sulla Germania e che presenta serie difficoltà d'interpretazione quando la si consideri in una maniera astratta. Ritschl pretendeva isolare la religione, in modo da renderla invulnerabile e da permetterle « di attuarsi veramente »; si dovrebbe, secondo lui, toglierle, tutti gli elementi che le sono estranei, e prima di tutto la filosofia, la metafisica, la teologia naturale; egli voleva, secondo questo metodo, compiere l'opera di Lutero (p. 211).

Così si trovava posto in teoria, ciò che già su vasta scala, era stato effettuato dalle sette anglo-sassoni, e si crederebbe che Boutroux parla di queste, quando scrive: « Non è giusto dire, che la religione bandita dal mondo sensibile, sia relegata nel cuore, limitata agli oggetti che interessano il cuore. Determinata dalla sorgente medesima della



vita cosciente e morale dell'uomo, ella è onnipotente per animare e determinare la vita intera. La comunione con Dio, non è solamente una sorgente d'emozioni forti o tenere, segrete o espansive. Essa fa degli uomini di fede e di volontà, incapaci di prostituire la loro coscienza e pronti ad affrontare tutto per compiere ciò che Dio comanda. Aver fiducia in Dio vuol dire aver fiducia in sè stessi » (p. 221).

Questa separazione assoluta fra scienza e religione, o ciò che Boutroux chiama il *dualismo radicale* di Ritschl, è in opposizione con tutte le più comuni abitudini attuali di pensare. Molti non hanno dunque veduto che delle metafore, nelle formule che Ritschl adopera ad esprimere la sua dottrina; e queste metafore, è creduto che ben poco rispondano allo stato attuale delle nostre coscienze. Boutroux riassume le obiezioni con una notevole precisione: « La scienza oramai si crede capace d'intraprendere lo studio di tutti i fenomeni senza eccezioni... invano il credente protesta, che il suo atto di fede, la sua preghiera, il sentimento ch'egli ha d'unirsi a Dio, sono dei modi di essere del tutto spirituali, senza alcun rapporto con le cose materiali. Basta solo ch'essi cadano sotto la coscienza per essere oggetto della scienza; poichè questa ormai s'occupa di spiegare, fra l'altro, la genesi degli stati di coscienza quali che si siano; e possiede dei metodi che gli permettono di ridurre mano a mano, l'interno all'esterno, il misterioso al conoscibile, il soggettivo all'oggettivo » (pp. 226-227). Ma tutte le opere della psicologia



contemporanea, conducono ad affermare che tale ambiziosa pretesa della scienza è puro ciarlatanesimo; e per questo io non discuterò per le obiezioni teoriche qui sopra esposte.

È all'esperienza che bisogna ricorrere per sapere se il *dualismo radicale* è effettuabile; l'esperienza c'insegna che questa realizzazione dipende dalle occupazioni degli uomini; vi sono dei casi, nei quali può dirsi, colla scuola del Ritschl, che « la coscienza (è) una sfera dentro la quale non può penetrare nessuna forza naturale e che la scienza rivolta esclusivamente all'esteriorità alle cose, non immagina neppure di scrutarla, non avendone i mezzi »; (p. 226) — ma vi è anche il caso, dove, al contrario vi è continuamente passaggio da una regione all'altra. Ho già detto che il *dualismo radicale* si osserva spesso presso i matematici dati a pratiche pie; lo si ritrova sopra una scala molto più vasta, presso gli uomini d'affari appartenenti alle sette anglo-sassoni; e molto più raramente presso i naturalisti, perchè questi hanno la smania di confondere continuamente, scienza e metafisica; ma l'esperienza mostra che alcuni naturalisti che s'occupano solo dei loro lavori, sono atti a praticare il *dualismo radicale*.¹

¹ Edmondo Gosse ha raccontato agli inglesi la singolare educazione che gli aveva dato il padre, che faceva parte della comunità dei fratelli di Plymouth: questo padre era preoccupato tutto dell'Apocalisse e di storia naturale; ma egli non filosofava punto sulla sua scienza, di modo che Huxley l'aveva chiamato un « onesto manovale della scienza ». (*Débats*, 8 Aprile 1908).



I pastori protestanti si trovano per questo aspetto in condizioni particolarmente cattive; essi non sono come quei pii laici che consacrano la maggior parte del loro tempo a degli affari che non ammettono alcuna riflessione intorno alla religione, ed un'altra parte a meditazioni religiose; i loro maestri universitarii li hanno abituati ad assumere una situazione falsissima; essi non considerano mai i testi della Bibbia come dei documenti profani;¹ ma non certo li trattano come parola divina; essi non hanno un mestiere nell'esercizio del quale possano raccogliere le loro considerazioni profane; essi credono necessario, per non essere al di fuori del secolo, di non riguardare mai la Bibbia con lo spirito di un Lutero. Non bisogna dunque stupirsi se quasi sempre i pastori sono molto meno cristiani che i laici; lo stesso fenomeno si produrrebbe nel clero cattolico, se gli fosse data l'educazione che reclamano per lui i cattolici amici del progresso, e se non s'inculcasse loro quella estrema divozione che ha tanto colpito Taine.²

Certi discepoli di Ritschl hanno snaturato gravemente la sua dottrina, pretendendo completarla, e scartando tutto ciò che il maestro avrebbe ancora conservato d'estraneo alla pura fede; per Herrmann per esempio « il Dio corrucciato e il Dio misericordioso della Bibbia corrispondenti al nostro doppio

¹ RENAN. *Vie de Jésus*, pp. IX-X.

² TAINÉ. *Le régime moderne*, t. II, pp. 93-97.



sentimento del peccato e della redenzione, non sono più in alcun modo, delle realtà in sè, cause degli stati della nostra anima: i nostri stati di anima sono le sole realtà certe; la giustizia e la misericordia non ne sono che delle traduzioni più o meno soggettive ». Si perviene così a « una fede tutta nuda, senza alcuna determinazione precisa. Ogni espressione di questa fede, cadendo sotto l'intelligenza e il linguaggio, non è che un tentativo dell'individuo per rappresentarsi e spiegare a sè stesso, ciò ch'egli prova collegandola agli oggetti concepiti come esistenti al di fuori di lui. Ma come vedere nella fede così separata d'ogni contenuto intellettuale, altro che un'astrazione, una vuota forma, una parola, un niente? ». Ma in fatti si suppone sempre tacitamente una certa fede in Gesù Cristo (pp. 223-225).

Il vero sistema di Ritschl contiene ben altro che delle vaghe determinazioni, che potrebbero perdersi in ciarle teologiche; bisogna paragonarlo, ancora una volta, all'esperienza religiosa dei setari anglo-sassoni e ancora meglio, forse, all'esperienza religiosa di Lutero, poichè siamo qui in piena tradizione luterana. È sull'esempio di Lutero che Ritschl vuole espellere la scolastica dalla religione; ed è anche il suo esempio che gli fa dare una grande importanza alle idee del Dio corruciato e del Dio misericordioso; non più di Lutero egli considera queste idee come soggettive; non c'è religione che per coloro che hanno risentito in sè, gli effetti della *rigenerazione*. Bisogna supporre che il discepolo di Ritschl legge le Bibbia come



Lutero la leggeva: come un libro sacro sul quale non si saprebbe meditare per cercarne la rivelazione di cui, in sul momento, si ha bisogno, senza ricevere un aiuto soprannaturale. In queste condizioni il cristiano sperimenta la familiarità con lo Spirito Santo, il cui intervento, era stato annunciato da Gesù Cristo ai suoi discepoli.¹

Abbiamo visto che l'esperienza religiosa non è accessibile a tutti gli uomini; non tutti, leggendo la Bibbia, faranno la conoscenza dello Spirito e riceveranno l'aiuto soprannaturale; coloro debbono dichiarare che non sono cristiani. Herrmann si domanda ciò che deve fare colui che non potrà adottare le formule teologiche di S. Paolo, che corrispondono alle situazioni particolari nelle quali si è trovato l'Apostolo. « Nella nostra bocca esse non saranno più un atto di fede, ma una pratica macchinale o ipocrita » (p. 215 e p. 222).

Il problema oggi non si presenta più come nel Medio Evo, noi non pensiamo più che si possa dimostrare che tale spiegazione della Bibbia sia una verità davanti la quale tutti debbano inchinarsi, sotto pena d'essere sospettati di mala fede o di ispirazioni diaboliche. Ogni fedele è libero d'entrare o d'uscire dalle Chiese, la fede è divenuta libera;

¹ Nei *Débats* del 28 Ottobre 1908, Agostino Filon mette in dubbio che nelle famiglie inglesi, si legga ancora oggi la Bibbia. È certo che l'esperienza dello Spirito Santo, quale gli antichi protestanti la concepivano, tende a sparire; deriva da lì l'impotenza attuale del protestantesimo europeo.



non ci sono difficoltà che per i pastori, che pur non credendo più volessero serbare il loro posto; è per essi che i teologi di qualche Università tedesca, fabbricano dei sofismi; questi sofismi non interessano il filosofo.¹

La vecchia fede luterana suppone la più assoluta fiducia nelle rivelazioni; questa fede è difficile ritrovarla nei pastori che hanno appreso nelle Università tante obiezioni filologiche proposte dagli eruditi moderni. « Nell'epoca in cui Ritschl cominciava a meditare, scrive Boutroux, il principio del Canone delle Sante Scritture era ancora sostenibile: poi è stato rovinato dal progresso della critica. I libri non offrono più alla fede la base certa che si sarebbe creduto di trovare in essi » (p. 223). Io credo che bisogna accettare con molta riserva i risultati della critica contemporanea, e a mio credere, non siamo sulla strada tuttavia, della rovina del canone biblico: gli argomenti che sono stati portati contro l'autenticità del Quarto Evangelo non sono più solidi di quelli che Hochart ha presentato per sostenere, che gli *Annali* e le *Istorie* di Tacito sono state composte da Poggio; spesso i sapienti datano i libri biblici in ragione di ravvicinamenti tanto piccoli, quanto quelli che permisero al P. Hardouin di attribuire al Medio Evo molti

¹ Si potrebbero fare delle osservazioni molto analoghe, a proposito di molti preti *modernisti*; la Chiesa, in dispetto della sua disciplina, non riesce a trionfare di questi avversari delle sue tradizioni che s'ostinano a chiamarsi cattolici.



dei classici latini; d'altronde, da qualche anno, l'autorità di ciò che si chiama l'alta critica, va diminuendo in tutti coloro che non sono diretti dalle passioni. Si può anzi dire che la incapacità degli ortodossi costituisce la principale forza dei loro avversari.¹

Colui che legge la Bibbia come Lutero la leggeva e come molti settari anglo-sassoni ancora la leggono, trova nella propria esperienza religiosa i mezzi per conoscere il valore relativo delle diverse parti della sacra raccolta. Non son davvero delle ragioni filologiche o le tradizioni patristiche che hanno potuto condurre Lutero a sostenere che l'Epistola ai Romani e il Quarto Evangelo sono le due assisi fondamentali del Nuovo Testamento; tutti coloro che hanno studiato queste due parti capiranno, senza fatica, come Lutero vi abbia trovato la traduzione più fedele della propria *rigenerazione*. D'altra parte si sa con quale ripugnanza

¹ Per esempio l'ortodossia crea una forte presunzione contro la testimonianza del Quarto Evangelo ammettendo (in base a prove infinitamente deboli) che esso è stato scritto più di sessanta anni dopo la morte di Gesù. Ostinandosi a sostenere che Pentateuco è opera di Mosè, ci si trova in presenza ad inverosimili paradossi che nessun giurista può ammettere, perchè questo libro comprende delle legislazioni che corrispondono a società tutte differenti le une dalle altre. È imprudenza d'attribuire una portata storica ai racconti che si leggono in *Daniele*, in *Ester*, in *Giuditta* perchè vi è molta probabilità che questi racconti (considerati da molti sapienti come immaginari) si trovino, in un tempo prossimo, in contraddizione con fatti impossibili a contestarsi.



egli ammette il libro di Ester e in quale debole stima egli teneva l'epistola di S. Giacomo; là egli nulla trovava che rispondesse alla propria esperienza religiosa.

Autori cattolici insigni accusano i discepoli di Ritschl di non studiare « in maniera obiettiva le questioni d' esegesi e di storia religiosa; essi le trattano, dicono loro, in virtù d' idee filosofiche preconcepite, il che, per dirlo *en passant*, non costituisce un progresso scientifico ». Harnack specialmente piegherebbe i fatti e i testi alla concezione ch' egli ha del cristianesimo.¹ L' enciclica *Pascendi* fa lo stesso rimprovero ai *modernisti*. Ma c' è una ben grande differenza tra i *modernisti* e gli autentici discepoli di Ritschl: i primi si danno a dei giuochi da scolari cavillosi, nei quali utilizzano le risorse che loro fornisce l' erudizione moderna; si divertono a battere in breccia le soluzioni tradizionali per far luogo ai loro capi; i secondi vogliono orientare la loro vita secondo le indicazioni che fornisce la loro esperienza religiosa. Una tale esperienza è generalmente abbastanza debole nei professori universitari di teologia, ed è anche successo che degli allievi di Ritschl abbiano finito per produrre solo dei trastulli di scuola, nei quali non si trova di cristiano che il nome. Ma questo abuso non dovrebbe impedirci di riconoscere i principi sui quali la dottrina del maestro si fonda; noi dobbiamo tener conto di questi abusi

¹ BAUDRILLART. *L'Église catholique, la Renaissance, le protestantisme*, pp. 391-393.



solo per dimostrare che Ritschl non ha un sentimento esatto delle condizioni di esistenza, che permettendo ad un *dualismo radicale* di eccitare, senza fatica, alcune persone, avrebbero potuto assicurare la solidità del suo sistema.

W. James considera come destituite di molta importanza religiosa le tesi che i metafisici hanno costruito intorno agli attributi di Dio.¹ La scuola di Ritschl, da parte sua, non attribuisce gran che ai fatti dogmatici ed ai dogmi che non toccano direttamente la vita cristiana attuale. Harnack, per esempio, considera come inutili le affermazioni che si trovano nel Simbolo sulla persona dello Spirito Santo, sulla nascita verginale di Gesù, sull'Ascensione; ma, d'altra parte, egli crede che il Simbolo è troppo povero. « Dietro questo cumulo di formule la persona del Cristo sparisce e non si coglie più l'oggetto essenziale della credenza evangelica, il perdono dei peccati ottenuto per mezzo della fede e procurato da Gesù ».² Si vede, per questo esempio, a qual punto i migliori discepoli di Ritschl hanno delle preoccupazioni analoghe a quelle degli americani.

