

La visita del cardinale, nello svolgimento e nelle previsioni, non toccava Gentile che, forse, la ignorò, immerso com'era nell'elaborazione in unico volume dei saggi sul modernismo finora apparsi. Il volume fu iniziato nello stesso anno 1908, in sequenza frenetica con il saggio sull'enciclica, ampiamente dedicato a Blondel e appena ultimato, mentre attendeva a preparare la raccolta. Trippodo era accanto a Gentile in questa elaborazione e per lui rappresentava concretamente i modernisti, almeno quelli che rimanevano dentro e vivevano la crisi rifugiandosi nella disobbedienza tacita della coscienza, ossia armonizzando autorità e libertà, senza cedere all'unicità delle interpretazioni imposte, per un cattolicesimo oltre i dogmi e le condanne. Probabilmente non solo a Blondel Trippodo aveva manifestato i termini della sua disobbedienza, che non si distanziavano dalle prospettive di un cattolicesimo variamente vissuto, segnato dal silenzio cui aveva dovuto soggiacere per la malferma salute e per il peso esercitato dall'antimodernismo locale. Era la lezione della *poligonia*, recepita da Gentile che dichiarava di esserne stato colpito da giovane cattolico ai primi approcci con la filosofia: un'impostazione riscontrata anche nei testi del periodo palermitano. Certamente Trippodo era stato preso dalla correlazione filosofia-religione nell'interpretazione che Gentile enunciava, tanto da sentire vivo desiderio di interrompere il silenzio con Blondel per affrontare le difficoltà avvertite. Era il momento in cui appariva più vicino a Gentile, che lo aveva interpellato per avere di Blondel alcuni saggi, utili per la raccolta *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, a partire dal 1908. Raccolta cui Gentile premise una significativa prefazione datata 1909, nella quale non poteva ignorare chi, come Trippodo, non intendeva difendere la religione dalla filosofia, bensì conservarla³¹.

stampato. Per la Quaresima 1908 il cardinale Lualdi aveva emanato la lettera pastorale *Le insidie della fede*, Palermo 1908, da cui (p. 7) è tratto il brano riportato. Per la diffusione di saggi modernisti da parte di Trippodo fra i chierici del seminario, dove faceva pure giungere la corrispondenza perfino del pastore calvinista Paul Sabatier: *Lettere* 7, 25, 29 e 36. Su Michele Fatta: v. n. 8. Le comunicazioni a Vailati in VAP, 224 e 227. Le notizie su Monreale e Trapani: CORSO 1. Su Giuseppe Rizzo (1878-1933) un profilo, con i particolari della sua emarginazione da parte della curia ecclesiastica, per i suoi studi rosminiani e per i collegamenti con la filosofia dell'azione di Ollé-Laprune, di Blondel e di Laberthonnière, è fornito da un collega, poi parroco della cattedrale, F. GUERCIO, G. RIZZO, in *Rivista rosminiana* 38 (1943) fasc. I-II, 28-31 e in *Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo*, sez. V, 4 (1983-1984) 187-199; in particolare sul suo rapporto con la Biblioteca filosofica: G. PELLEGRINO, Giuseppe RIZZO (1878-1933), in *Atti*, 251-258. Inoltre CORSO 3. Per i permessi che Amato Pojero, tramite il cugino Michele, voleva inoltrare al cardinale, dopo la visita da lui ricevuta nel marzo 1908: *Lettere* 31, 34, 44 e 46.

³¹ Restano tracce della mediazione di Trippodo tra Gentile e Blondel: *Lettere* 35, 36 e 60 e nelle lettere di Trippodo a Gentile che preparava la raccolta dei saggi con il titolo *Il modernismo e i rapporti*

Ma proprio dal 1908 era maturato l'accordo per fondare la Biblioteca filosofica, cui erano interessati diversamente Gentile e Amato Pojero. Il quale ultimo dal *laboratorio di psicologia sperimentale*, sbandierato fin dal 1903, era passato a informarsi per una costituenda Società filosofica su modelli esistenti. Il mutamento di progetto avveniva per difficoltà oggettive, nel momento in cui i suoi referenti non erano riusciti ad ottenere, nonostante docenti universitari e psichiatri, i necessari fondi. Inoltre non sfuggiva ad Amato Pojero come a Firenze la Biblioteca teosofica, fondata da qualche anno, avesse mutato denominazione in Biblioteca filosofica, pur mantenendo gli stessi orientamenti. A queste condizioni si incontrava con Gentile che nutriva altre mire sulla diffusione della sua concezione filosofica oltre la cattedra universitaria di Palermo. Così la denominazione Biblioteca filosofica era circolata a metà di quell'anno e si procedeva alla fondazione formale. Sul versante teosofico e medianico Amato Pojero consolidava le sue posizioni con nuovi incontri, segnatamente nel 1909 con la venuta, quale console britannico a Palermo, di Reginald Gambier Macbean, noto negli ambienti teosofici di Genova dove aveva incrementato l'istituzione. Questi si orientò subito verso Amato Pojero, come responsabile locale della Società teosofica, e aderì alla nuova fondazione propostagli, per ovvi motivi di affinità progettuale. Frenetici i contatti dal 1909, da cui Amato Pojero trasse nuova lena per confermare il suo primitivo progetto, nonostante fosse accomodato alle esigenze filosofiche di Gentile. Statuto e ripartizione dei soci in categorie suggellarono il disegno nel 1910. Proprio allo Statuto aveva lavorato con le sue osservazioni fino all'ultimo, uno dei più intimi frequentatori e della prima leva, Francesco Orestano: personaggio pratico e ambiguo, appartenente alla massoneria, che rifletteva intendimenti ed interessi di Amato Pojero. Appunto quest'ultimo lo scelse e lo schierò per tenere la prima conferenza di inaugurazione del sodalizio, vantandosi anche del tema prescelto: *Morale e religione*. Così il relatore entrava nel merito della concezione di Gentile, mentre rifletteva le sue posizioni positivistiche. Il vanto di Amato Pojero per avere scelto il tema *contro Gentile e Croce*, seppure confidato agli intimi,

