



## CAPITOLO XII.

### Tavola di naufragio.

Gli agnostici moderati e i filosofi modernisti protestano che essi non vogliono rimanere affatto nello scetticismo; che intendono, anzi, di liberarsene, superandolo *coll'esperienza attuale del divino operante in noi* <sup>1</sup>.

Nell'uomo, ripigliano, c'è il bisogno in genere e il bisogno del divino; poi il sentimento del bisogno, e la subcoscienza del sentimento; quindi la coscienza della subcoscienza, e con essa lo scatto, la cognizione dell'inconoscibile, la realtà del divino, l'immanenza vitale e l'immanenza religiosa.

E chi ci capisce qualche cosa è bravo!

L'Enciclica di Pio X, esponendo il sistema di questi signori, quasi si scusava del dovere adoprare un linguaggio barbaro; e anche questo linguaggio, oltrechè barbaro, oscuro, nebuloso e sibillino, è un *segno di tempi palustri* (diceva il Conti, intelligentissimo di filosofia e di lingua) *un segno di tempi palustri, del quale niuno esempio hai nei magni scrittori* <sup>1</sup>.

Per questo vecchio *fideismo*, già inventato nel secolo XVII dall'Huet, professato poi dall'Iacobi e del Lammennais nel secolo XIX, unito oggi alla

<sup>1</sup> Risposta all'Enciclica di Pio X.

<sup>2</sup> Nuovi discorsi del tempo, Firenze, 1896.

psicologia dell'James, al volontarismo dei neokantiani, all'immanenza, al prammatismo, ovvero filosofia dell'azione e della vita, del Blondel, del Laberthonnière, del Le Roy, del Tyrrel, del Loisy, la religione non si dimostra, ma si sente, e si crede per un impulso interno ed immanente; perchè il bisogno lo richiede; perchè la vita lo esige; perchè ci sentiamo spinti da una certa nostalgia del divino, o meglio dell'inconoscibile, che si nasconde nelle pieghe del sub-cosciente e fa nascere nei laberinti della psiche il sentimento, l'intuizione, l'esperienza religiosa, ossia la *fede vissuta* <sup>1</sup>.

Ma a combattere questo nuovo sistema, favorito anche dai positivisti, insorgono scrittori di ogni parte.

L'acuto filosofo hegeliano B. Croce, confutando Villiam James, autore di un'opera intitolata: *Le varie forme della coscienza religiosa* (Traduz. di G. Ferrari e M. Calderoni, Torino, Bocca, 1904), così lo incalza con queste domande: « Il bisogno è il supremo principio delle conoscenze? Ed è il fondamentale? Un bisogno non presuppone la conoscenza del bisogno stesso? E c'è soddisfazione possibile di un bisogno, non coronata dalla coscienza di se medesima? C'è azione per lo spirito, che non sia momento d'una coscienza, di un sapere nuovo? E c'è filosofia che non presupponga la vita? O c'è presupporre che non importi l'antecedenza di ciò che è presupposto a ciò che lo presuppone? O non ha detto lo stesso James che la Teologia

<sup>1</sup> G. ROSSIGNOLI, *Modernità e Modernismo nella Scuola Cattolica*, ottobre 1907, p. 376. — Cfr. *Civiltà cattolica*, luogo sopra citato.

presuppone l'esperienza religiosa, e la filosofia della religione, la religione? Tutto il mondo e lo spirito, che ne è il principio e la fine (come pare la pensi anche l'Iames) anzi la sostanza, non è l'oggetto della filosofia? E se la filosofia ha innanzi a sè il mondo e lo contempla, e cerca di intenderne il segreto, come può essere essa stessa una parte della vita, la norma della pratica, l'energia animatrice della condotta umana, che tanta parte è della vita? Ma, se è questa la posizione logica della filosofia verso la vita, come può essere vero solo ciò che serve alla vita? Che medico è questo che giunge quando il malato è guarito, o morto? »<sup>1</sup>.

Della subcoscienza, dello scatto, e della cognizione dell'inconoscibile non ci occuperemo: son parole arabe, noterebbe il Manzoni, che si vedono anche oggi sui barattoli di certi speciali e che non dicono nulla, ma servono per mantenere il credito alla bottega.