Poichè noi abbiamo ravvicinato le concezioni di Ritschl e il pensiero luterano, è opportuno menzionare una profonda osservazione che si trova nel libro consacrato da Baudrillart alla Riforma; questo sapiente cattolico dice che la giustificazione

¹ W. JAMES. Op. cit., p. 375.

² GOYAU. *L'Allemagne religieuse — Le protestantisme*, pp. 138-139.



per mezzo della fede aveva ricevuto in Germania « un accento personale e passionato dal contatto delle intime sofferenze di Lutero [ma che essa] aveva preso nello stretto e rude cervello di Calvino, la forma rigorosa e logica d'un sistema filosofico ». ¹ Le due tendenze opposte del protestantesimò sono qui perfettamente definite: d'una parte c'è in Lutero la religione dell'esperienza dolorosa della vita mistica; dall'altra tutto si riduce ad una teologia pseudo-scientifica, lavorata da ricercatori di quintessenza. La tradizione calvinista doveva ridursi ad una letteratura teista, senza efficacia religiosa; i luterani che sono stati solamente teologi, son pervenuti ad una forma parolaia dello stesso genere; per il protestantesimo, e, soprattutto per il calvinismo può applicarsi la teoria proposta da Ribot sull'evoluzione delle religioni; queste finiranno, secondo il vecchio professore del Collegio di Francia, ad « una metafisica sottile, accessibile ai soli filosofi... il sentimento ha una importanza molto debole, quasi nulla ». ²

Boutroux crede che Augusto Sabatier si sia posto da un punto di vista molto vicino a quello di Ritschl (p. 216); questa opinione mi sembra inesatta; Ritschl era, senza alcun dubbio, un figlio legittimo di Lutero, nel quale restava qualcosa dell'espe-

¹ BAUDRILLART. Op. cit., p. 252. Questo libro ha tanta maggiore importanza per noi in quanto è stato in parte composto con delle note che il Cardinale Perraud aveva dato all'autore.

² RIBOT. *Psychologie des sentiments*, pp. 310-311.



rienza religiosa; Sabatier non era che un *onesto pagano*, posto, per una singolare ironia della sorte, alla testa di una facoltà di teologia protestante. La lealtà intellettuale di Sabatier dava luogo, disgraziatamente per lui, a dei dubbi abbastanza giustificati; spesso si è raccontato che essendo stato qualche volta consultato da preti cattolici divenuti increduli, egli ha loro consigliato di rimanere nella Chiesa, per cercare di corromperla dolcemente. Un politicante ecclesiastico di tal genere non poteva immaginare ciò che è l'esperienza mistica.¹

Quando si debbono comparare degli autori che scrivono sul cristianesimo, con spirito critico, bisogna sempre tenere gran conto della loro origine. Mons. Baudrillart fa molto giustamente osservare che « lo spirito francese non è mistico, alla maniera di quello tedesco o fiammingo »;² si deve in conseguenza presumere sempre che l'autore tedesco, è molto più cristiano che il suo linguaggio non possa far credere; ma per l'autore francese la presunzione è tutto al contrario, può essere pienamente distaccato dalla religione colui che pur nel suo linguaggio sembra imbevuto di pietà. L'abate

¹ I *modernisti* hanno molte relazioni amichevoli con i notabili calvinisti. Essi redigevano un tempo, a Lione, la rivista *Demain*: Paolo Sabatier era uno dei loro consiglieri più ascoltati. Ma essi non han mai compreso il valore delle idee luterane, essendo incapaci d'intendere l'esperienza mistica.

² BAUDRILLART. LOC. cit.



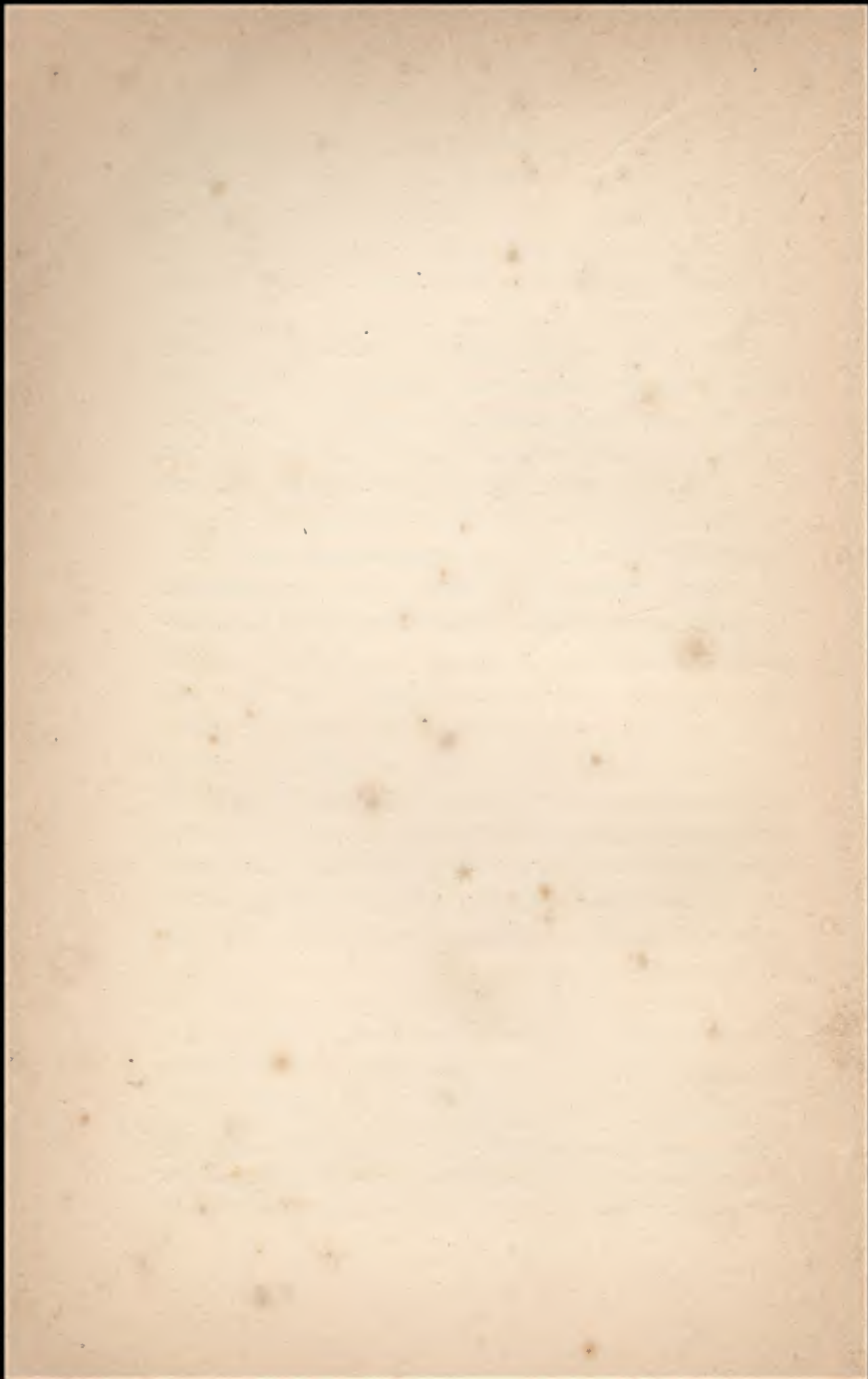
Loisy scriveva ancora delle pagine di retorica in onore della Chiesa, mentre aveva finito di credere alle tesi fondamentali del cristianesimo; molti dei suoi amici sono restati stupiti quando hanno saputo dalle sue stesse confessioni, che la sua incredulità era molto antica.

Pare d'altronde che la lettura della Bibbia non abbia mai condotto questo sapiente a domandarsi ciò che potrebbe essere l'esperienza religiosa; egli non ha mai visto nel testo biblico altro che dei temi adatti ad esercitare l'abilità di persone che sanno *tagliare un capello in quattro*.

Augusto Sabatier era divenuto maestro nell'arte di parlare un linguaggio pio; — ma però bisogna giudicare con grande diffidenza le sue dichiarazioni cristiane.¹

¹ Il giudizio dato su A. Sabatier mi ha valso amare critiche nel mondo protestante; io ho esaminato ancora più la questione, e ho confermato maggiormente gli apprezzamenti sfavorevoli.





VI

L' autorità nel cattolicesimo — La nuova apologetica — Ragioni attuali di queste tendenze.

Molto raramente gli scrittori cattolici si rendono conto della estrema differenza che c'è tra i criteri adottati nella loro Chiesa e quelli dai quali si pongono i pensatori veramente protestanti, intorno ai dogmi.

Gli americani sono abituati a vedere dei cristiani appartenenti alle sette più dissimili, unirsi per fondare delle opere di interesse generale; così essi considerano i diversi gruppi religiosi come altrettante varietà della stessa specie; queste sono per essi semplici *denominazioni*; ogni cittadino si iscrive in una comunità o in un'altra secondo che gli piaccia più o meno la maniera di predicare e d'agire dei suoi pastori, ma è raro che un fedele accetti completamente le opinioni del ministro locale. Se dunque si giudicasse della religione americana secondo le apparenze letterarie, si dovrebbe dire che gli americani sono molto indifferenti in



materia religiosa; ma questa indifferenza riguarda solamente ciò che, in qualche modo, vi è di amministrativo nelle comunità; essa coesiste spesso con una fede profonda: ciascuno ha organizzata la propria credenza in modo personale: egli comprende che essa non può essere completamente condivisa da alcuno, e può esserlo in parte dalle persone che son passate per delle esperienze religiose analoghe a quelle ch'egli stesso ha conosciuto; la propaganda ha dunque per fine di condurre l'infedele a delle esperienze di questo genere.

La Chiesa cattolica è una cosa molto complessa, ma se la si considera nei rapporti del suo clero coi peccatori,¹ è soprattutto un governo, i tribunali del quale sono occupati a statuire sulla salute degli uomini; essa li accetta o li respinge dal cielo, o ancora gliene apre l'ingresso con dei temperamenti, annunciando l'obbligo di passare attraverso un regime di *deminutio capitis* (il purgatorio); essa regola così ciò che potrebbe chiamarsi la nazionalità celeste di ciascuno, accordando questo favore a coloro che hanno ottemperato alle condizioni fissate dal suo diritto pubblico. Questo regime conduce quasi necessariamente al probabilismo, così spesso rimproverato ai casisti: il giudice ecclesiastico interpreta le circostanze nel senso più favorevole al diritto di *salvazione*, come il magistrato romano le interpretava per la *libertà*. Per essere ammessi

¹ Harnack dice che per Roma la Chiesa « è il regno dell'evangelo fra i peccatori ». *Essai sur l'histoire des dogmes*, trad. franc., p. 397.



fra gli eletti, bisogna aver compiuto certe prestazioni, che i teologi chiamano *opere* e bisogna avere sottoscritto certi atti che essi chiamano i *simboli della fede*; le parole *opere* e *fede*, nel loro linguaggio, sono piuttosto dei termini di diritto, che dei termini religiosi.¹

Si domanda al fedele un atto di sommissione alla politica dommatica,² che la Chiesa crede utile d' adottare per la migliore amministrazione del suo reame; il fedele deve ricevere con venerazione gli ordini che gli dà la Chiesa, siano questi dei dogmi, visibilmente tolti dalle Scritture, siano delle affermazioni di cui essa garentisce l' esattezza.

La storia delle controversie sul giansenismo mostra quale genere di sottomissione reclama la Chiesa: il Papa non domandava solamente che si riconoscessero come eretiche le cinque proposizioni che la Sorbona aveva estratte dall'*Augustinus*, ma pretendeva ancora che si riconoscesse che sono in questo libro. I teologi dicono che vi è una grande distanza tra i due generi di fede di cui si discuteva: sull' eresia delle cinque proposizioni bisognava accettare il giudizio del Papa, con una fede divina e cattolica; sull'attribuzione a Giansenio poteva bastare una fede ecclesiastica; ma la distinzione di queste due fedi non impedì affatto ai

¹ Harnack più volte ha insistito sul carattere giuridico della dommatica. (Op. cit., p. 387 e 415). È notevole che l'ultimo dogma che la Chiesa ha definito, si riporta al suo diritto pubblico (infallibilità del Papa).

² Espressione tolta a prestito da Harnack. (Op. cit., p. 404).

giansenisti di essere perseguitati abbastanza brutalmente: la loro resistenza all' autorità era un delitto imperdonabile.

Una delle più importanti cariche di questo governo è stato di sorvegliare l' insegnamento; e dopo il Rinascimento la Chiesa impaurita dell' incredulità degli umanisti, ha spesso esercitato un controllo geloso, sulle dottrine che le sembravano poter condurre a dubitare dell' autorità delle sue interpretazioni bibliche. Le condanne pronunciate contro Galileo nel 1616 e nel 1639 furono lontane dall' avere l' eco che ebbe, ai giorni nostri, l' opposizione così spesso passionata che i cattolici fecero ai geologi ed ai biologi in nome del primo capitolo della *Genesi*.¹ Gli sforzi che furono tentati per stabilire una concordanza sufficiente tra la Bibbia e la scienza furono molto infelici e talvolta puerili, — come quando si trasformarono in periodi di lunghezza indeterminata i giorni della *Genesi* o si spiegò la creazione della luce al primo giorno,

¹ Renan dice che questa pagina fu funesta sotto molti rapporti (*Histoire du peuple d' Israël*, t. II, pp. 386-387). Oggi i teologi appoggiandosi su S. Agostino e S. Tommaso pensano che « Dio avrebbe creato tutte le cose per un solo atto della sua divina potenza, confidando all' evoluzione indefinita delle loro energie intime, l' incarico di ordinare l' universo ». La *Genesi* non racconterebbe un seguito cronologico delle tappe effettive della creazione, ma descriverebbe il mondo creato (THAMIRY. *Les deux aspects de l' immanence et le problème religieux*, pp. 92-94). L' origine animale dell' uomo è stata anche accettata da autori ortodossi. (MOURLARD e VINCENT. *Apologétique chrethienne*, pp. 62-64).

prima di quella del sole che fu al quarto giorno, dicendo che la Bibbia fa allusione alla teoria delle ondulazioni, designando l'etere luminoso sotto il nome di luce, ecc. ecc. Boutroux nota quale meschina attitudine assume la religione quando si fa concordista: « Ogni progresso della scienza la minaccia... Ella provoca, spontaneamente, col suo zelo intemperante, di adattamento e di accomodamento, un paragone che le è sfavorevole.¹ Poichè al procedere fermo e conquistatore della scienza, sono opposte la sua incertezza e la sua timidità » (p. 249).