tra religione e filosofia, Laterza, Bari 1910. Oltre a *Histoire et dogme*, da Trippodo riceveva nel 1908 e nel 1909 due articoli da *Revue du clergé français* e un libro di Tyrrell: *Lettere* 39 e 43. La raccolta con la prefazione datata 1909 è giudicata un gesto provocatorio: RANCHETTI, 23-24; SCOPPOLA, 16. Più specifica l'interpretazione di DEL NOCE, 164-165, 195-247, che nel volume di Gentile coglie l'assunto di riformatore religioso in nome del modernismo di Gioberti e della sua *poligonia*; evidenzia, inoltre, il nesso con il razionalismo inteso da Rosmini e le considerazioni sulla religione nella scuola, espresse dal filosofo siciliano dal 1907. Sottolinea, ancora, come la *poligonia* sia la base su cui Gentile si fondò nella giovinezza, e ne richiama i testi, da quelli del periodo palermitano alla conferenza del 1943 a Firenze.

a Gentile sembrò una forzatura. Contro la subordinazione della religione alla filosofia, la conferenza costituiva un ribaltamento in una esaltazione vaniloqua. Dietro Orestano c'era Amato Pojero che ostentava la sua ortodossia cattolica nei confronti della curia arcivescovile, allarmata da quanto trapelava sul prete Trippodo e da quanto risultava dalle lezioni e dalle conferenze di Gentile³².

Per tutto ciò l'antimodernismo sbandierato di Gentile, nonostante apparenze ed insinuazioni, era necessariamente distante dalla linea dei gesuiti de *La Civiltà Cattolica* e dalle altre formulazioni più volgari, quanto fanatiche e subdole³³. In questi termini complessivi in cui esponeva via via il suo pensiero, a Gentile non sfuggiva la storicità del cattolicesimo, quanto l'insinuarsi della critica nell'esegesi e nella dogmatica. Ma, convinto che nulla potesse esulare dalla soggettività come dalla tradizione della Chiesa, riteneva che solo la filosofia moderna, superando l'oggettività e la scolastica, fosse in grado di riformare il cattolicesimo sempre fermo in un equilibrio precario. La sua vicinanza ad alcuni modernisti e le accuse di eresia a lui lanciate, non lo distoglievano dal proclamarsi cattolico, anzi riformatore laico che professava il cattolicesimo, più tardi definito esplicitamente «mio», senza cedere al protestantesimo, proprio perché immerso nella soggettività dell'attualismo da lui professato quale termine ultimo della riforma religiosa³⁴.

Certamente Gentile non era il solo nella Biblioteca filosofica ad inserire la religione nel processo storico, nel momento in cui avvertiva le chiusure della Chiesa ferma ai paradigmi della scolastica e al rifiuto della filosofia moderna.

³² Fino all'agosto 1905 Amato Pojero proponeva come suo, ai suoi interlocutori, il progetto di un istituto o laboratorio di psicologia sperimentale, ma dopo la risposta evasiva ed indiretta della Santa Sede del 19 dicembre dello stesso anno e la mancata istituzione, da parte dell'università di Palermo, di un laboratorio per le sperimentazioni psicologiche, mutava il progetto a partire dal 1907, in coincidenza con la frequentazione di Gentile, ed interessava Vailati per avere informazioni sulla costituenda società filosofica: *Lettere* 20 e 27. La Società per gli studi filosofici si costituirà con atto notarile del 26 luglio 1910 con lo scopo di fondare una Biblioteca filosofica, ma già dal maggio 1908 prevaleva questo secondo termine. Singolare la richiesta di informazioni a Mario Puglisi Pico (che aveva seguito Brentano a Firenze dal 1905); nella risposta l'ambiente teosofico rinvenuto in quella istituzione è descritto con particolari incontrovertibili: *Lettera* 33. Per il ruolo e la conferenza di Orestano e la reazione di Gentile: *Lettere* 48, 58, 59 e AFA.

³³ BEDESCHI 2; MENOZZI, in MCS, 53-82.

³⁴ AGOSTI, 171-219. I testi che sottolineano il «mio» sono tratti dalla conferenza di Firenze del 1943, in *La religione*, Sansoni, Firenze 1965. Ma DEL NOCE, 164-165 e 195-247, ne anticipa espressioni similari, da cui il richiamo, a Firenze, della figura di Trippodo, in un momento politico particolare in cui Gentile, presentando la fine del fascismo e della Repubblica di Salò, sembra aggrapparsi al cattolicesimo suo che dalla Chiesa attendeva protezione.