In quanto al resto, noi mettendo le cose in moneta spicciola, osserveremo che coi dati puramente interni e soggettivi non possiamo trovare Dio, nè scoprire tutte le verità metafisiche, morali e religiose; che i mezzi, forniti a tal uopo dai filosofi modernisti, riescono inefficaci; che il lavoro della nostra mente non si può paragonare alla tela del ragno, o al bozzolo del baco da seta.

I bisogni e le aspirazioni dell'anima, che ci spingono verso il bene e verso Dio, valgono solo a farci sentire la necessità di ciò che ne manca, non

<sup>1</sup> *La Critica, Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, diretta da B. Croce. — Anno II, fasc. VI. 20 novembre 1904, p. 430-481.

già a dimostrare la realtà di quello che ci manca; tanto meno poi a dimostrare questa realtà come immanente in noi. In altre parole, immanenti sono i bisogni, non gli oggetti che ci vogliono alla loro soddisfazione. Così avviene nei bisogni corporei, come, ad esempio, la fame e la sete; e così avviene nei bisogni spirituali, la cognizione e l'amore.

La coscienza, ovvero la facoltà che ci avverte, distintamente o confusamente, intorno alle nostre modificazioni interne, non può neppur essa fare testimonianza di quanto è fuori di noi. Il *sensò*, poi, e l'*esperienza del divino* o si riferiscono alle facoltà spirituali, e allora dipendono dall'intelletto, che i modernisti non vogliono più riconoscere come norma sicura di certezza; o si riferiscono alle facoltà puramente sensitive, e allora il senso giudica dell'intelletto, la ragione si sommette al talento, e anche il bruto può acquistare l'*esperienza del divino*.

Nè dicasi che il divino non si presenta *in sè*, ma nel fenomeno, il quale è accessibile al senso; perchè sebbene sia vero che...

..... l'ingegno  
solo da sensato apprende  
ciò che fa poscia d'intelletto degno,

resta sempre il fatto che il *divino* non si avverte dal senso, ma dall'intelletto; e in tal caso non si tratta più di immanenza, ma di *trascendenza*<sup>1</sup>.

Se ne accorsero i nostri avversari, e perciò, dopo l'ostentato disprezzo ai Padri e agli Scola-

<sup>1</sup> Cfr. G. BAILERINI, *Scuola Cattolica*, 1909, Gennaio; *L'al di là* ecc. pag. 30 e segg.

stici, e dopo gli sperticati elogi a Emanuele Kant, fu cosa naturale che volessero mutar di sana pianta anche i criteri del giudizio; tanto più che, esautorato l'intelletto, bisognava pur mettere qualche altra potenza in sua vece. Fu scelta, adunque, la volontà, come quella che si considerò potenza principe, a cui tutte le altre dovevano sottostare, e da cui proveniva il sentimento del bene coll'aspirazione a Dio. Anche qui, più che altro, giovò l'esempio del Kant; come alla formazione del suo sistema a lui aveva efficacemente contribuito la natura e l'educazione.

Nato da poveri artigiani, dei quali lodò sempre gli ammaestramenti e la virtù, e istruito in un collegio di Pietisti con severa disciplina, il Kant ebbe un senso vivissimo della libera volontà, e con la volontà domò le passioni e perfino i dolori del corpo, distraendone il pensiero. Quindi la regolarità del suo vivere, l'uniformità in tutto, l'esattezza nelle spese, l'amore del celibato, l'odio ai debiti, lo studio della quiete, che è padronanza di noi stessi.

Conversava piacevolmente, ma non lasciavasi andare; amava gli amici e i servitori, ma ne fuggiva i turbamenti; e rammentandogli taluno un amicissimo di lui, morto da poco, egli rispose: *si lascino i morti dormire coi loro morti*. Rimandò a fatica un servitore caro, ma indegno; e, affittosene, scrisse in un libretto: *Scordarsi di Lampo*.