Questo « procedere deciso e trionfante » della scienza non è sempre esistito. Altra volta il sapiente era un uomo che sapeva molte ricette utili, che aveva delle opinioni molto ragionevoli sulla natura per prevedere con una probabilità attendibile, che operava presso a poco come un clinico prudente; oggi un tipo nuovo della scienza è stato dato dalla meccanica celeste.

« La conquista di verità certe ha creato nello spirito del sapiente un sentimento preciso della certezza e della competenza. A questa misura ormai egli riporta tutta la sua attività intellettuale; egli tiene dunque per vane e illegittime le ricerche che non vi concordano » (p. 248).

¹ Non sempre a ciò hanno badato alcuni cattolici molto ardenti, che il *modernismo* aveva sedotto per la facilità ch'egli offre ad accomodare la religione alle *ultime mode delle scienze*.



Molti hanno creduto che non ci fosse mezzo migliore per difendere il cattolicesimo, che ridurre tale orgoglio della scienza moderna discutendo i suoi titoli di certezza. Si è fatta questa critica con molta scaltrezza, col proposito di tornare a ciò che può chiamarsi l'idea terapeutica della scienza;¹ il successo scientifico « non è in fondo che una nozione pratica » ed è probabile che « la nostra scienza di cui l'empirismo è il punto di partenza, si mantenga empirica nei suoi risultati »; ciò che noi prendiamo per delle leggi, sarebbero solamente una « costruzione immaginativa e artificiale » (p. 239) o ancora « un linguaggio, grazie al quale lo spirito si rende relativamente intelligibili, cioè riconoscibili e maneggevoli, il più gran numero di oggetti che gli si presentano » (p. 241).

Queste teorie non hanno esercitato alcuna influenza sul lavoro scientifico; questo fatto costituisce una seriissima presunzione contro il loro valore: i sapienti hanno continuato a cercare nei loro laboratori una precisione sempre più grande; senza curarsi delle pretese critiche della scienza, che volevano far considerare come dubbii i risultati, essi non hanno perduto nulla della loro fiducia. Si è così constatato una volta di più, che la scienza moderna funziona senza aver bisogno dei consigli, che i maestri di logica vogliono

¹ Questa attitudine degli apologisti contemporanei è molto vicina a quella che Boutroux ha rimproverato ad A. Comte; essi cercano d'avvilire la scienza; io credo che essi avvilliscono insieme la religione.



darle, e che la perfezione del suo strumento è la garanzia dei suoi risultati. Che può essere una filosofia che naviga nelle nuvole, senza tener conto dei fatti, e che trascura coloro che producono le cose che essa annunzia di dover controllare?

Le conseguenze di questa filosofia si sono fatte sentire altrove; il razionalismo che la scolastica aveva introdotto nella teologia, fu molto malmenato,¹ più ancora forse che non lo fosse stato dalla scuola di Lamennais. Boutroux vede benissimo che lo stesso spirito anima gli inventori di una nuova teologia e i nuovi critici della scienza; (p. 243) la dommatica diviene essa pure un linguaggio che avrebbe avuto bisogno d'essere di tanto in tanto ringiovanito e le di cui antiche formule non potrebbero essere conservate se non prendendole « in senso metaforico, il solo compatibile con il progresso delle conoscenze » (pp. 244-245). L'essenziale consisterebbe in una pratica dei riti, delle preghiere approvate, e dei sacramenti, — che corrisponde all'empirismo che rimpiazzerebbe la scienza nella nuova teoria della conoscenza; — la dommatica non avrebbe altra utilità che spiegare con quali sentimenti conviene partecipare a

¹ Si legge nella *brochure* pubblicata dai *modernisti* in risposta all'enciclica *Pascendi*: « Il nostro movimento si muove in senso del tutto contrario al razionalismo. Nessuno più di noi scorge le lacune insanabili del razionalismo: Se c'è anzi qualcosa che ci ha mosso di intraprendere un rinnovamento del cattolicesimo, sono appunto gli *elementi razionalistici che la sua interpretazione scolastica porta in sé* » (p. 147. *Il programma dei modernisti*).



questa vita ecclesiastica per trarne tutti i vantaggi che si possono raggiungere per la propria salute (pp. 285-87). Poichè uno stesso *rammollimento* si produceva nella teoria della scienza ed in quella della religione, si pensava che la conciliazione dovesse essere più facile delle altre volte. I cattolici illuminati che sono generalmente estranei ad ogni speculazione teologica, trovarono ammirabile questa nuova apologetica e furono molto stupiti quando s'accorsero che i teologi conservatori resistevano a sì belle scoperte. L'enciclica *Pascendi* ha data ragione ai conservatori; ma il loro successo è stato piuttosto un affare di forma, poichè i *modernisti* non si sono dichiarati convinti; l'enciclica ha trattato con rigore scolastico (o giuridico) le loro tesi che erano state espresse con un linguaggio generalmente molto vago; essa ne ha tratto dei principii e una costruzione nei quali i *modernisti* non hanno riconosciuto le loro dottrine; essi hanno dunque potuto scrivere di non esser stati dichiarati fuori della fede cattolica.

Quando si esaminano le cose da vicino, si vede che i problemi che i nuovi dottori cattolici s'ostinano a voler risolvere, non esisterebbero se ogni cosa fosse messa al suo posto: poichè il vero ordine nella Chiesa comporta un *vero dualismo*, separando gli uomini chiamati alla vita spirituale ed alla scienza divina dagli uomini che vivono nel secolo.¹ Non solo, almeno dopo il concilio

¹ In una lettera del 20 Maggio 1887 Papa Leone XIII



di Gangres (325), vi sono due moralità;¹ ma dopo il concilio di Trento vi sono due intellettualità che si traducono in due linguaggi. Questo concilio ha così fortemente legato la dommatica all' antica filosofia del secolo XIII che è divenuto molto difficile intendere la teologia quando non si è famigliari colle considerazioni della scolastica;² ed ha fatto questo lavoro pochissimo tempo prima che il mondo moderno rigettasse radicalmente le idee del Medio Evo; ne deriva che dopo il XVI secolo dei laici sono diventati presso che completamente estranei alle questioni che il clero agitava nelle sue scuole.

L'esperienza dimostrando giornalmente che gli argomenti della teologia tradizionale sono incapaci di convincere i laici, passati all' incredulità, molti si domandano se non converrebbe tentare la costruzione di una nuova teologia, meglio adatta alle esigenze della dimostrazione moderna. Vi è in questa concezione molta ingenuità. Se un sistema filosofico è ritenuto pienamente soddisfacente da quelli che l' adottano, ciò risulta in debolissima misura dalla forza trionfante degli ar-

prescrive che nei Congressi cattolici i laici parlino secondo le loro speciali competenze senza invadere il campo riservato ai teologi. (DIDIOT. *Logique surnaturelle subjective*, p. 525).

¹ RENAN. *Marc-Aurèle*, p. 558.

² Nel *Programma dei modernisti* si legge che la scolastica è stata canonizzata al concilio di Trento (pag. 88). Renan aveva scritto: « La *Summa* di S. Tommaso d'Aquino è un immenso serbatoio che, se il cattolicesimo è eterno, servirà a tutti i secoli (*Souvenirs*, p. 280).



gomenti ch'esso impiega; alcuni gruppi sociali lo considerano come fondato perchè essi sono estremamente preoccupati di considerazioni che hanno grande importanza nell'esposizione del sistema e perchè hanno adottato, con passione e prima d'ogni argomentazione, certe maniere di concepire la realtà che essi incontrano nel sistema; così si tratta piuttosto di condizione di vita che di logica.

Negli ordini religiosi molto disciplinati, le nozioni filosofiche, essenziali del Medio Evo, possono conservare tutto il valore che esse ebbero per S. Tommaso d'Aquino e sembrano inutili al mondo profano; le loro meditazioni religiose conducono molti monaci a porsi delle questioni che sembrerebbero strane a dei laici, ad adottare delle soluzioni personali che piacciono alla loro ardente pietà ed a desiderare fortemente di avere i mezzi adatti a giustificare le loro tesi; infine lo spirito di corpo ha per effetto di spingere i membri dei grandi ordini a difendere delle tradizioni gloriose; così la teologia appassiona ancora il clero regolare. I cattolici che vivono *secondo lo spirito del secolo* (per parlare come i mistici) non hanno alcuna curiosità delle cose divine; essi vorrebbero ottenere dagli increduli che costoro non mettano più in derisione il loro *oscurantismo*; una buona filosofia religiosa dovrebbe avere per oggetto di permettere di non credere ai dommi che i nemici del cattolicesimo trovano assurdi, senza essere obbligati di rinunciare ai sacramenti.¹ È molto diffi-

¹ Per un grandissimo numero di cattolici detti *illuminati*,



cile che questa maniera di pensare non penetri in una parte dei curati; dalle confessioni di preti si apprende con quanta facilità i membri illuminati del sacerdozio perdono la loro fede perdendo la fiducia nell'insegnamento del seminario.¹

La storia dei due dogmi definiti nel corso del secolo XIX ci mostra a qual punto è sviluppato il *dualismo*. Allorchè Pio IX volle proclamare quale articolo di fede la dottrina che i teologi avevano formulato sull'Immacolata Concezione, non mancarono alcuni che trovarono inopportuna questa misura; il fardello delle credenze difficili ad accettarsi era già ben pesante! Altri sostenevano al contrario, che vi fosse grande interesse ad opporre alle dottrine rivoluzionarie, che si basavano sulla bontà dell'uomo, un'affermazione che rendesse ancora più impressionante l'esistenza del male proveniente dal peccato originale; ai nemici dell'ordine che annunciavano la ruina di ogni autorità, il papa risponderebbe per un atto di grande autorità, e si vedrebbe che l'anarchia non era ancora sul punto di trionfare.²

i sacramenti hanno il valore di riti magici; dei *modernisti* molto avanzati restano nella Chiesa perchè sperano di trovare in punto di morte un prete indulgente che li assolva e apra le porte del cielo; l'abate Loisy ha molto sofferto il giorno in cui non ha più potuto dire la messa, benchè in questo tempo egli non fosse più cristiano.

¹ Leggere, per esempio, la nota dell'abate de Meissas, alla fine di *La Crise du Clergé* dell'abate Houtin; l'autore era elemosiniere al Collegio Rollin di Parigi e incaricato d'un corso alla scuola d'*Hautes Études*.

² PIE. *Oeuvres*, t. II, pp. 285-288; t. III, p. 287.

Non penso che questi argomenti abbiano convinto molti; ma i cattolici accettarono con sottomissione il dogma dell'Immacolata Concezione, come dovevano più tardi accettare quello dell'infallibilità del papa, — perchè essi pensarono che tali questioni interessavano soltanto i teologi.

Non si possono comprendere le ragioni che hanno condotto tanti cattolici, — estranei fin lì a qualsiasi preoccupazione relativa all'esegesi, alla teologia o alla metafisica, — ad acclamare le nuove idee moderniste, se non si tiene conto delle lotte accanite fra Stato e Chiesa. Il 27 Giugno 1903 Waldek-Rousseau diceva al Senato che le « debolezze del passato costringono ad esercitare [contro la Chiesa] numerose rivendicazioni che non è malagevole presentare agli spiriti prevenuti come delle usurpazioni ». Per far passare le leggi anticlericali, bisognava convincere una maggioranza di gente indifferente, che fino a quel giorno non avevano creduto necessario di far la guerra al cattolicesimo; i repubblicani sostennero che le dottrine della Chiesa sono incompatibili con la civiltà moderna; essi presentarono in forma impressionante, i conflitti fra la scienza e la fede, che Taine trovava così gravi,¹ perchè li vedeva attraverso i polemisti del XVIII secolo.

Molti cattolici credettero che la politica anticlericale era veramente motivata dalle ragioni che davano i giornali e gli oratori repubblicani; essi imma-

¹ TAINÉ. Loc. cit., pp. 139-142.



ginarono che tutti i loro mali provenissero dall'essere esposta la tesi cattolica in una forma capace di urtare lo spirito moderno e si posero a cercare i mezzi per far disparire ciò che loro pareva un pregiudizio. Molti pensarono di poter dimostrare non solo che la Chiesa può adattarsi alla scienza attuale, ma può anche porsi all'avanguardia della società contemporanea. Così si videro molti preti passare da una attitudine timidissima alle più smisurate audacie, cercando di mettersi all'altezza di una cultura che era loro restata estranea, con tanta ingenuità, quanto ne mostrarono i Giapponesi nel diventare civili. I cattolici speravano di pervenire, grazie a chiassose dimostrazioni, a guadagnare il favore della classe dei letterati e quello del popolo, così che un giorno o l'altro, dissipato l'attuale malinteso, si potesse restaurare l'antico stato di cose.

Così è nata un'apologetica dominata interamente da preoccupazioni d'abilità politica. Nel 1895 Brunetière, che cominciava a prendere la guida di questo movimento, trattava da « gran maldestro » Mons. di Hulst, che aveva osato di porre in rilievo la sua ignoranza teologica.¹ Brunetière cooperò negli ultimi anni di sua vita a propagare equivoci filosofici, storici e teologici in una moltitudine d'articoli e di conferenze che non gli fanno generalmente onore.²

¹ In una lettera al *Figaro* del 4 Aprile 1895 riprodotta nella *brochure: La science et la religion*. Questa lettera e le note sì curiose di questa *brochure* non si ritrovano nelle *Questions actuelles*.

² Brunetière non è mai stato felice quando ha voluto



Fra le mani dei volgarizzatori, molto spesso destituiti di spirito critico, le tesi dei metafisici sottili che avevano insegnato la dottrina del *rammolimento*, diventarono dei paradossi bizzarri; i primi autori erano stati molto spesso obbligati ad adoperare un linguaggio oscuro, perchè dovevano esprimere delle idee nuove; i volgarizzatori adoperarono delle filastrocche senza nome.