Il confronto avveniva da tempo con la neoscolastica e ora con i rappresentanti italiani, quando Gentile era attaccato dai gesuiti per avere appoggiato il suo discepolo Giuseppe Saitta. Era il contesto in cui il ritorno continuo al cattolicesimo di Gioberti e dei cattolici-liberali da lui attualizzati acquistava senso politico per la ricostruzione della nazione italiana dopo la prima guerra mondiale³⁵. Aveva iniziato la «caccia agli errori» della cultura isolana e nazionale e aveva acuito da Palermo gli attacchi già sferrati contro le pretese di certi modernisti. Lo schema interpretativo della storia italiana – rinascimento, decadenza e rinnovamento – imponeva per Gentile l'accantonamento della questione sociale, con l'epilogo dei Fasci, segnato nel 1895, ma anche la contemporanea lotta al positivismo, al materialismo e al laicismo. E ciò in nome di una laicità non anticlericale, che ammetteva la libertà dell'insegnamento religioso e perfino dei dogmi cattolici per rispettare l'integralità dell'uomo, nel presupposto speculativo del superamento della religione nella filosofia. Da qui certe consonanze antiscolastiche con Amato Pojero, in cui, malgrado la conciliazione fra scienza-filosofia e fede, prevalevano una religiosità mistico-teosofica e un innato atteggiamento aristocratico, che lo orientavano all'integralismo anche politico³⁶.

Momento culminante per la vita della Biblioteca filosofica fu la conferenza *Critica storica e fede cristiana*, con l'ampio dibattito che ne seguì. Non mancarono cenni alle diverse posizioni, fino agli strascichi delle rimostranze di Trippodo ad Amato Pojero che, cogliendo l'occasione, dissentiva dal relatore ricollegandosi all'ortodossia da sottoporre al cardinale, mentre difendeva la legittimità degli anfratti variegati del sodalizio. Attuale e significativo il binomio della conferenza con cui il 29 dicembre 1910 esordiva Gaetano Mario Colomba, da semplice ordinario di storia antica all'università. Il relatore prospettava un raffronto serrato fra storia e fede: alla storia il compito di vagliare i documenti che la religione rivelata possiede, alla fede quello di attenersi all'autorità della rivelazione divina, il cui segno esteriore è il miracolo come deroga alla natura. Valutare la Bibbia come fatto storico è diverso dall'accettarla come rivelazione custodita e interpretata dalla Chiesa. Due esegesi, quindi, quella dogmatica, sostenuta dalla Chiesa, e

³⁵ TURI, 197-201, 236-254; VAN AALDEREN, 108-138. Sulla neoscolastica Gentile aveva espresso il suo pensiero fin dal 1905 nel saggio su De Wulf, poi inserito in G-M. Ora dettava la prefazione all'opera di G. SAITTA, *Le origini del neotomismo*, Laterza, Bari 1912. Su Saitta: Corso 1.

³⁶ DOLLO, in SC II, 869-881. Singolare l'atteggiamento di Amato Pojero che non rinunciava a rincorrere impostazioni teosofiche ancora nel 1908, chiedendo a Mario Puglisi Pico informazioni sulla Biblioteca filosofica di Firenze, anche se dal 1907 le chiedeva a Vailati sulla fondazione di una società filosofica: *Lettere* 27 e 33.

quella adogmatica condotta ora dai modernisti sui parametri della critica storica. D'altra parte, la critica storica non può scalfire la fede che supera il fatto storicamente avvenuto, in quanto la fede è premessa all'accoglienza del dato rivelato e alla scoperta del miracolo. Da questa visione il relatore passava alla dottrina formulata dogmaticamente dalla Chiesa sull'ispirazione della Bibbia, la *theopneustia*, che ha preservato con lotte e condanne ogni testimonianza biblica dalla critica: un'opera di ripulsa iniziata dagli apologisti dei primi secoli e condotta a compimento dai concili. I limiti che la critica storica poteva ancora esercitare erano stati ribaditi dall'enciclica di Leone XIII, *Providentissimus Deus*, del 1893, punto invalicabile di riferimento per l'esegesi cattolica, cui il relatore, seppure dichiaratosi espressamente non teologo, aggiungeva i decreti della Commissione biblica del 1906 sul Pentateuco e quelli del 1907 sulla verità storica del Quarto Evangelo, ma anche il responso del 1909 sul carattere storico dei primi tre capitoli di Genesi. Argomentazioni tutte supportate dalle differenze con l'esegesi protestante di Harnack e di Strauss, legittima per chi non fa riferimento alla tradizione e al dogma. L'esplicito richiamo ai modernisti doveva portare alla separazione tra storia e teologia, ossia alle posizioni contrapposte di Loisy e di Lagrange, due rappresentanti emblematici. Del Loisy non accettava la critica adogmatica e la duplice esegesi, storica e teologica. Da qui la giustificazione della condanna di questo sistema di esegesi giudicato dalla Chiesa rovinoso per la fede. Diversa la critica storica del Lagrange, cui si riconosceva il merito di attestarsi sull'interpretazione biblica definita dalla Chiesa e di aprire l'indagine storico-critica su alcuni testi biblici, sui generi letterari e sull'applicazione dell'evoluzione del dogma rilevabile a partire dal Primo Testamento. A parte veniva considerata la narrazione del peccato originale, cui era riconosciuto il valore storico di fondamento della redenzione, per inappellabile esigenza della tradizione cristiana. E il Lagrange, proprio in virtù di questa sua contraddizione, era sfuggito alla condanna dell'enciclica *Pascendi*, perché sul peccato originale il critico aveva ceduto il posto al credente. A conclusione, al relatore restava solo di prendere atto della diffidenza, opportunamente vigile, verso gli esegeti modernisti, per fermarsi all'inconciliabile contraddizione fra critica storica e fede cristiana, o piuttosto cattolica. Eppure il relatore non mancava di chiudere con una considerazione sulla gravità della prova che attendeva quanti non accettavano l'esegesi essenzialmente deduttiva e volevano introdurre la critica storica essenzialmente induttiva³⁷.