Fu galantuomo e si esaltò nell'amore del bene; ma, come gli stoici, egli obbedisce alla legge da padrone, non da servo; giacchè la volontà, per lui, è qualcosa di assoluto; non ha debolezze, non sente bisogno di soccorso; è legge a se stessa.

Da un'altra parte, contro la supremazia della volontà, insorgono i filosofi seguaci del Leibnitz e tutta la scuola dell'idealismo, gridando che la volontà, come potenza cieca, non potrebbe far nulla senza l'intelletto.

Gli scrittori cattolici, invece, tengono una via di mezzo, e pur riconoscendo che la volontà nasce dall'intelletto, ammettono tuttavia (e noi già l'accennammo) che quella esercita una grande azione su questo.

Il P. Eugenio Polidori, per citare uno dei più recenti, così scrive: « Accettare il Cristianesimo non è come accettare un teorema di geometria, per cui basta intenderne la dimostrazione. Per accettare il Cristianesimo ci vuole anche un moto concomitante del cuore e della volontà, nè basta un solo e freddo raziocinio. — *La sintesi fisica* (dice bene un nostro moderno apologista, G. Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Roma, Pustet, 1902, pag. 99), *non la fanno solo tra loro loro, la scintilla elettrica*. — Per questa ragione la fede è libera, ed è colpa il non averla »<sup>1</sup>.

Ma per conoscer bene le relazioni fra la volontà e l'intelletto, e per formarci un'idea chiara, nella guerra degli ingegni che in questo punto si combattono, bisogna ricorrere all'antica Scolastica, e in modo particolare a S. Tommaso, il quale da par suo decide la questione.

<sup>1</sup> E. POLIDORI. S. J. *Corso di Religione*, IV ediz. Roma, *Civiltà Cattolica* 1908. Preliminari, pag. 3. — Cfr. G. MATTIUSI S. J. *Conoscibilità del miracolo nella Scuola Cattolica*. Ottobre 1908, p. 43 e seg. — Cfr. S. TOMM. *Summ. Theol.* II II. q. IV art. 2.

E qui mi pare calzi il giudizio che dà il Manzoni, là dove parla del lavoro della mente di Renzo, quando, dopo tante miserie, egli si trovava carico di danari; del lavoro cioè, che non era piccolo, pensando alla miglior maniera di farli fruttare. — A vedere i progetti che passavano per quella mente, le riflessioni, le immaginazioni; a sentire i pro e i contro, per l'agricoltura e per l'industria, era come se ci si fossero incontrate due accademie del secolo passato. E per lui l'impiccio era più reale; perchè, essendo un uomo solo, non gli si poteva dire: che bisogno c'è di scegliere? l'uno e l'altro, alla buon'ora; chè i mezzi, in sostanza, sono i medesimi; e son due cose come le gambe, che due vanno meglio di una sola.

Ora, come nella testa di Renzo, frullano nella testa dei filosofi moderni le due accademie del secolo passato, la forza dell'intelletto e quella della volontà: quale deve usarsi? — Tutte due, alla buon'ora, rispondono le persone assennate, sulla scorta di S. Tommaso.

L'intelletto, osserva il Santo Dottore, è di per se stesso più nobile della volontà, avuto riguardo all'obietto di ambedue; perchè appunto l'oggetto dell'intelletto è più semplice e più assoluto che l'oggetto della volontà; infatti l'oggetto dell'intelletto è la stessa ragione del bene appetibile, e il bene appetibile, di cui la ragione è nell'intelletto, forma oggetto della volontà.

Sotto certi rispetti, tuttavia, la volontà qualche volta sta più in alto dell'intelletto, per questo, cioè, che l'obietto della volontà si trova in una cosa più alta che l'oggetto dell'intelletto; come se si dicesse che l'udito è, secondo certi rispetti, più nobile della

vista, in quanto che la cosa di cui è suono, è più nobile della cosa di cui è colore: quantunque il colore sia di per sè più nobile e più semplice del suono.