È probabile che tutta questa letteratura disparirà quando i cattolici riconosceranno che il *modernismo* non assicura loro il successo politico che era stato promesso da qualche politicante mal informato delle tendenze contemporanee.

parlare di filosofia; non pare che sia stato più felice in teologia, benchè si vantasse d'aver letto la *Summa* di S. Tommaso; ma i più focoli apologeti che abbia avuto il cattolicesimo nel secolo XIX erano ancora più incompetenti di lui. « Oh! come si vede bene che de Maistre non è un teologo! » diceva il superiore del grande seminario d'Issy a Renan (RENAN, Op. cit., p. 253). Quando si vede Brunetière paragonare Newman e Darwin, ci si domanda s'egli conosceva le opere del celebre cardinale. Uno di questi ultimi scritti è una prefazione di una fantasia sconcertante, scritta per il volume *Saint Vincent de Lérins*, pubblicato nella collezione *Le pensée chrétienne*.



VII

Spencer — Haeckel — I psicologi — Teoria di Salomone Reinach.

Il XVIII secolo aveva creduto di potere facilmente sopprimere il cristianesimo che accusava di molestare il bell'ordine della sua filosofia: avendo l'esperienza dimostrato che le idee religiose sono più tenaci che non si credesse, il secolo XIX ha adottato generalmente un'attitudine più prudente: molti han cercato di rendere la religione inoffensiva — spesso con la speranza di renderla un giorno inutile.

A. — Il sistema più celebre inventato con questo scopo è quello di Spencer; lo scrittore inglese era stato, di buon'ora, sorpreso, di vedere nella Bibbia un Dio che agiva in maniera molto arbitraria; il suo sentimento della causalità era una contraddizione con l'idea del miracolo (pp. 94-95). Egli adottò una soluzione molto semplice; rilegò Dio al di fuori della conoscenza, pur dandogli i nomi più pomposi. « Il suo assoluto è forza, potenza, energia,



sorgente infinita delle coscienze, fondo comune del *io* e del *non-io*, superiore all'intelligenza ed alla personalità » (p. 114); ma egli è tanto cieco e sordo che il Dio d'Aristotele. Il cammino pel quale Spencer perviene a questa dottrina è molto diverso da quello di Aristotele: egli parte dalla psicologia, mentre il filosofo greco partiva dalla fisica; si trovano anche nella sua opera molti passaggi che stabiliscono un legame tra l'Inconoscibile e la coscienza religiosa.

Possiamo dire che Spencer ha conservato della religione questo oggetto più grande di noi e che ha una certa analogia con noi di cui ci parla W. James; ma ha soppresso la esperienza religiosa che ce la fa sentire. È evidente che Spencer conosceva l'esperienza religiosa per averne sentito parlare spesso nella sua giovinezza, poichè « egli apparteneva ad una famiglia di predicatori e di professori, per cui la religione era affare di somma importanza »; suo padre si separò dai metodisti perchè credette che essi non avessero abbastanza religione interiore e passò verso i quaccheri. — Spencer non conobbe l'esperienza religiosa che per i discorsi. Io credo ch'egli abbia tolto dalla letteratura di queste esperienze molte delle più curiose idee del suo sistema. Per esempio « parlando dell'energia eterna » donde tutte le cose procedono, dichiara: « È questo stesso potere che sotto forma di coscienza germoglia in noi » (pp. 101-102) intendendo così, senza dubbio, generalizzare questa dominazione che la grazia esercita sulla coscienza secondo i metodisti. Altrove dice che l'illusione



del *doppio*, che secondo lui sarebbe stata l'origine della religione nei primitivi, è un presentimento d'una verità che si rivelerà attraverso una lunga evoluzione: « Giunti al termine dell'epurazione noi riconosciamo che la forza ch'è fuori della coscienza non può rassomigliare a quella che noi conosciamo con la coscienza e che nondimeno queste due forze debbono essere dei modi d'una sola e stessa esistenza » (pp. 99-100).

Le considerazioni sociologiche hanno ispirato Spencer abbastanza mediocrementemente nei suoi studi religiosi; egli ammetteva che vi sono nella religione delle cose che hanno conservato la loro utilità. « Egli ha sempre parlato con il più grande rispetto della credenza nell'immortalità e nella remunerazione futura. È una verità sempre necessaria di ricordare, che in questo mondo ove tanti mali ci affliggono, la fede in compensi da ottenersi in un mondo migliore, fa accettare agli uomini certe prove, che ridotti alle conoscenze positive, essi non potrebbero sopportare » (p. 103). Abbiamo visto che W. James attribuisce poca importanza all'immortalità, perchè questa non è suggerita dall'esperienza religiosa, ed egli domanda alla religione d'eccitare gli uomini all'eroismo; Spencer è, al contrario, assai convinto della credenza nell'immortalità; l'idea di eroismo gli è estranea.¹

¹ Enrico Heine riporta di avere inteso Hegel trattare come *pourboires* le ricompense d'oltre tomba. (HEINE. *De l'Allemagne*, t. II, pp. 293-294). « Un sapiente israelita



Lo studio delle istituzioni aveva condotto Spencer a « riconoscere che ovunque e sempre, nella vita reale, l'influenza esercitata sulla condotta degli uomini dai simboli teologici e dall'azione dei preti si è rivelata come indispensabile. Infatti la subordinazione necessaria degli individui alla società ha potuto mantenersi solo grazie a delle istituzioni ecclesiastiche » (p. 105). Così Spencer accorda il diritto d' esistere in ragione della sua utilità politica, ad una piccola religione, timida, che aiuterà la gendarmeria e aiuterà i cittadini a recarsi a pagare regolarmente le loro contribuzioni. Come questo utilitarismo si allontana dall'esperienza religiosa! Vi fu un tempo nel quale si credette che la Chiesa stabilita d' Inghilterra fosse destinata ad attuare pianamente tale piano utilitaristico: i vescovi erano dei puri agnostici o almeno appena cristiani; ma il grande affare di questa Chiesa era d' insegnare il rispetto dell' ordine sociale.

B. — Si potrebbe supporre che non ci siano grandi cose da dire su Haeckel che propose una religione ancora più di Spencer lontana dall'esperienza religiosa: « L' etere universale e mobile [essendo ritenuto] come la divinità creatrice, e la massa inerte e pesante come la materia della creazione » (p. 145). Il suo discorso del 1892 sul

della più vecchia scuola » si meravigliava un giorno davanti a Renan che Rothschild non fosse contento della sua grande fortuna, e volesse avere « ancora il paradiso per sopra mercato ». RENAN. *Feuilles detachées*, pp. XVIII-XIX.



« monismo, legame tra la religione e la scienza » è una improvvisazione notevolmente incoerente e gli scritti ch'egli ha dato dopo, ricordano troppo spesso l'alta filosofia dell'Homais di Flaubert. Tuttavia credo che conviene arrestarsi un momento su Haeckel poichè Boutroux ha creduto necessario di discutere dettagliatamente le sue dottrine e possiamo cogliere l'occasione per qualche utile commento.

Presentando nel 1873 al pubblico francese il primo libro di Haeckel che venisse tradotto in francese C. Martins diceva che il futuro professore di Jena era stato in sua gioventù formato alla doppia scuola dell'arte italiana e dei viaggi¹ e finiva la sua prefazione con queste parole sulle quali richiamo l'attenzione: « Vorrei segnalare nell'opera di Haeckel un ultimo merito, ed è un vivo sentimento della natura, ch'egli vede con gli occhi d'un artista e l'intelligenza d'un sapiente. Egli *ammira* ed *ama* gli esseri che popolano la terra, l'aria e il mare; egli non li separa dall'ambiente nel quale si muovono ed al quale s'adattano così bene. Gli splendori delle regioni mediterranee l'hanno rapito, gli austeri paesaggi del Nord lo hanno colpito, perchè egli ha saputo studiare la vita che si moltiplica nei freddi mari della Norvegia e che si diversifica nelle acque temperate del Mediterraneo; egli ha visto gli animali e i vegetali pallenti nel Nord e colorati nel Mezzogiorno e

¹ HAECKEL. *Histoire de la création des êtres organisés*, trad. franc. pp. XX-XXI.



confrontando le impressioni, ha potuto qualche volta adornare d'una parola pittoresca la severità del linguaggio scientifico ». ¹

Dopo aver letto questa testimonianza resa ad Haeckel da un uomo che aveva, anche lui, amato molto le meraviglie della natura ² non ci meraviglia più di vedere Haeckel fare appello così spesso all'autorità di Göthe; Boutroux dice che egli aggiunge Göthe a Spinoza e a Darwin (p. 151); sarebbe più esatto dire che egli va da Göthe a Darwin. ³ Come il poeta di *Faust*, il professore di Jena non pare interessato delle ricerche di dettaglio, che nelle misure in cui queste possono soddisfare la curiosità ansiosa d'uno spirito entusiastico dai misteri del mondo organizzato.

Se ci si fidasse delle dichiarazioni di Haeckel, noi dovremmo trovare in lui una teoria meccanica della vita; ma non c'è chi sia meno atto di lui a concepire una simile teoria; gli esseri viventi lo interessano quanto più si allontanano dal meccanismo. Perciò i suoi studi si sono più spesso rivolti a dei tipi molto semplici: le *monere* nelle

¹ HAECKEL. Op. cit., pp. XXXI-XXXII.

² I naturalisti viaggiatori hanno avuto delle tendenze di spirito del tutto particolari. Darwin e Wallace debbono molto alla loro conoscenza del Pacifico.

³ Haeckel non saprebbe trarre dal suo sistema il precetto ch'egli dà « con Göthe di tendere al vero, al buono ed al bello » (p. 152): egli ha preso questo precetto direttamente in Göthe ed ha aggiunto al pensiero del poeta una scienza della natura diretta da un'immaginazione potente.



quali non si scopre alcuna organizzazione, gli son parse degne di provocare degli studi approfonditi: esse ci mostrano, in fatti, la vita in tutto il suo mistero, senza alcun appoggio spaziale. Le forme molto primitive degli embrioni, hanno egualmente appassionato Haeckel, perchè seguendo le loro evoluzioni, il naturalista penetra l'attività meravigliosa eternamente possente che pare analoga a quella d' un genio creatore.

Un grande merito di Haeckel è stato di proclamare che il sistema dell'evoluzione adduce a far discendere il divino nel mondo; il suo monismo è un po' ridicolo incontestabilmente, ma non bisogna fermarsi tanto alla forma, quanto alle intuizioni che le sue cattive formule dissimulano. Il libro di Bergson ha apportato su questo aspetto dell'evoluzione una luce che non sarà più spenta.

Si è qualche volta sorpresi di vedere con quale sicurezza Haeckel afferma delle proposizioni che altri naturalisti, considerano, come, tutto al più, solo probabili. Questa certezza rassomiglia molto a quella che si ritrova negli uomini che hanno una fiducia assoluta nell'esperienza religiosa; si può fare al riguardo un'osservazione che offre un serio interesse: colui che ha la convinzione di aver raggiunto la realtà, penetrando un mistero rimasto fin allora impenetrabile per il volgo, non può concepire che si metta in dubbio questa realtà. La certezza si trova adunque più facilmente nell'uomo di temperamento mistico (o di temperamento artistico) che nei sapienti prosaici che si divertono a filosofare, nei loro momenti

perduti, nel campo della conoscenza.¹ Haeckel è particolarmente ardito nelle sue affermazioni perchè è infinitamente più artista che ogni altro professore di zoologia.

C. — Molte persone hanno creduto, durante il secolo XIX, che si potessero spiegare i fenomeni religiosi con le leggi della psicologia ordinaria (pp. 175, 177, 179); l'esperienza religiosa sarebbe così ridotta ad un semplice fenomeno interno e non meriterebbe più il nome di esperienza, perchè non sarebbe possibile di darle, con qualche verosimiglianza, un oggetto esteriore. Se si pervenisse a fare una tale riduzione, scomparirebbero le religioni che, da secoli, resistono a tutte le critiche dogmatiche (p. 191). La dottrina psicologica permetterebbe di rovinare la religione sia pure col darsi l'atteggiamento di un sapiente che lavora ad osservare imparzialmente i fatti, sia pur parlando della religione con una apparente deferenza.

Secondo i psicologi che hanno intrapreso questa opera machiavellica, le entità trascendenti che invocano le religioni, sono illusorie. Esse non sono che l'*io* stesso che proietta al di fuori alcune delle sue determinazioni per contemplarle (p. 172, pp. 176-177); Xenofane aveva affermato che gli uomini fanno i loro dei a propria immagine; si trova che Santa Teresa ha avuto delle preoccupazioni troppo conformi alle rivelazioni le quali Dio le diede incarico di portare alle Carmeli-

¹ Come il Poincarè, per esempio.



tane scalze, perchè non si abbia l'impressione che Dio sia l'eco della sua stessa coscienza (p. 173, p. 176). Si dice ancora che gli stati mistici hanno cogli stati osservati nelle cliniche analogie così grandi che la scienza non saprebbe considerarle come formanti un genere particolare (p. 176), ed anche che « l' esperimento psico-fisiologico può suscitare i fenomeni religiosi, specialmente in certi soggetti nervosi, come provoca le altre manifestazioni psichiche » (p. 198).

È probabile che Zola abbia intrapreso il suo romanzo di *Lourdes* per illustrare questa teoria e mostrare come è possibile fare entrare i fenomeni religiosi nel dominio scientifico.¹ Questo romanzo è utile a consultarsi perchè ci mostra tutta l'insufficienza delle spiegazioni psicologiche: esso contiene qualche felice invenzione, come quella che consiste nel condurre ad una fornace d'entusiasmo religioso un prete assalito da dubbi, farlo assistere a delle guarigioni sorprendenti e ripresentarlo come guadagnato finalmente all'incredulità; ma l'esecuzione è guastata dalla cura di confutare le credenze cattoliche, in nome della scienza. L'opera d'arte è totalmente mancata; il lettore finisce per domandarsi, se non si ha, in conclusione, molto più di soprannaturale a Lourdes, di che non abbia sospettato prima di leggere il libro di Zola.²

¹ G. Reinach dice che il suo amico Zola « aveva analizzato la storia religiosa di Lourdes con la stessa *scienza implacabile* che l'alcoolismo dell'*Assommoir* » (*Histoire de l'affaire Dreyfus*, t. III, p. 70).

² Cfr. le osservazioni di Huysmans in *La Cathédrale*, p. 20.