³⁷ Su Columba v. n. 4. Columba aveva concordato titolo e data con Gentile; da parte sua Amato Pojero aveva spinto Trippodo a prepararsi per un intervento: lo attestano due biglietti di Gentile ad

Con questa impostazione lo storico Columba era l'unica voce dissonante nel dibattito che altrove coinvolgeva gli esperti, anche se aveva avvertito della *prova* che attendeva *gli spiriti credenti*, prendendo le distanze almeno da certi modernisti con non celata oculatezza, senza negare alla ragione il diritto della critica e ai censori ecclesiastici il compito antirazionale della diffidenza. Il dibattito era registrato solo per i riflessi. Anzitutto la reazione di Trippodo, impacciato dalla presenza non desiderata del suo collega Genuardi, prete del seminario e della curia, tanto più che sui preti pesava l'obbligo recentissimo di sottoscrivere il giuramento antimodernistico. Anche Amato Pojero si era mosso in un attacco inusitato, appena condiviso proprio da Genuardi, per spiegare il punto di vista di chi nella conferenza intravedeva una mediazione quantomeno distaccata dalle posizioni ortodosse: attacco camuffato nell'appunto mosso al relatore sulla resurrezione cui si faceva cenno a proposito del miracolo. Opposizione, comunque, marginale, appositamente generalizzata per mostrare di non condividere le previsioni, personali e verosimilmente non concordate, del relatore. In questo modo Amato Pojero si staccava pubblicamente dalle opinioni non ortodosse emerse, rimettendosi al cardinale per il patto con lui stabilito nell'incontro del marzo 1908. Certamente la conferenza di Columba aveva smosso gli animi anche sulla conduzione del dibattito a tappe, tanto che si era decisa una regolamentazione, e Amato Pojero, per disciplinare la discussione, giungeva perfino a chiedere l'ausilio di un esperto delle problematiche trattate, nonché ottimo conferenziere-persuasore, Ignazio Torregrossa, in parrocchia dal 1908 ed amico di Trippodo. Contemporaneamente Amato Pojero ingiungeva al cugino Michele di invitare altri interlocutori disposti a sostenerlo³⁸.

Al di là delle divergenze suscitate, verosimilmente Gentile condivise verso i modernisti le ansie di cui si fece interprete lo storico dell'antichità, Columba, proprio da lui chiamato a dibattere il tema del giorno. Tra Loisy e Lagrange, con Columba anche Gentile rifiutava la critica per restare legato alla fede,

Amato Pojero degli inizi di dicembre 1910: GAP. La presenza di un prete della curia arcivescovile, come Genuardi, costituiva un intralcio alla libera discussione sul tema e nel contesto; da ciò le rimozioni di Trippodo ad Amato Pojero: *Lettera* 57. Va tenuto presente come in certo senso Columba riflettesse la polemica Loisy-Blondel: *MARLÉ*, 70-113.

³⁸ Per la valutazione della conferenza Columba rispetto al dibattito esegetico-ecclesiologico: R. CERRATO, in *MCS*, 575-622. Per le discussioni protratte oltre un mese: *Lettere* 57-59 e altre lettere in *AFA*. Da notare l'ostentato atteggiamento di ortodossia di cui si vanta Amato Pojero, preoccupato di collegare la sua opinione a quella del prete della curia arcivescovile Genuardi, con cui non concordava Trippodo. Anzi Amato Pojero si riservava con vanto di manifestare al cardinale la sua concezione, anche al fine di non tradire l'impegno preso con lui nel colloquio del marzo 1908.