Invero, l'azione dell'intelletto consiste in ciò, che la ragione della cosa intesa si trovi nell'intelligente; invece l'atto della volontà viene costituito da questo, che la volontà è inclinata alla cosa come ella è in sè. Laonde il bene e il male, che formano oggetto della volontà, trovansi nelle cose; il vero e il falso, che formano oggetto dell'intelletto, sono nella mente. Quando, dunque, la cosa, in cui consiste il buono, è più nobile dell'anima, in cui è la ragione intesa del bene, per comparazione a questa cosa la volontà è più alta dell'intelletto. Quando poi la cosa, in cui si trova il bene, è dentro l'anima, allora, anche nella comparazione a una tal cosa, l'intelletto è più alto della volontà. Laonde è migliore l'amore che la cognizione di Dio; e al contrario è migliore la cognizione delle cose corporali, che il loro amore <sup>1</sup>.

Alla domanda poi: se la volontà muova l'intelletto, o questo quella, S. Tommaso, da buon logico, distingue, osservando che si può muovere una cosa in doppio modo. Nel primo, per modo di fine; come si dice che il fine muove l'efficiente; e in questo modo l'intelletto muove la volontà, perchè il bene dell'intelletto è l'oggetto della volontà, e la muove siccome fine.

Nel secondo, si dice che qualche cosa muove a mo' di agente, siccome l'alterante muove l'alterato, e l'impellente l'impulso; e in quest'altro modo la

<sup>1</sup> S. TOMM. *Summa Theol.* Pars. I, q. 82, art. 3.

volontà muove l'intelletto e tutte le facoltà dell'anima, come dice S. Anselmo nel libro *De Similitudinibus*, cap. 2.

Alcuno potrebbe obiettare che noi non possiamo volere nessuna cosa senza che sia intesa; e che, quindi, se a questa intellesione deve muoverci la volontà, volendo intendere, sarà necessario che a quel volere preceda un altro intendere e a questo intendere un altro volere, e così in infinito; il che è impossibile.

Ma S. Tommaso risponde: « No; non è necessario procedere in infinito; ma ci fermiamo nell'intelletto, come in primo appoggio. Imperocchè è necessario che l'apprensione preceda ogni moto della volontà; ma non ogni moto della volontà precede l'apprensione; sibbene il principio di considerare e d'intendere è un principio intellettuale più alto dell'intelletto nostro, cioè Dio; e per questo modo si dimostra che non è necessario andare in infinito »<sup>1</sup>.

In conclusione può dirsi, a male agguagliare, che fra l'intelletto e la volontà passa una relazione, in qualche modo simile a quella che è fra il macchinista e la macchina automobile. Il macchinista mette in moto la macchina, e questa, dopo la prima spinta, trasporta seco il macchinista; senza però togliere a lui la facoltà di reprimere e anche cessare il moto della macchina stessa.

E vero che la volontà prosegue il bene e fugge il male, ma in modo ragionevole, non *cieco*, *pazzo*, *ed arbitrario*, come credono alcuni secondo il Siciliano<sup>2</sup>; perchè, continua S. Tommaso: « homo

<sup>1</sup> S. TOMM., *Loc. cit.* art. IV, ad 3.

<sup>2</sup> SICILIANI, *Gius. Criminale e Psico-Fisiologia*, p. 203.

agit iudicio... et per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum »<sup>1</sup>.

Come tutte le cose hanno per propria natura l'inclinazione, o la tendenza al loro fine; questa tendenza, la quale nell'uomo ragionevole nasce (ed è chiaro) dalla ragione, viene indirizzata alla verità; che un intelletto volto all'errore sarebbe cosa opposta al senso comune e contraddittoria: ma credere il vero e desiderarlo, conoscere il bene, che in sostanza s'identifica col vero, e proseguirlo col l'amore, è un punto solo!

All'incontro, senza conoscenza non si dà amore; *quis enim*, diceva S. Gregorio, *amare valeat quod ignorat?*<sup>2</sup>. Quindi la forza, o la potenza di appetire, che segue la cognizione dell'intelletto, e però non è cieca, pazza, irragionevole, ed arbitraria, si chiama volontà, e potrebbe definirsi un appetito razionale. Se non seguisse l'intelletto, allora si che andrebbe a chiusi occhi, a tastonì, a vanvera, e per parlar meglio, sarebbe cieca, pazza, irragionevole ed arbitraria.