La psicologia può spiegare, in modo più o meno felice, ciò che è accessorio nell'esperienza religiosa; come le forme sotto le quali i mistici han reso conto delle loro relazioni col soprannaturale, ma essa lascia da parte l'essenziale. L'essenziale è il sentimento di *rigenerazione* che i psicologi finiscono per non più vedere in mezzo al guazzabuglio delle loro analisi; tanto la loro vasta scienza non potrà giammai soddisfare altri che le persone che ignorano tutto di religione. Boutroux pronuncia su questi vani tentativi un giudizio che i competenti approveranno senza riserva: « Il credente non saprà riconoscere ciò che prova, ciò che per lui costituisce la religione, nelle descrizioni dei fenomeni religiosi fatti con questo criterio. Egli risponderà al sapiente che si lusinga d'aver penetrato, mercè le sue osservazioni obiettive, gli elementi della vita religiosa, ciò che nel *Faust* di Göthe, lo Spirito della Terra risponde a Faust: Tu sei uguale allo spirito che tu comprendi e non mio uguale » (p. 199).

D. — Mi meraviglia che Boutroux non abbia dato posto ad una teoria che si collega, per certi lati, alla spiegazione psicologica, e che Salomone Reinach considera adatta a dare nascimento alla vera scienza delle religioni. « Essendo fondo comune di tutte le religioni, egli dice nell'inchiesta del *Mercur de France*, l'animismo, poichè l'uomo nasce e resta animista non ostante gl'insegnamenti della scienza; i pregiudizi che ne derivano, come la sopravvivenza delle anime e l'idea d'un



Grande Spirito capo degli spiriti, sono veramente indistruttibili ».¹

Questo sapiente ha scritto un numero enorme di memorie e pronunciato moltissime conferenze per volgarizzare l'idea che il cattolicesimo ha conservato delle considerevoli sopravvivenze che permettono di ravvicinarlo al culto dei selvaggi.²

S. Reinach non tende ad un fine solamente scientifico. Egli ha notato che il libero pensiero è stato, varie volte, vinto dalle superstizioni che le classi o nazioni barbare apportavano: ciò è avvenuto alla caduta dell' Impero romano, con la Riforma, dopo la Rivoluzione: questa, proscrivendo una oligarchia letterata, preparò, secondo lui, la rinascenza religiosa del secolo XIX. Oggi il pericolo non è grande come le altre volte perchè il libero pensiero si propaga fra le masse e la scienza fornisce le risorse che ai volterriani mancavano. S. Reinach crede di compiere un *dovere*, volgarizzando la scienza delle religioni e mostrando le analogie esistenti fra i cristiani e i selvaggi. « Mi dirigo, egli dice, agli ebrei come ai cristiani, agli atei ignoranti come ai credenti dotti per annunciare loro la *buona novella della religione svelata* ». ³ Per riuscire a rendere la religione completamente inoffensiva, conviene parlare dei culti con aria di rispetto, pur insegnando che le religioni non sono che dei vecchi pregiudizi; l'autore riesce assai

¹ *Mercur de France*, 15 Aprile 1907, p. 606.

² È soprattutto l'*Eucaristia* che lo preoccupa.

³ S. REINACH. *Cultes, mythes et religions*, t. II, pp. XVI-XVII.



bene a dosare l'attacco e i complimenti, perchè pare molto stimato da buon numero di cattolici.

Non esamino in quale misura S. Reinach ha provato le sue affermazioni;¹ credo che nulla egli abbia stabilito di più che l'impossibilità per gli eruditi di impicciarsi di questioni che appartengono alla filosofia. È il caso di far intendere le rivendicazioni che Bergson ha presentato in nome della filosofia: questa non deve accettare i fatti dalle mani dei sapienti, ella deve entrare nel campo dell'erudizione, quando questa invade il campo religioso, come Bergson vorrebbe che invadesse lo studio biologico delle forme viventi.

¹ Non si potrebbe mai diffidare abbastanza delle *dimostrazioni* di questo sapiente. Non ha egli preteso di provare che Gesù non ha potuto essere crocifisso?



VIII

Spiegazioni sociologiche della religione — Desiderio di santificare lo Stato — L'esperienza religiosa dei cattolici.

Ci resta ora a parlare di spiegazioni sociologiche della religione, che presentano un numero abbastanza grande di analogie con la dottrina precedente; i sociologi criticati da Boutroux, prendono infatti molti loro dati, in prestito ai lavori fatti dagli antropologi sui culti barbari ed amano, come S. Reinach, di ravvicinare questi culti al cristianesimo; ma il loro fine è molto più ambizioso che in questi; mentre S. Reinach vuole soltanto svelare le origini delle religioni e mostrare ch'esse possono diventare inutili, i nostri sociologi aspirano a dare alla società moderna i mezzi di sostituire la Chiesa con altre istituzioni. Boutroux disgraziatamente non ha parlato di questo fine, ne risulta che la sua discussione non ha sempre la chiarezza che si sarebbe potuto sperare.

Ecco anzi tutto come Boutroux espone il principio di queste spiegazioni: « Una delle nozioni che sono essenziali [alle religioni] è quella dell' ob-



bligatorio, del proibito, del sacro. Ogni religione è una potenza morale che s'impone all'individuo, che lo domina, l'obbliga a degli atti o a delle astinenze estranee alla sua natura » (p. 181). « Nè Dio, nè il soprannaturale concepiti come realtà sostanziali, sono elementi essenziali della religione, perchè sono spesso assenti là dove il fenomeno religioso esiste certamente. Ciò che invariabilmente si ritrova in tutte le manifestazioni religiose, sono unicamente dei dogmi e dei riti: dei dogmi, cioè l'obbligazione consacrata di professare certe determinate credenze; dei riti, cioè un insieme di pratiche, egualmente obbligatorie che si riportano agli oggetti di queste credenze. *L'essenziale è qui la nozione di consacrato* che è collegata a certi oggetti e che trasporta seco date proibizioni o prescrizioni. La cosa tenuta per consacrata è una forza che agisce inevitabilmente in un senso funesto o salutare secondo che è violata o rispettata. Da questa nozione conseguono i dogmi e i miti, o teorie e storie relative alla natura ed alle proprietà delle cose consacrate. Da questa stessa nozione nascono i riti o le pratiche destinate a dominare le forze nemiche e conciliare le forze benefiche » (p. 186).

È facile vedere che questo quadro è ispirato, nella misura più larga, da ciò che esiste nel cattolicesimo, considerato nella forma soltanto di governo; si è fatto subire al quadro cattolico qualche ritocco così da poterlo applicare tanto nel bene che nel male anche ai popoli selvaggi.¹ « L'osser-

¹ O, almeno, a ciò che questi popoli sarebbero secondo



vazione mostra che la religione non è altro che la società stessa che impone ai suoi membri le credenze e le azioni che il suo sviluppo e la sua esistenza richiedono. La religione è una funzione sociale »¹ (pp. 189-190). Boutroux, che ama molto la precisione del linguaggio, si domanda come è possibile trasformare in oggetto la società che è un soggetto: « Ciò che in essa è reale, è vivente, è causa ed è adatto a spiegare i fenomeni, in quanto essi possano essere, sono in ultima analisi, i bisogni, le credenze, le passioni, le aspirazioni, le illusioni delle coscienze umane » (p. 195). Ma bisogna intendere che ogni volta che i sociologi parlano della società nel senso attivo, si tratta, in realtà, del potere. Lo stato impone agli uomini ch'egli governa certe obbligazioni e « dà istintivamente o volontariamente alle sue istituzioni un carattere religioso, affinché esse abbiano più prestigio e più

la letteratura degli esploratori; costoro spesso hanno osservato ciò che loro conveniva di trovare.

¹ Mi pare che Boutroux forza il senso della 1. Epistola di S. Giovanni (IV, 12) quando vi scorge una analogia con la concezione dei sociologi che attribuiscono un valore religioso al legame sociale: « Nessuno ha mai visto Dio. Se noi ci amiamo gli uni cogli altri, Dio è in noi ed il suo amore è interamente realizzato in noi » (p. 205). L'autore sacro parla qui della Chiesa e dice che Dio si manifesta nelle riunioni di preghiera, ciò che era conosciuto dai primi cristiani, abituati a vedere delle scene analoghe a quelle dei *revival*. La stessa parola *agapé* significa l'amore che unisce i cristiani sia tra di loro, sia con Cristo, la loro solidarietà e i loro pranzi fraterni.



forza » (p. 196). Questa dottrina ricorda stranamente quella che era stata esposta dai teorici della contro-rivoluzione che prendevano la Spagna come tipo del governo meglio ordinato: le decisioni del potere, gl'insegnamenti della Chiesa e le superstizioni formavano in questo paese un insieme perfettamente congiunto, che pareva loro doversi imitare.

L'individuo è fin d'allora del tutto passivo; egli è terrificato e si sottomette docilmente: « Questi dogmi e questi riti sono la causa dei sentimenti e delle credenze che si producono nelle anime. Il *carattere sacro* dell'oggetto, con l'autorità che implica, è una *ragione per credere*, davanti alla quale l'intelligenza s'inchina naturalmente. E l'insieme di emozioni, di tendenze, d'atti e d'idee che la relazione con la cosa sacra provoca, sviluppa e determina questo sentimento intenso e in apparenza speciale che si chiama sentimento religioso » (pp. 186, 189, 190).

Questa idea del sacro è veramente efficace? Bouthoux ammette che « nella loro ignoranza e nel loro ozio gli uomini si lasciano imporre come obbligatorie » certe regole utili; ma gli pare certo che nel giorno che conosceranno la vera natura delle cose ritenute fin là come sacre essi « cesseranno d'averle per le istituzioni sociali il rispetto superstizioso di cui sono penetrati » (p. 205). Basta guardarci intorno per riconoscere che il rispetto della legge, della magistratura e del parlamento, non è in via di ingrandire, e che non c'è niente di *sacro* nelle nostre istituzioni.



È facile capire come i sociologi han potuto essere condotti a confondere l'obbligatorio ed il sacro. Dall'essere in molti paesi il magico e il religioso uniti nel modo più stretto all'autorità, si è concluso che andando al fondo delle cose si troverà un principio unico che darebbe conto insieme, delle istituzioni magiche, religiose e civili: si poteva dunque assimilare obbligatorio e sacro, almeno in una molto larga misura. Ma gli storici avrebbero potuto apprendere ai sociologi che questa unità è fragilissima.

I giuristi non hanno per fine speciale di separare il diritto dalla magia e dalla religione? Se degli uomini possono essere chiamati dei laicizzatori, sono ben essi. La Riforma non si è proposta di far sparire, nella vita cristiana, tutto ciò che le pareva conservasse un carattere di sopravvivenza magica? E il cattolicesimo non ha seguito la Riforma su questa via, almeno durante il XVII secolo? Oggi quasi tutti gli uomini religiosi riconoscono che il clero ha mostrato troppa compiacenza per delle vecchie credenze e ritengono che la dissociazione della magia dal cristianesimo s'impone.⁴ La separazione della Chiesa dallo Stato si compie in tutti i paesi e questo fatto storico s'in-

⁴ Renan, parlando della Bretagna che aveva conosciuta in sua giovinezza dice: « Un clero serio, disinteressato, onesto, vegliava alla conservazione di queste credenze con abbastanza *abilità* per non indebolirle e nondimeno per non troppo compromettersi » (*Souvenirs*, p. 11). Questa *abilità* è diventata un grande male quando l'istruzione primaria è penetrata nelle campagne.

carica di mostrare quanto era artificiale questa unità dell'obbligatorio civile e del religioso, che si era creduto d'imporci come una legge naturale.

Gli scrittori che avevano considerato la Spagna come un paese modello, avevano voluto dimostrare, che era necessario, per ottenere l'ordine, appoggiarsi sulla Chiesa e che conveniva non mostrarsi troppo difficili sui mezzi impiegati da questa per mantenere la sua autorità fra le popolazioni ignoranti; oggi alcuni sociologi cercano insinuare che l'estensione del potere dello Stato può sostituire magia e religione. Come ho già detto, cominciando questa discussione, è un fine pratico che dirige la teoria.

Se la religione è solamente una polizia che aggiunge il prestigio del sacro al prestigio della pena civile, non vi sono più sentimenti specificamente religiosi più che non vi siano credenze specificamente religiose; non bisognerà più domandarsi (con l'ansietà che era nello spirito di Spencer) ciò che potrà ormai riempire « la sfera dell'anima occupata dalle credenze religiose » (p. 205).

La sociologia insegna che la religione « racchiude l'idea di sacro, d'obbligatorio, di *cosa voluta da un essere più grande dell'individuo*, dal quale costui dipende. C'è qui, a vero dire, l'elemento religioso » (p. 207); esso pare che l'avvicini così alla dottrina di W. James, ma se ne separa fin da quando esamina qual'è questo essere più grande di noi. L'esperienza religiosa mette il *credente* in presenza di una forza la cui esistenza non può comportare dubbi per lui; ma essa non può dare



risultati valevoli per tutti; ed allora i nostri sociologi, fieri della scienza, si domandano perchè andare a cercare nell' invisibile un essere ipotetico, quando abbiamo, proprio in noi, un essere tangibile, che soddisfa tutte le condizioni volute dalla sociologia? Lo Stato ci è presente sotto la figura del gendarme, del giudice, dell' esattore, la sola questione è di sapere in quale misura è in grado di attirare a suo profitto la trasposizione del sacro. Un governo intelligente vi perverrà senza pena eccessiva, si pensa, dando alla gioventù un insegnamento diretto in modo da creare in lei la docilità, e dimostrando ai cittadini, con degli atti energici, che essi debbono prendere molto sul serio la nozione di sacro. Una autorità che praticasse a fondo un buon sistema d' educazione, non potrebbe ottenere dai francesi contemporanei una sottomissione tanto completa che quella dei negri verso il *tabù*?

Vi è intanto una differenza di cui bisogna tener conto; noi non siamo degli uomini qualunque; noi abbiamo attraversato la cultura cristiana che ha contribuito a rendere ai padroni difficile il dominarci: « Lungi dal consentire la coscienza religiosa a identificarsi con la coscienza sociale, dice Boutroux, ella spinge l' uomo a opporre i diritti di Dio a quelli di Cesare, la dignità della persona al timore pubblico.¹ Come la società reale potrebbe bastare

¹ Bisogna rileggere a questo proposito la pagina meravigliosa che Taine ha scritto sulla formazione cristiana della coscienza (*Le gouvernement révolutionnaire*, p. 126).

alla coscienza del credente? Offre ella dunque, attualmente realizzate, la giustizia, l'amore, la bontà, la scienza, la felicità, quali per la fede esse sono realizzate in Dio? » Come la coscienza affinata dal cristianesimo non mancherà di trovare la società reale infinitamente troppo volgare e repugnante per applicarle il termine di sacro, si parlerà di una società ideale (p. 206).