la cui interpretazione, però, era lontana dal dogmatismo ecclesiastico quando sfociava nella filosofia ed interpretava l'incarnazione quale divinizzazione del soggetto e umanizzazione di Dio. Era l'inizio della demitizzazione del dogma cattolico, successivamente portata a compimento³⁹. Con i modernisti, poi, le distanze sarebbero diminuite, se questi avessero recepito la filosofia moderna, come auspicava, contro l'oggettività, superando perfino Kant. Di certo Gentile, non accettava il pragmatismo e lo psicologismo accolti dai modernisti, e seguiva da presso le loro argomentazioni contro la scolastica derivate dalla filosofia moderna. La loro permanenza dentro il cattolicesimo doveva però essere in funzione del superamento nella filosofia. Né va dimenticato che già prima della conferenza del 1911 Gentile era approdato alla valorizzazione della religione come momento dello spirito e solo idealmente distinta dalla filosofia, in *Le forme assolute dello spirito*, un inedito saggio inserito, non senza ragione, a conclusione del volume *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*. Né è un caso che quella prefazione del 1909 sintetizzi e anticipi le posizioni conciliative nei riguardi dei modernisti, nonostante l'accordo manifestato nei confronti della *Pascendi*, per la preoccupazione fondamentale di salvare dalla condanna alcuni modernisti come Blondel, già nel sentiero dell'immanenza della filosofia moderna. Come se spiegasse, allora, il suo atteggiamento, incline a considerare in concreto la conciliabilità tra le aspirazioni alla libertà dei modernisti e il compito dell'autorità. Una tale apertura a Gentile proveniva dall'assimilazione della *poligonia giobertiana* che talvolta indulgeva concretamente al *machiavellismo santo* per operare all'interno del cattolicesimo, nell'intento di riformarlo⁴⁰.

Più apertamente con Gentile conveniva Trippodo, attento al ruolo che il riformismo religioso avrebbe assunto nella formazione della coscienza contro l'autoritarismo antievangelico lontano dalla prassi della Chiesa delle origini. Gentile concordava sull'immanenza quale metodo e sul valore della filosofia di Blondel. Trippodo, da parte sua, avrebbe voluto già dal 1904 che anche Semeria si fosse deciso ad accogliere esplicitamente ed a manifestare la sua adesione all'istanza di Blondel⁴¹. Evidentemente Trippodo assecondava il me-

³⁹ Per la demitizzazione: AGOSTI, 208-219, DEL NOCE, 177-182, 250-260.

⁴⁰ DEL NOCE, 220-232.

⁴¹ Trippodo notava, oltre alla reticenza di Semeria e di qualche altro sul metodo dell'immanenza, la mancata pubblicità e il fraintendimento su tali studi. Il rammarico era sottolineato anche dai puntini che chiudono il periodo in quella lettera del 6 febbraio 1904: *Lettera* 16. Conseguentemente, sentiva di rispondere alla richiesta di preparare un saggio sulla filosofia dell'azione per una rivista italiana; saggio

todo dell'immanenza proposto dal filosofo francese e lo applicava nella sua pratica pastorale in cui insisteva sul limite umano⁴². Al contrario, Gentile non considerava l'immanenza soltanto quale metodo, nel momento in cui proprio alla Biblioteca filosofica nel 1911 definiva l'attualismo e sistemava la religione come uno dei tre momenti nella dialettica unitaria dello spirito. Anzi per lui la religione è *separata*, se non si risolve nella filosofia. Né è fuor di luogo immaginare che, proprio per il nesso religione-filosofia e per le ascendenze blondeliane, Trippodo fosse designato a trascrivere, con Giuseppe Carlotti, quelle conferenze. Ma quando apparve il relativo saggio, *L'atto del pensare come atto puro*, Gentile si guardò dall'estendere a Trippodo il riconoscimento pubblico che avrebbe reso il suo collaboratore invisibile alla compagine ecclesiastica. In questa intesa per estrinsecare il nesso religione-filosofia, va situato l'incarico che Trippodo riceveva da Gentile alla fine del 1911, ovvero intrattenere sulla filosofia dell'azione, incarico da Trippodo giudicato provvidenziale per diffonderla e per richiedere a Blondel consigli, dovendola esporre nell'ambiente eterogeneo da lui descritto. Di queste comunicazioni, una volta scritte, Trippodo era consenziente alla pubblicazione «non incontrando delle difficoltà presso l'autorità ecclesiastica». A parte il diniego che ne seguì, l'esposizione mise in ulteriore confronto la filosofia dell'azione con l'attualismo, sul metodo dell'immanenza. Gentile vi ritornava nella conferenza del 16 dicembre 1912, *Il metodo dell'immanenza*, ma ne sviluppava le consequenzialità nell'altra del 5 ottobre 1913, dal titolo chiarificatore dei dibattiti precedenti e della polemica con Croce già iniziata, *Idealismo e misticismo*. Gentile rivendicava in comune con il misticismo la pienezza, ma prendeva le distanze dall'intellettualismo della mistica precristiana, cui contrapponeva l'idealismo che non presuppone il trascendente, in quanto è processo creativo e costituisce la concezione più radicale del cristianesimo. E così, anche in polemica con Croce, Gentile non aveva abbandonato il dibattito sul riformismo religioso a proposito dell'accusa mossagli di misticismo, quando vi opponeva il cristianesimo che continua nella sua filosofia. Perché proprio l'idealismo coglie l'unità dello spirito e tenta di superare l'oscillazione del cristianesimo tra natura e grazia⁴³. A Trippodo era

mai scritto, di cui rimpingeva le opportunità, tra cui certamente le ingiunzioni dirette o indirette del cardinale dopo le lettere pastorali del 1907 e del 1908: *Lettera* 36.

⁴² *Lettere* 79 e 81 del 1924, analizzate più avanti quale contesto della *Prolusione* del 1931.