« Ma allora, obietta l'Herzen<sup>3</sup>, è posto in sodo che fra le determinazioni della volontà e i motivi presentati all'intelletto, esiste un legame costante ed infallibile ».

E allora, continua il Siciliano<sup>4</sup> « si ottiene una riproduzione del concetto fisico dell'equilibrio

<sup>1</sup> S. TOMM. *Summa Theol.* I, P. Q. 83, art. 1 ad 3. — Id. Id. I. P. q. v. a. 5.

<sup>2</sup> S. GREGORIO, *Hom.* 36 in *Evang.*

<sup>3</sup> HERZEN, *Analisi fisiologica del libero arbitrio umano*, pagina 36.

<sup>4</sup> SICILIANI, *Causalismo psicologico e libertà morale* p. 163.

delle forze, cascando inevitabilmente nel regno del meccanismo! »

E invero, insistono, se la volontà segue l'intelletto, e l'intelletto è una potenza necessaria (non può infatti intendere una cosa diversa da quel che è) resta distrutto, svanisce di per se medesimo quel famoso libero arbitrio, del quale si dice dotata la volontà.

Adagio ai ma' passi. L'intelletto deve aderire necessariamente al vero evidente, ed alle conseguenze che prossimamente scaturiscono da lui, perchè ogni potenza si acquieta per necessità nel proprio obietto: e in ciò non è per nulla mosso dalla volontà; chè, per esempio, un avaro, per quanto lo desidera, non potrà creder mai che un pezzo d'argento da cinque lire sia un napoleone d'oro da venti scudi, ma è libero, poi, di aderire, o non aderire al vero incerto, che gli apparisce probabile più o meno.

Così la volontà deve amare il bene massimo, o la felicità, che sarebbe per lei il vero evidente; deve volere i mezzi, che con quella felicità son connessi necessariamente; ma gli altri beni, che le si presentano come indifferenti, potrà volerli, o non volerli come più le aggrada<sup>1</sup>.

Intorno alle relazioni, poi, del vero, col buono e col bello, così splendidamente esposte da San Tommaso, noi diremo solo che come la luce, la quale è musica dell'occhio, si converte in suono, che è musica dell'orecchio, si converte in calore, che vivifica e riscalda: così il vero si converte in bello e

<sup>1</sup> V. il mio libro *La scienza e libero arbitrio*. Roma, Pustet, 1901.

in buono, che ci trae dolcemente alla sua dilezione e al suo possesso: e così pure la conoscenza si converte nell'affetto e nell'ammirazione.

Quindi l'amore e il conoscimento veraci hanno per oggetto il vero; avvegnachè l'essere che presentasi alla mente è verità, in quanto è conoscibile; bellezza, in quanto se ne contempla la perfezione; bene, in quanto, contemplatane la perfezione, deve riconoscersi praticamente con la volontà.

Quindi i buoni affetti son veri, perchè buoni, appunto perchè il buono non è che vero, e l'onesto amore è una riprova della retta ragione; quindi giustamente potè cantare l'Alighieri:

Vostra apprensiva da esser verace.  
Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega.  
Sì che l'animo ad essa volger face.  
E se rivolto, in vèr di lei si piega,  
Quel piegare è amor: quello è natura,  
Che per piacer di nuovo in voi si lega.

PURGATORIO, C. XVIII, v. 22.

Come l'aritmetico, a cui la riprova non torna, rifà il conto e trova lo sbaglio; così la prova di una apparente verità, non tornando alle conseguenze morali, deve di nuovo verificarsi e si trova falsa: tanto che non può darsi al mondo naturalista, o filosofo, il quale giunto con la sua filosofia, o con la sua scienza, alla conclusione che nulla è male, venga in pubblico a gridare: io mi compiaccio dell'iniquità.

« Voi dite, esclama il Rousseau nell'*Emilio*, contro certi scrittori empî ed immorali, voi dite che non si debbono temere le conseguenze delle