Verremo dunque alla conclusione che bisogna indirizzare gli uomini un po' come si indirizzano i cani, loro mostrando lo staffile e lo zucchero; però se lo staffile dello Stato è troppo reale, lo zucchero sarà una finta ghiottoneria.

Se i sociologi di cui si tratta, avessero esaminato più da vicino ciò che è il cattolicesimo, non avrebbero probabilmente costruito una teoria così poco soddisfacente; sono stati indotti in errore da molti apologisti moderni della Chiesa, che si sono unicamente rivolti a vantare la sua perfezione come governo; ma la storia c'insegna, che il cattolicesimo sarebbe sparito da lungo tempo, se fosse stato soltanto un'organizzazione del potere ecclesiastico. Il cattolicesimo ha potuto superare le crisi che ha traversato grazie al suo clero regolare che pratica la vita spirituale, e di conseguenza l'esperienza religiosa nei conventi. Le regole monastiche sono numerosissime e ciò non ha mancato di sorprendere le persone, cui pare che la grande qualità del cattolicesimo sia l'unità. Questa diversità di regole nasce dalla varietà degli aspetti sotto i quali l'esperienza religiosa può



presentarsi; ogni fondatore d'ordine ha proposto ai suoi discepoli una vita che fosse conforme a quella ch'egli aveva sperimentato; dopo un certo tempo le regole perdono una buona parte del loro valore primitivo e le pratiche si trasformeranno in atti meccanici; allora è d'uopo che si presenti un inventore che ringiovanisca gli antichi precetti, o ne immagini altri completamente diversi, secondo le proprie esperienze.

Non bisogna credere che ogni esperienza religiosa sia interdetta ai laici; molti più fedeli che non si creda, spesso avanzano nei primi gradi della vita mistica, ma è soprattutto nei sacramenti, che si attua un'esperienza religiosa che meriterebbe d'essere studiata.

Il culto del Santo Sacramento ¹ ha nel cattolicesimo tanta importanza che un superiore dei lazaristi e delle « Figlie di S. Vincenzo de Paolo » ha potuto dire che il « secreto » delle devozioni che si ammirano nelle monache è « Gesù Cristo conosciuto, amato e servito nell'Eucaristia ». ² Questo

¹ Non si raccomanda mai troppo la lettura d'una istruzione pastorale di Mgr. Dupanloup « sui mezzi pratici di rinnovare e propagare la devozione al Santissimo Sacramento » (DUPANLOUP. *Nouvelles œuvres*, tomo VI). Questa istruzione è stata più volte edita in *brochure*; è piena di dettagli che hanno una grande importanza per l'intelligenza del cattolicesimo; il suo interesse è tanto più grande in quanto Renan ci ha rappresentato l'autore come un uomo così pieno di spirito classico « che Virgilio gli pareva far tanta parte della cultura di un prete almeno quanto la Bibbia » (RENAN. *Souvenirs*, p. 170).

² TAINE. *Le régime moderne*, tomo II, p. 114.



culto comporta delle confidenze che il fedele, genuflesso davanti all'ostia consacrata, fa al Cristo, delle sue pene e delle sue speranze. Vi è là una esperienza della presenza reale che può compararsi all'esperienza dello Spirito Santo praticata dai settari anglo-sassoni; ma non è dubbio che la prima è più facile ad attuarsi della seconda. Ho già detto che questa esperienza così particolarmente protestante¹ perde molto della sua antica importanza nel mondo contemporaneo; questo fatto spiega perchè molti protestanti di pietà profonda, sono condotti a convertirsi al cattolicesimo: essi han sentito ripetere che bastava cercar Dio per ritrovarlo, ma non l'hanno trovato; l'esperienza sacramentale ha loro fatto incontrare Dio. Così la persistenza così notevole di un cattolicesimo serio nelle classi medie, dipende, in grandissima parte, dal culto eucaristico.

Il successo dell'articolo di Edoardo Le Roy pubblicato nella *Quinzaine* del 16 Aprile 1905 sotto il titolo: *Che cosa è un dogma?* si collega all'istesso ordine d'idee: le formule scolastiche, apprese nel catechismo, non dicono assolutamente niente ai cattolici; costoro erano felici vedere spuntare delle esposizioni della presenza reale, che fossero liberate di tutto l'apparecchio costruito nel

¹ Siamo così condotti a distinguere tre generi di esperienza religiosa. Quella che si manifesta negli *stati d'orazione* esiste in tutte le religioni: l'esperienza cattolica si ha nell'adorazione dell'Eucarestia: l'esperienza biblica è la più difficile, come sembra, ad essere provata ai tempi nostri.



Medio Evo. Il successo sarebbe stato ancora più grande, se l'ingegnoso filosofo non avesse avuto l'imprudenza di dare il suo sistema come adatto a fornire la vera interpretazione delle definizioni consacrate dalla Chiesa; egli sarebbe diventato inattaccabile se avesse distinto il dominio che appartiene ad una teologia dogmatica poco capace d'interessare i laici, da quello nel quale agisce la pietà. La letteratura dell'*esperienza sacramentale* può assai bene confinarsi nelle espressioni che la pietà così ardente di S. Agostino gli aveva ispirate sull'Eucaristia.

I teologi attuali hanno molta pena di mettere le parole di S. Agostino in accordo con la teologia che la Chiesa insegna.¹ Qualche sapiente protestante potè sostenere che questo grande Padre della Chiesa si è tenuto al simbolismo.² Il trattato *De corpore et sanguine Domini* dedicato da Ratramne a Carlo il Calvo, sollevò grande scandalo quando fu ritrovato al tempo della Riforma; gli uni vi trovavano « un argomento storico contro la presenza reale »; gli altri « lo sospettarono d'essere stato fabbricato da Ecolampade »: ora, a giudizio di Mg. Batiffol, « Ratramne è, in fondo, un agostiniano »; il suo avversario Paschale credeva d'aver trovato un argomento decisivo in S. Agostino, ma il testo citato da lui è apocrifo.³ Ecco

¹ BATIFFOL. *Études d'histoire et de théologie positive*, 2^a serie, 1^a ed., pp. 249-253.

² BATIFFOL. Op. cit., pp. 245-249.

³ BATIFFOL. Op. cit., p. 360 e p. 377.



come Mg. Batiffol parafrasa una delle formule più caratteristiche del vescovo d'Ipbona: « Il Signore ha istituito un sacramento della sua carne, di questa carne che era terra; ma questa carne, sia storica, sia sacramentale, non vale che per lo spirito che vivifica. Così quando tu ti prostrerai davanti al sacramento, tu non consideri questa terra; ma *adori il santo cui la terra è sgabello.* »¹ La sola cosa che sia veramente importante è la possibilità di questa adorazione, che si chiama l'esperienza eucaristica: « Agostino, dice ancora Mg. Batiffol, concepì il Cristo presente, impassibile, dunque spirituale e per impiegare la parola stessa di Agostino, *secundum praesentiam spiritualem.* »²

Edoardo Le Roy è, anche lui, preoccupato unicamente di questa presenza spirituale, perchè prova un bisogno vivissimo di trovare nell'Eucaristia un protettore vicino al quale possa rifugiarsi; la facilità con la quale egli sacrifica ogni dogmatica, nella speranza di salvare almeno il mistero eucaristico, mostra quale enorme valore abbia l'esperienza sacramentale per il mondo religioso attuale.

Queste spiegazioni sono sufficienti a mostrare come il cattolicesimo pratica una comunicazione abi-

¹ BATIFFOL. Op. cit., pp. 250-251. Per S. Agostino *sacramentum* è sinonimo di *signum* (p. 238): questo Padre non pensa « all'identità del corpo eucaristico e del corpo storico di Cristo »; questa identità appariva nelle tesi di Paschale (p. 242 e p. 371).

² BATIFFOL. Op. cit., p. 245.



tuale con *il più grande invisibile*; se i sociologi criticati da Boutroux non hanno tenuto conto di tale fatto, gli è che essi non si son trovati in grado di conoscere il cattolicesimo. Conviene ricordare qui, qualche osservazione eccellente che Renan ha scritto in fine all'introduzione alla *Vie de Jésus*: « Per fare la storia d'una religione, è necessario d'avervi creduto, senza di che, non si potrebbe comprendere perchè essa ha accarezzato e soddisfatto la coscienza umana. »¹ Per rendersi conto di ciò che è la religione, bisogna anzi aver molto frequentato nella familiarità più intima, persone che abbiano una fede estremamente profonda: l'osservazione è qui difficile perchè costoro hanno grande diffidenza in presenza di gente estranea alle loro credenze.

Boutroux che ha uno spirito così aperto all'intelligenza delle aspirazioni poetiche religiose, giustamente condanna le illusioni dei sociologi quando dice: « È un fatto d'esperienza che la religione, quale che sia stata la sua forma primitiva, è nelle nazioni civili, diventata sempre più *personale e interiore*... I profeti d'Israele e l'insegnamento di Cristo su questo punto hanno posto in vista la preponderanza della disposizione interiore, e le anime religiose tendono di più in più a credere che là ove queste disposizioni mancano, non c'è religione del tutto... Lungi dall'implicare l'annullamento

¹ RENAN. *Vie de Jésus*, p. CIV: Molti sociologi francesi sono israeliti ed anche ammettendo la loro imparzialità, sono malissimo preparati a comprendere il cristianesimo.

dell'individuo, la religione, così come ci si offre
oggi, ne è un'esaltazione, almeno se si consideri
questa forma superiore dell'individualità che si
chiama propriamente personalità » (pp. 203-204).
Questa esaltazione è la conseguenza necessaria
dell'esperienza religiosa, che mette l'uomo in
relazione personale con Dio.



IX

Tendenze panteistiche moderne — Influenza del panteismo sulla concezione delle origini cristiane — Vedute su l' avvenire.

Le conclusioni di Boutroux non sono forse ciò che poteva attendersi dal filosofo che aveva esposto con tanto calore le idee di W. James e sì altamente rivendicato i diritti della coscienza religiosa. Il secolo XIX è stato traversato da una potente corrente panteista, i di cui effetti si sono estesi molto lontano. Le conclusioni di Boutroux non sono sempre nettamente panteiste, perchè il suo spirito è troppo equilibrato per cadere nell' esagerazione; ma esse mi sembra che debbano interpretarsi con l' idea che l' autore ha ceduto alla corrente di cui do cenno.

Ho già segnalato, all' inizio di questo studio, un' esposizione dell' idea di Dio che ha un indirizzo panteista; credo che debbano interpretarsi in un senso panteista le formule seguenti: « La religione... è una specie di sintesi o piuttosto d' unione intima e spirituale dell' istinto e dell' intelligenza, nella



quale ciascuno di essi, fondato con l'altro e perciò trasfigurato ed esaltato, possiede una pienezza ed una potenza creatrice, che gli sfugge quando agisce separatamente » (p. 371). « La religione... è la comunione dell'individuo... con Dio, come padre dell'universo, cioè in Dio, con tutto ciò che è e può essere » (p. 373). Senza dubbio queste formule potrebbero essere trattate in altro senso che quello che io indico qui, ma allora perderebbero qualcosa della loro profondità. È facile riconoscere delle formule nettamente panteiste in una bella pagina sull'amore. L'uomo « vuol vivere non solo per sè stesso, ma per altri ed in altri. Questo è l'amore di Vittor Hugo quando scrive: *Insensato chi crede che tu non sei me* » (p. 370). Hartmann volendo dimostrare che il panteismo dà una morale superiore aveva detto: « *Il tat twam asi* (tu sei ciò) degli indi è un fondamento dell'etica infinitamente più profondo, essendo vero nel senso più stretto che l'argomento antropomorfico cristiano, secondo il quale dobbiamo amarci perchè siamo figli dello stesso padre ». ¹

La Chiesa non ha cessato di lottare, durante il secolo XIX, contro i filosofi che le sembravano capaci di favorire il panteismo; nell'enciclica *Pascendi*, i *modernisti* sono accusati di condurre gli

¹ HARTMANN. *La religion de l'avenir*, trad. franc., p. 168. Hartmann s'inganna; è l'amore del Cristo redentore di cui il cristiano è fratello, che è alla base dell'etica cristiana. In fatti l'indo ha una moralità prodigiosamente bassa.



spiriti verso il panteismo.¹ Se l'insegnamento di Bergson sembra così pericoloso a qualche scolastico eminente, gli è che essi constatano che il giovane clero accoglie con favore questo insegnamento, come una introduzione al panteismo.² In un libro recente consacrato a combattere delle tendenze che sono tanto pericolose per il cattolicesimo, un professore della facoltà di teologia di Lilla denuncia le idee panteiste che secondo lui, sarebbero penetrate fino alla scuola primaria, grazie a Ferdinando Buisson.³

Ai tempi di Gregorio XVI e di Pio IX si ebbero delle condanne clamorose pronunciate contro dei teologi cattolici di Germania che avevano cercato di « moderare l'influenza che il panteismo idealista esercitava sui loro contemporanei [tentando] una conciliazione di dottrina ». ⁴ Allorchè Cousin ripubblicò nel 1854 il suo corso del 1818 *Du vrai, du beau et du bien* ⁵ il vescovo di Poitiers ne de-

¹ L'abate Loisy crede la « ragione tenderebbe al panteismo » e che non si saprebbe attribuire « una personalità a Dio » senza commettere un grossolano antropomorfismo (LOISY. Op. cit., p. 48 e p. 68). L'abate Loisy è un eccellente testimone per la conoscenza delle idee che corrono fra i preti che si impeciano dell'esegesi tedesca.

² In un articolo critico consacrato all'*Évolution créatrice*, il P. Tonquedec dice che Bergson evita di qualificare come monista il suo sistema, ma parla in modo da far capire che è orientato in questa direzione (*Études*, 5 Marzo 1908, p. 531).

³ THAMIRY. Op. cit., pp. 23, 26, 71, 175-177, 183-187, 257, 259.

⁴ THAMIRY. Op. cit., p. 180.