⁴³ VAN AALDEREN, 115-121 si sofferma sulla polemica con Croce. Inoltre DE DOMENICO 1, 645-652. La conferenza *Il metodo dell'immanenza* rimase inedita e fu pubblicata nel volume *La riforma della dialettica hegeliana*, subito dopo *L'atto del pensare come atto puro*, a chiusura di tutti i saggi già pub-

stato impedito di partecipare alla conferenza *Idealismo e misticismo*, ma ne discusse con Gentile e ritenne che il saggio costituisse un veicolo essenziale per gli sviluppi dell'attualismo. Ne era stato colpito profondamente perché vi ritrovava tanta vita e vi scorgeva l'avvicinamento sognato con Blondel. Per questo Trippodo lo spedì al filosofo francese, appena apparso in *brochure*, anche perché non gli sfuggiva che in quel saggio l'antintellettualismo del cristianesimo era additato sui parametri della filosofia dell'azione e di Laberthonnière: un autore a lui familiare, il quale si era rivelato particolarmente attento alla novità del cristianesimo nei confronti della cultura greca. Non condivideva Trippodo, però, l'affermazione conclusiva di Gentile che presentava, seppure in forma appena dubitativa, il suo idealismo come la forma più pura della filosofia cristiana. Da ciò il «monoforismo» con cui Trippodo sinteticamente classificava, sui parametri di Blondel, l'attualismo di Gentile. A lui riconosceva il merito dell'originalità dell'atto del pensare, ma non accettava la negazione dei limiti umani nei confronti della trascendenza. Una concezione radicale del cristianesimo, da Trippodo descritta con ampi stralci del saggio, di cui si riprometteva di fare una critica sistematica appoggiandosi all'esposizione della filosofia dell'azione. Questa accusa Gentile l'aveva implicitamente smontata, allorquando, dopo avere accettato da Laberthonnière l'opposizione tra intellettualismo greco e volontarismo cristiano, nel testo *Il metodo dell'immanenza* aveva evidenziato il suo distacco da tutte le filosofie a tendenza immanentistica, ed espressamente dal metodo inteso dalla filosofia dell'azione di Blondel. Contestualmente aveva proposto, attraverso i passaggi sintetici della storia della filosofia, la sua formulazione rigorosa del metodo dell'immanenza, attraverso il quale pure certi modernisti, i più vicini a lui, volevano riformare il pensiero cattolico. In questo richiamo ai modernisti Gentile intendeva prospettare una conciliazione sul dibattito immanenza-trascendenza, nel momento in cui la sua formulazione rigorosa e storica dell'immanenza costituiva per lui l'unico mezzo per il riformismo cattolico⁴⁴.

blicati. Ovviamente qui si presentano in estrema sintesi, così anche *Idealismo e misticismo*, in *Annuario* 2, 331-385. Nell'indice di *Annuario*, vol. I, viene presentato con una nota il saggio, *L'atto del pensare come atto puro* [nota al titolo *Estratto di una serie di comunicazioni fatta alla Biblioteca filosofica*, nell'inverno del 1911; raccolte dal mio alunno ed amico, prof. Giuseppe Carlotti], pp. 27-42. Sull'incarico ricevuto da Gentile e sulle difficoltà alla pubblicazione da parte del cardinale: *Lettera* 60. Trippodo espose la filosofia dell'azione in cinque incontri, dal 21 maggio al 18 giugno 1912: BF, 572.

⁴⁴ *Lettera* 76, dove Trippodo cita a piene mani brani dell'estratto del saggio, *Idealismo e misticismo*, inviato contestualmente a Blondel. Trippodo aveva manifestato a Gentile il dispiacere di non aver potuto assistere alla conferenza tenuta da Gentile il 5 ottobre 1913: *Lettera* 65. Nell'inviare l'estratto a

Religione e filosofia, allora, non vanno *separate*. In questo Trippodo concordava con Gentile nella missione educativa della religione, purché religione non *separata*, verso la quale Gentile si era espresso nel difendere la scuola laica fin dal 1907, intendendo con laicità la condanna di ogni dogmatismo e sostenendo contro il confessionarismo religioso la libertà assoluta della ragione. Laicità positiva, non a caso sottolineata in *Scuola e filosofia* del 1908 e nel *Sommario di pedagogia* del 1914, dove l'insegnamento religioso era commisurato con la religiosità dello Stato e con la separazione Stato-Chiesa già emblematicamente attuata in Francia. Proprio dal 1907 Trippodo si era interessato alla detemporizzazione della Chiesa, sostenuta da Paul Sabatier, cui richiedeva alcune pubblicazioni pertinenti alle vicende di Francia e derivate dall'interpretazione data dal pastore calvinista alla vita di San Francesco, messa all'Indice dal 1894. In particolare, poi, Gentile riceveva questi scritti passatigli da Trippodo e concordava con Laberthonnière sulla concezione dell'interiorità del fatto educativo come processo continuo, dove è protagonista il soggetto. Ed è oltremodo significativo come assumesse esplicitamente il pensiero di Laberthonnière, da cui aveva derivato in diverse occasioni pure l'opposizione tra filosofia greca, statica e oggettiva, e realismo cristiano a cui partecipa il soggetto, trasferendone, però, la radicalizzazione nell'idealismo moderno. E Laberthonnière era proprio quell'amico di Blondel che Trippodo leggeva e chiosava nei libri posseduti⁴⁵.

Così, per la consonanza Gentile-Trippodo e per le tematiche da loro rappresentate, la Biblioteca filosofica apparve ai contemporanei al di fuori dalla

Blondel, si attarda a descrivere il sistema dell'attualismo qui definito da lui *monoforismo*. La risposta implicita e anticipata di Gentile alle accuse di Trippodo si può rinvenire nelle frasi iniziali e conclusive della conferenza del 1912, pubblicata come saggio inedito a suggello del volume, *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, Messina 1913, subito dopo il saggio *L'atto del pensare come atto puro*, sintesi delle conferenze del 1911.

⁴⁵ TURI, 166-177; 188-191. AGOSTI, 11-137 e 171-200 insiste, inoltre, sulla laicità positiva nella seconda fase, inaugurata con la conferenza del 1911 alla Biblioteca filosofica. Per le preoccupazioni da Trippodo manifestate a Paul Sabatier e per la richiesta nel giugno 1909 di un suo libro da passare a Gentile: *Lettere* 29 e 39. Ancora il 16 agosto 1909, mentre Gentile preparava la raccolta *Il modernismo e i rapporti tra filosofia e religione*, Trippodo gli inviava due fascicoli della *Revue du clergé français* a completamento degli articoli di Blondel, fattigli pervenire il 23 giugno precedente: *Lettera* 39 e 43. Pure DEL NOCE, 165-166, 233-243, insiste sulla laicità positiva ed ipotizza l'influenza di Trippodo per l'accostamento di Gentile a Laberthonnière. Da tener presente che i rapporti tra il prete palermitano e il filosofo di Castelvetrano furono avviati dopo l'insediamento di quest'ultimo a Palermo, nell'ottobre 1906, mentre il saggio su Laberthonnière è anteriore. Sull'interesse di Trippodo per Laberthonnière: *Lettere* 35 e 36. Inoltre le annotazioni, seppure accennate e non sempre esplicative, evidenziate da Valenziano nei volumi posseduti da Trippodo.

contrapposizione modernismo-antimodernismo. Gentile, infatti, si professava cattolico e coglieva la vitalità religiosa proiettata alla razionalità quale culmine del sentire umano, la filosofia; Trippodo, da parte sua, esplicitava l'esigenza cristiana del limite insita in ogni uomo e da qui, alla maniera di Blondel, si batteva per un'apologetica dell'immanenza. L'influenza di Trippodo su Gentile contribuì ad accostarlo a Blondel, da cui maturò l'attualismo come *vita* dello spirito. Tale accostamento si esplicita sempre più chiaramente dalla prefazione al volume del 1909, dove Gentile si rivolge ai modernisti che volevano *conservare* la religione nella filosofia, per i quali i saggi offerti volevano essere «contributi allo studio del concetto di filosofia». Era il modo con cui Gentile dichiarava di superare critiche e polemiche e riecheggiava la filosofia dell'azione del cattolico Blondel e del prete Trippodo. Amato Pojero era estraneo a questa consonanza, rinchiuso in una comprensione teosofica dell'esperienza, cui riconduceva il fatto religioso. Peraltro, era ormai sulle difensive per il patto scaturito dalla visita ricevuta dal cardinale, e non invitava più a dirottare verso la filosofia in nome della libertà concessa teoricamente dalla Chiesa, in attesa che una «trasformazione della teologia sia possibile». Si era assunto il compito di giustificare per necessità la reazione di Pio X, contro quanti non curavano i veri interessi della Chiesa, auspicando tempi migliori per un *papa filosofo*, mentre ora prevaleva la politica, per le difficoltà emergenti, da cui i provvedimenti presi. Aveva così recepito l'ingiunzione del cardinale nei suoi risvolti pratici⁴⁶.

Adolfo Omodeo non fu solo discepolo di Gentile e segretario della Biblioteca filosofica. Nel clima variegato di apporti, cui Omodeo dava la qualifica *laboratorio*, risaltava l'appellativo «prete modernista» rivolto proprio da lui a Trippodo, mentre sarcasticamente assumeva quello di «diavolo beffardo» dinanzi ad Amato Pojero che, talvolta, combinava le due qualifiche, per aver mutuato dal modernista Semeria la frase ricorrente, di tenore medianico, «forze antagoniste». Appunto Trippodo si confrontava soprattutto con le ricerche di Omodeo, che alla critica storica attingeva già da quegli anni. Avevano stretto amicizia, rafforzata da incontri e scambi fin dove spaziavano gli studi di ciascuno. Eppure Omodeo fu considerato dai modernisti discepolo di Gentile. Vero sostegno gli era stato offerto fin dalla lettura, da Gentile stesso fatta in pubblico, del suo primo saggio *Res gestae et historia rerum gestarum*. Il giovane

⁴⁶ Si noti la differente posizione di Amato Pojero nel gennaio 1908, nel novembre 1910, e in occasione della conferenza Columba il 29 dicembre 1910: v. sopra le frasi riportate da VAP, 216 a confronto con le *Lettere* 56 e 59. Si soffermano sulla prefazione dettata da Gentile nel 1909: AGOSTI, 29-33 e VAN AALDEREN, 87-98.