⁵ Renan ha detto che la lettura della prima edizione



nunciò violentemente le dottrine panteiste e cercò di farle condannare da Roma; la congregazione dell'*Indice* domandò che l'autore firmasse una dichiarazione che rinnegasse i suoi errori: Cousin non volle accettare questa umiliazione; i capi più eminenti del partito cattolico intervennero (Lacordaire, Dupanloup, Montalambert, Falloux) e la censura non fu pronunciata.¹

Qualche anno dopo, nella prefazione scritta per l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, Cousin dice che le sue lezioni del 1828 presentano agli occhi degli spiriti prevenuti « l'apparenza d'una dottrina favorevole al panteismo »; ma egli giura per i suoi grandi dei che non ha mai avuto delle intenzioni così perverse; nell'appendice di questo volume riproduce numerosi passi delle sue opere, per dimostrare che fu un serio avversario del panteismo. Non pare che abbia convinto i teologi, ai quali restò sempre molto sospetto.²

Il panteismo è stato spesso ritenuto come la dottrina puramente nazionale della Germania, e Hartmann non dispera che « nella Germania puramente ariana, dopo essere stato nella condizione di religione dissimulata dalla filosofia esoterica, il panteismo divenga una maniera generale di conce-

produsse in lui un'impressione straordinaria al seminario d'Issy (RENAN. *Feuilles détachées*, p. 299); questa prima edizione differisce notevolmente da quelle che hanno corso oggidi.

¹ BAUNARD. *Vie du Cardinal Pie*, t. I, pp. 620-625.

² THAMIRY. Op. cit., p. 66.



pire prima negli uomini colti poi nel popolo tutto e che possa esservi là il germe d'una vita religiosa novella ».¹

Come moltissime altre idee germaniche, le idee panteiste son pervenute fino a Spencer, poichè Boutroux crede di trovare una certa « tendenza panteistica » in qualche frase relativa all' Inconoscibile (p. 101); ma lo spirito di Spencer non poteva molto esser trascinato da questa parte. La sua concezione dell' Inconoscibile ricorda molto l'attitudine che hanno gli uomini politici inglesi che conservano la monarchia e la Camera dei Lords, ma non vogliono che tali istituzioni venerabili li impediscano in pratica. Spencer non vuole limitarsi ad una negazione di ciò che oltrepassa il fenomeno, come avevano fatto Hamilton e Mansel (p. 86); ma egli non vuole che questo al di là sia un impaccio per la scienza.

In Germania la concezione panteista del mondo dipende probabilmente dalla costituzione stessa della società; negli affari minori si sente l'azione dello Stato che è ritenuto come onnisciente e capace di troncare tutte le difficoltà. Non si vede come il panteismo non sia mai riuscito in alcun paese dove vi sia stata una forte individualità generale; non si deve essere sorpresi che gli antichi Ebrei² abbiano unito un fanatismo monoteista così straor-

¹ HARTMANN. Op. cit., p. 161. Cfr. H. HEINE. Op. cit., t. I, p. 85.

² Il panteismo penetrò più tardi presso gli ebrei; ma l'ebreo del Medio Evo non rappresenta la tradizione biblica.



dinario ad un così incoercibile spirito di rivolta contro l'ingiustizia.¹ Il panteismo non conosce tali rivolte; il tedesco accetta facilmente tutte le convenienze storiche.

Le preoccupazioni panteistiche conducono a considerare i dogmi e i sacramenti come costruzioni simboliche, popolari e provvisorie, che sono necessarie per impedire che l'idea di Dio si allontani troppo da noi, ma che non saprebbero mai essere opposte al filosofo od al politico che trova qualche cosa di meglio adatto alle circostanze presenti. Qualche *modernista* particolarmente ardito, ha parlato di un *crepuscolo dei dogmi* in mezzo ai quali la Chiesa s'avanzerebbe.²

Se si adotta questo sistema diventa molto importante per i *modernisti* mostrare che le dimostrazioni storiche dei teologi sono mal fondate: questi per rendere i dogmi e l'istituzione dei sacramenti intangibili, avevano preteso di collegarli agli insegnamenti di Cristo; i *modernisti* vogliono credere al contrario, che questi siano soltanto delle approssimazioni umane, che i cristiani immaginarono per dare corpo alla fede con la quale ricevono le esortazioni dei loro maestri. Boutroux avendo ammesso la legittimità di questa corrente panteista, è condotto ad ammettere anche le teorie

¹ Renan ha spesso insistito in questo carattere: E. Heine ha detto che i greci furono dei « bei adolescenti » gli ebrei degli « uomini indomabili » (E. HEINE. Op. cit., t. II, p. 306).

² THAMIRY. Op. cit., pp. 67, 70-71, 188-190.



storiche dei *modernisti*: « Il cristianesimo, egli dice, non ha, per così dire, come il Cristo insegnò, ne' dogmi, e ne' riti.¹ Egli domanda che l'uomo adori Dio in *ispirito e verità* »² (p. 377).

Le prove che i sapienti adducono in favore di questa dottrina *modernista* non dimostrano affatto ciò che loro si domanda di stabilire. Non si potrebbe seriamente contestare che in S. Paolo non s'incontrano i sacramenti del battesimo, della trasmissione dello Spirito Santo e dell'Eucaristia: l'Apostolo ha d'altronde presentato molte considerazioni teologiche derivanti da questi sacramenti; infine egli enuncia delle tesi sul peccato che non sono fra le più agevoli a comprendersi. Vi era stato dunque nelle prime comunità cristiane un gran lavoro di riflessione dogmatica. A quale origine esso si collega? Ecco ciò che non si saprebbe stabilire con certezza: i teologi non possono pretendere di dimostrare, in maniera conveniente per tutti, che i dogmi e i sacramenti rimontano ad ordini dati dal Cristo, che la Chiesa ha interpretato e seguito secondo

¹ Evidentemente qui bisogna leggere sacramenti.

² Questa formula celebre non mi pare che abbia il senso che spesso gli hanno dato i moderni. Essa dovrebbe essere tradotta altrimenti: « secondo lo spirito di verità ». Gesù annuncia che Dio sarà tosto adorato da una Chiesa che avrebbe ricevuto il Paracleto, che è lo spirito di verità, invece di essere onorato secondo le regole d'una tradizione umana imposta dai rabbini (Sulla maniera di tradurre *pneuma kai alêtheia*, V. *Le système historique de Renan*, p. 446).

le intenzioni del suo fondatore; ¹ ma *prendendo le cose all'ingrosso* la storia non saprebbe darci testimonianze certe contro i teologi. Questa situazione è la stessa che abbiamo già incontrato nell'esperienza religiosa; questa non si prova contro la scienza, ma la scienza non prova contro di Lei.

Divido pienamente l'avversione che Boutroux prova per ogni previsione che fosse fondata sul prolungamento « d'una curva empirica di evoluzione che si svolge o si crede che si svolga dalla storia ». Egli molto più giustamente dice: « Il cammino delle cose umane è troppo complicato perchè si possa risalire da una evoluzione data alle cause meccaniche elementari che la determinano e la di cui conoscenza soltanto renderebbe possibile una predizione veramente scientifica » (p. 343). Si potrebbe anzi aggiungere che è impossibile, quasi sempre, di concepire come si potrebbe tracciare una simile curva; in fatti si procede generalmente in modo molto indiretto, scegliendo un carattere al quale si attribuisce, più o meno arbitrariamente, il valore di carattere dominante e che sarebbe suscettibile d'essere convenientemente designato

¹ « Io vi sfido, scriveva il 20 Giugno 1907 l'abate Loisy al suo amico direttore della *Revue du clergé français*, di provare coll'insegnamento autentico di Gesù, la rivelazione dei dogmi fondamentali del cristianesimo tradizionale. Vi sfido a provare l'istituzione divina dei sacramenti » (Loisy. Op. cit., p. 165).



per mezzo di dati numerici; ma il carattere non definisce mai egualmente bene lo stato delle cose in tutte le epoche, e la curva può diventare singolarmente ingannevole. Se, di più, si interpola una curva empirica ottenuta per mezzo di dati un po' dubbi, si cade nell'arbitrario più assoluto, se non in una ciarla che non può illudere che la gente destituita di ogni spirito scientifico.

Boutroux conosce troppo bene le condizioni che la vera scienza impone allo spirito per esser vittima di simile illusione. Egli pensa che bisogna limitarsi a considerare lo stato attuale della scienza e della religione ed a « determinare, secondo tale studio, il modo di concepire i loro rapporti, che, secondo la formula di Aristotile, parrebbe e possibile e conveniente » (p. 344).

Questo metodo conduce a proporre delle soluzioni che tengono conto piuttosto delle tendenze care alle persone estranee alla Chiesa, che delle tradizioni sulle quali questa si fonda. È così che le opinioni emesse da Boutroux hanno forti sfumature di panteismo, benchè il cattolicesimo non abbia cessato di lottare, durante l'ultimo secolo, contro tale concezione del mondo. Si può anche domandarsi se la religione che egli considera come e possibile e razionale, non rassomigli un poco troppo a questa religione naturale che l'incredulità, nel tempo dei *lumi*, opponeva così spesso al cristianesimo. Dopo il libro di W. James vediamo che la pretesa religione naturale non prestandosi all'esperienza religiosa, il fatto propriamente religioso svanisce in lei e che da allora è priva di ogni



efficacia. Oggi infine che attribuiamo così grande importanza alle considerazioni storiche, noi con disagio possiamo ammettere che il mondo accetti una soluzione, per la sola ragione ch'ella pare conveniente ai filosofi.

Credo che sia più vantaggioso procedere altrimenti; considereremo solamente un caso molto limitato, quello del cattolicesimo in Francia,¹ e ci domanderemo che possano riservargli le evenienze storiche che, nell'ora attuale, appaiono ineluttabili. Può considerarsi oggi come sicuro che la guerra ingaggiata dallo Stato contro la Chiesa debba finire con la completa sconfitta di questa; tutte le istituzioni nelle quali la Chiesa ha una certa influenza saranno assolutamente laicizzate. Si può andare ancora più lontano nelle previsioni. Sono stati tutti sorpresi di vedere con quale umile rassegnazione i cattolici hanno accettato le leggi dirette contro di essi. Non è ancora molto tempo essi assumevano un'attitudine guerriera, cantavano l'eroismo dei curati prussiani vincitori di Bismarck e minacciavano gli uomini di Stato repubblicani di condurli a Canossa. Allorchè i giorni difficili son venuti, il coraggio è venuto meno ai più fociosi apologisti del martirio; è anzi accaduto che molti di coloro che più avevano vantato il Centro te-

¹ È veramente inutile occuparsi qui del protestantismo francese che è divenuto una *macchina politica* (secondo l'espressione americana) che riceve gli ordini di tutti i nemici di Cristo.



desco, si son distinti per consigli di estrema pusillanimità. È dunque quasi certo che la Chiesa si sottoporrà assai rapidamente. Bisogna ora esaminare le conseguenze di questa trasformazione.

Allorchè non vi sarà più concorrenza fra gli istituti d'insegnamento laico e i collegi congregazionisti, i vescovi non denuncieranno più con sprezza i pericoli che la scienza detta materialista può far correre alle anime dei giovani, e gli *uomini del progresso* non accumuleranno più sofismi per dimostrare che il cristianesimo è incompatibile con la scienza. Così dispariranno molti conflitti che hanno appassionato i contemporanei; lo spirito scientifico regnerà nel suo dominio proprio, cioè nei laboratori; lo spirito religioso regnerà nel santuario; ciascuno s'occuperà dei suoi affari, senza volere immischiarsi nelle specialità altrui; il sapiente non pretenderà più dimostrare che il teologo s'inganna e il teologo non censurerà più dottrine scientifiche ch'egli non comprende molto bene, e si finirà per essere stupiti che abbiano potuto esserci tanti malintesi.¹

¹ Proudhon domandava a qual titolo l'arcivescovo di Parigi, approvasse i trattati di geologia di Beudant (PROUDHON. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. III, p. 187). Pare che un apologista ha preteso che il calcolo infinitesimale è « fondato su un errore contrario alla rivelazione » (LAPPARENT. *Science et apologétique*, pagina 275). Trovo d'altronde perfettamente legittimo che la Chiesa condanni dei libri scritti nell'interesse d'una *antichiesa*, che da vent'anni esercita un'azione di più in più preponderante in seno all'Umanità.

Allorchè la Chiesa avrà riconosciuto, per l'esperienza di sconfitte molteplici, che non può governare più nulla di profano e si limiterà solo alle sue istituzioni spirituali, lo Stato non si mostrerà tanto diffidente a suo riguardo e la legislazione sugli ordini religiosi non potrà più essere mantenuta, poichè essa ferisce molte idee di diritto elementarissimo. Gli ordini rinasceranno: il cattolicesimo non può fare a meno di essi, non solo perchè il clero regolare conserva l'esempio della vita cristiana, ma anche per assicurare la tradizione teologica, come più sopra ho spiegato.

Per lunghissimo tempo, la Chiesa ha creduto che la sua più fedele clientela fosse il popolo di campagna; ma oggi i contadini si staccano da essa, o anzi le diventano apertamente ostili; il clero fa grandi sforzi per riprendere una certa autorità su di essi, ma è probabile che non riesca. Il giorno che la Chiesa avrà riconosciuto che essa non ha interesse a lusingare le idee di una massa rurale che la fugge, il cattolicesimo non sarà più obbligato di fare dei sacrifici alle superstizioni; la concezione religiosa potrà così conquistare una nobiltà analoga a quella che la concezione scientifica possiede.

Se la religione è, come diceva Hegel, con l'arte e la filosofia, la più alta manifestazione dello spirito vivente (p. 24), bisogna aspettarsi che il suo dominio si restringa molto, il giorno in cui non sarà più confusa con alcuna sopravvivenza magica. Se, come insegna W. James, l'esperienza religiosa è il fatto fondamentale, bisogna aspettarsi

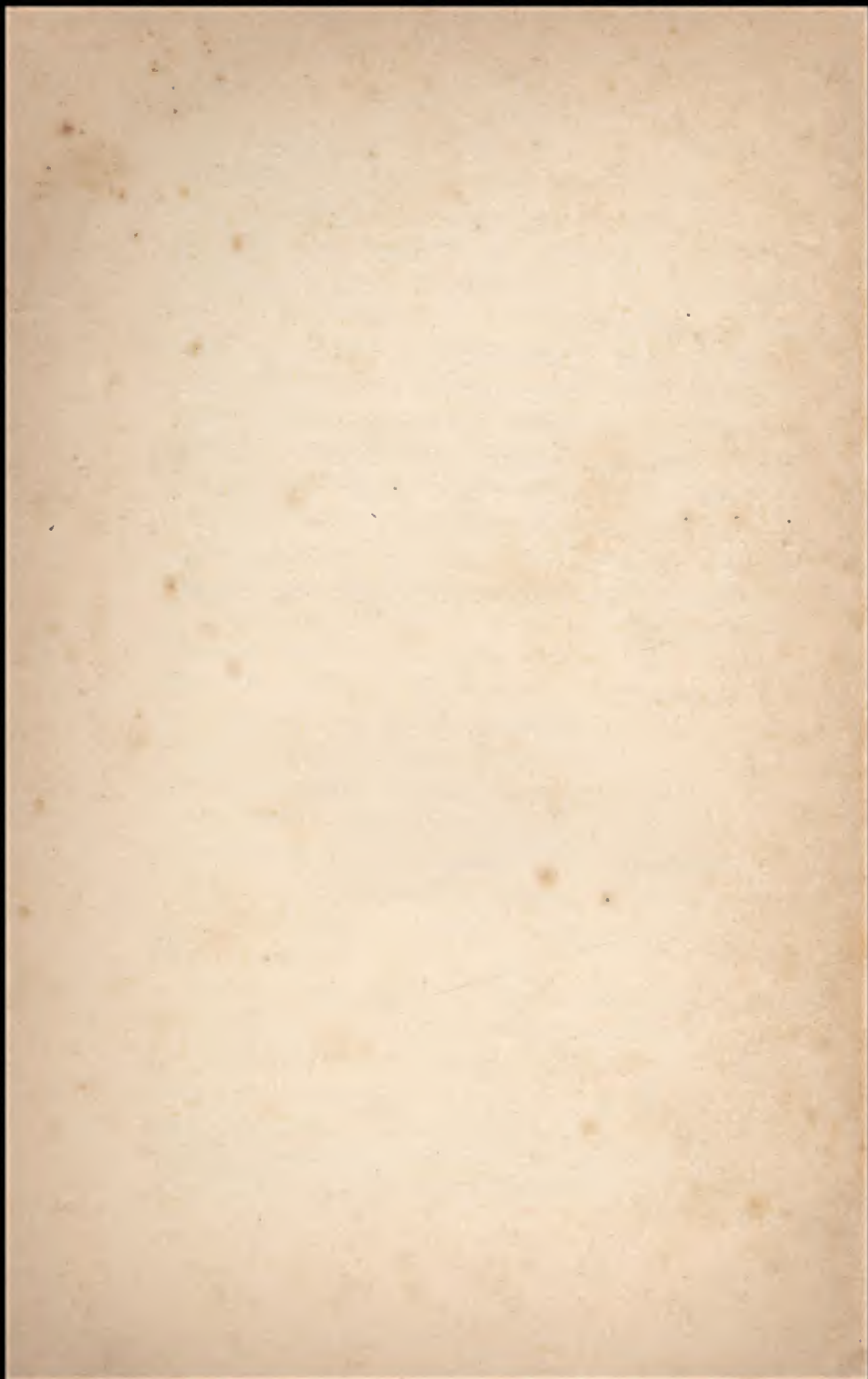


di trovare la religione, solo in quegli che son capaci di praticare questa esperienza. Benchè ciò che ho chiamato l'esperienza sacramentale, sia più facilmente accessibile che l'esperienza religiosa descritta da W. James, non è facile ch'essa sia alla portata di tutti.

Pare dunque probabile che il destino del cattolicesimo sia in Francia ben diverso di quello che generalmente affermano i suoi apologisti: esso vivrà, senza alcun dubbio, ma subendo forti restrizioni. Vi sarà un numero limitato di credenti; ma saranno dei cristiani;¹ forse i veri cristiani saranno allora più numerosi che non siano stati nelle epoche che molti scrittori chiamano le epoche della fede.

¹ Qualche teologo parrebbe disposto ad accettare queste restrizioni come una necessità provvisoria (*ALLO. Foi et systèmes*, p. 61).

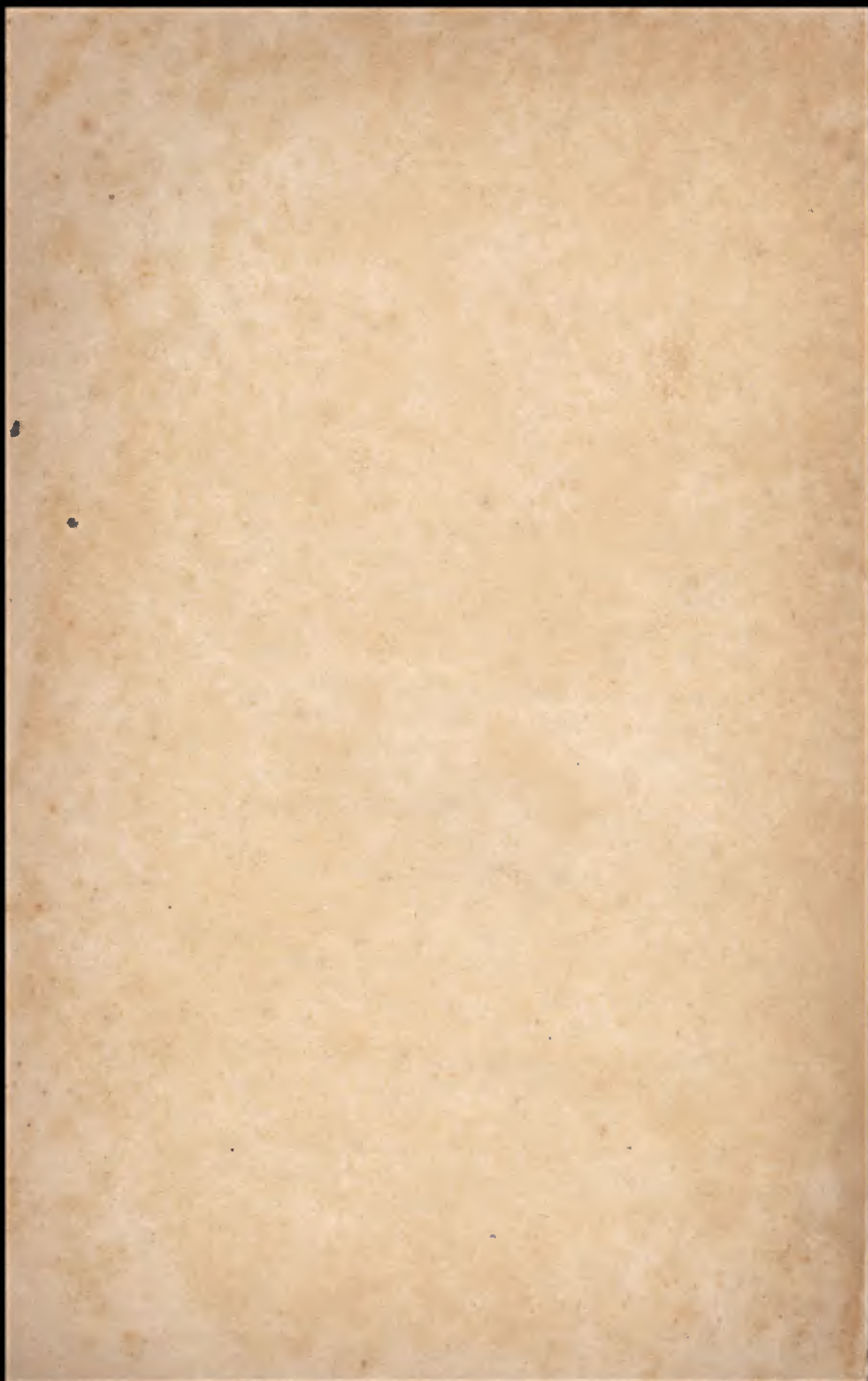


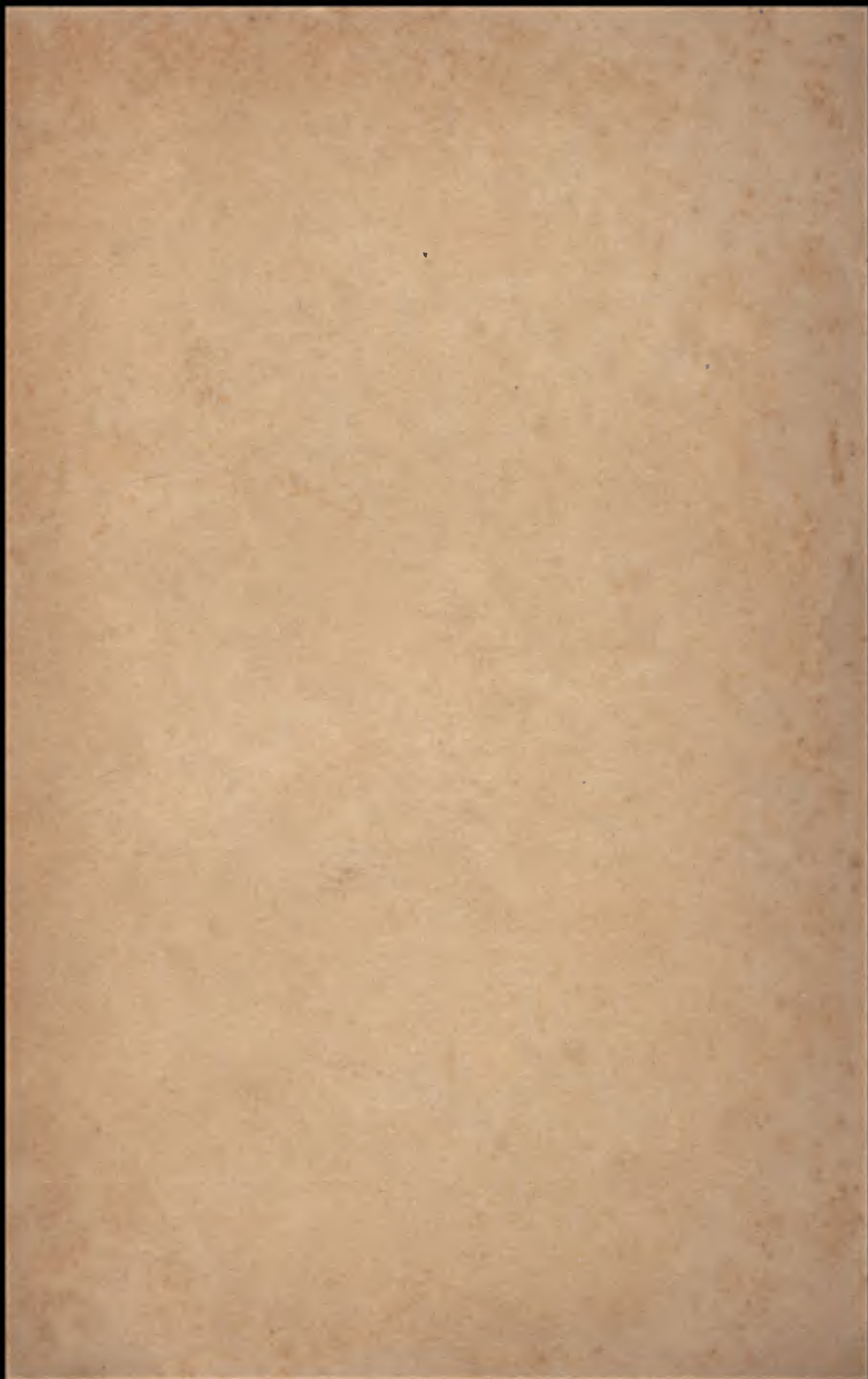


INDICE

Prefazione	pag. 5
I. Importanza attuale delle questioni religiose — Influenza e testimonianza di Renan — Il cristianesimo come tipo della religione	13
II. Incapacità a giudicare, in materia di religione, di A. Comte — Le ragioni delle sue utopie .	23
III. La letteratura mistica — Riabilitazione della mistica di W. James — <i>La Rigenerazione</i> — Il sublime	31
IV. La vita dei mistici nel mondo profano — Contenuto delle religioni — Valore dell'esperienza religiosa	45
V. Dualismo di Ritschl — Difficoltà che esso presenta per i pastori protestanti	59
VI. L'autorità nel cattolicesimo — La nuova apologetica — Ragioni attuali di queste tendenze .	73
VII. Spencer — Haeckel — I psicologi — Teoria di Salomone Reinach	87
VIII. Spiegazioni sociologiche della religione — Desiderio di santificare lo Stato — L'esperienza religiosa dei cattolici	99
IX. Tendenze panteistiche moderne — Influenza del panteismo sulla concezione delle origini cristiane — Vedute su l'avvenire	113







Casa Editrice R. Carabba —

CULTURA DELL'ANIMA

COLLEZIONE DI LIBRETTI FILOSOFICI DIRETTA

OGNI VOLUME DI CIRCA PAG. 150, L. 1,00. PER L'ESTERNO L. 1,50

Volumi pubblicati:

1. Aristotele. Il primo libro della *Metafisica*.
2. Galileo Galilei. *Pensieri*.
3. Arturo Schopenhauer. *La filosofia delle Università*.
4. Emilio Boutroux. *La Natura e lo Spirito*.
5. Paolo Sarpi. *Scritti filosofici inediti*.
6. Johnathan Swift. *Libelli*.
7. Francesco Guicciardini. *Ricordi politici e civili*.
8. Enrico Bergson. *La filosofia dell'intuizione*.
9. Sören Kierkegaard. *In vino veritas*.
10. Ugo Foscolo. *Il tomo dell'io*.
11. P. B. Shelley. *La difesa della poesia*.
12. Niccolò Machiavelli. *Pensieri sugli uomini*.
13. Pietro Verri. *Discorso sull'indole del *Fanciullo e del*
Dolore*.
14. William James. *Saggi pragmatisti*.
15. Francesco Acri. *Le cose migliori*.
16. Friedrich Hölderlin. *Iperione*.
17. Federico Schelling. *Ricerche filosofiche sulla essenza
della libertà umana*.
18. Niccolò Malebranche. *Pensieri metafisici*.
19. Giorgio Sorel. *La religione d'oggi*.
20. Airicano Spir. *Religione*.

Prezzo del presente volume L. 1,00