Omodeo sosteneva la soggettività e la partecipazione nella ricostruzione storica, per giungere, successivamente, alla disamina del cristianesimo proiettata da allora alla ricostruzione «genetica». La sua analisi era storica ed era critica, concordando in ciò anche con Trippodo, il quale carpiva, come lui, questi ambiti meno da Blondel e, probabilmente suo tramite, da Loisy. A questi, invece, attingeva direttamente Omodeo, a differenza dell'amico prete. Nel ripercorrere i sentieri della critica storica ed esegetica con la successiva produzione, Omodeo non dimenticava la matrice gentiliana, allorché presumeva di calare i miti della tradizione cristiana e cattolica nella visione spiritualistica del reale e nella risoluzione integrale dello spirito nella storia. E Gentile accolse i primi saggi del discepolo e ne favorì la pubblicazione. Rimaneva aperto il problema immanenza-trascendenza, mentre sulla concezione della storia Omodeo finirà per accogliere le istanze di Croce⁴⁷.

Dal versante della scienza fino allo spiritualismo, in cui era stato più vicino ad Amato Pojero, Andrea Giardina si era mantenuto distante dal rigoglio idealistico e proseguiva con impronta scientifica la ricerca in cui inseriva la fede matura e sorretta dall'ansia delle riforme ecclesiali. Nel 1912 Amato Pojero aveva interpellato lui e il biologo Celesia sull'atteggiamento verso il modernismo e verso l'attualismo ormai affermato. E Giardina, a differenza della risposta ambivalente di Celesia, ribadiva il suo impegno ecclesiale, ora che Amato Pojero tergiversava. Giardina si rivelava autentico esponente del cattolicesimo militante, certamente convinto della sua testimonianza e della posizione rigorosa nel sostenere la fede avvalorando la scienza, e nel prospettare l'autonomia delle scelte dei credenti. In questo modo, senza smentire il suo distacco da ogni monismo, anche quello gentiliano in auge, sentiva che il problema fondamentale del cristianesimo era di natura filosofica, e per lui impossibile da approfondire tra tanta varietà di posizioni. Ammetteva, allora, la rottura consumata dai modernisti, rimanendo convinto che la posizione filosofica fosse «né dentro né fuori della Chiesa: entro e fuori allo stesso tempo». Posizione filosofica, in ultima analisi, che da laico poteva sostenere, seppure in sordina, senza smentire la sua appartenenza al cattolicesimo militante, mentre proseguiva nella ricerca scientifica dove la sua interpretazione dell'evoluzionismo non era aliena da una nutrita documentazione ecclesiastica che lo esaltava. Per questo la posizione di

⁴⁷ Sul rapporto di Omodeo con Trippodo e con Gentile, anche in margine alla polemica con Croce: MUSTÉ, 43-90. L'amicizia Omodeo - Trippodo non è legata alla conoscenza delle opere di Loisy, ma ambedue vi confluivano, il primo con un rapporto diretto, l'altro, probabilmente, solo tramite la polemica dell'esegeta francese con Blondel.

Giardina, contrario all'evoluzionismo e propenso alle sperimentazioni medianiche, ma ancorato all'ecclesiologia modernista del rinnovamento, non appare lontana né dal rifugio nella coscienza e nel silenzio imposto ed impostosi di Trippodo, e neppure dalla *poligonia giobertiana*, seppure sostenuta autonomamente da Gentile⁴⁸.

Di fatto l'attività della Biblioteca filosofica si esplicava tanto in forma esoterica che in forma esoterica. Ma anche nelle conferenze rivolte al pubblico i contrasti non potevano essere ricondotti alla fisionomia, definita da Omodeo, di un *laboratorio*, in quanto Amato Pojero proseguiva nel suo progetto che si scontrava con quello di Gentile. I due gruppi che attorno a loro convivevano non riuscivano a fondersi, tanto che Gentile nell'espone il *Programma della Biblioteca filosofica* nella seduta inaugurale del 26 novembre 1911, non aveva mancato di alludere alla varietà delle posizioni. Del resto, Amato Pojero, dopo la *forzatura* escogitata con la conferenza Orestano, inseriva i suoi temi chiamando a trattarli i suoi sostenitori, fino a riconoscere con i suoi intimi come si fosse configurato un *caso Gentile*, proprio a margine dei sette incontri in cui il filosofo espone il suo sistema, dal 15 gennaio al 12 marzo 1911, poi apparso nel saggio *L'atto del pensare come atto puro*. Pressanti si rivelarono le conferenze organizzate da Amato Pojero: quella di Oreste Nazari, glottologo ed orientista, di Domenico Massaro, partecipe di sedute spiritiche, di Girolamo Mirto, psichiatra propenso alle esperienze medianiche, di Carmelo Samonà, massone e aderente alla loggia teosofica, direttamente interessato a promuovere il laboratorio di psicologia. Da parte sua, Amato Pojero incalzava per monopolizzare l'*Annuario* e si trincerava dietro Guido Ferrando, direttore della Biblioteca filosofica di Firenze, che interveniva sui compiti della filosofia non riconducibili all'enunciazione del sistema. Probabilmente, per smussare le contrapposizioni, nel 1913 Gentile cercò invano di annettere all'*Annuario* il *Bollettino filosofico* della Biblioteca filosofica di Firenze, su cui era favorevole Ferrando. Intanto violente si rivelavano le posizioni di Antonio Aliotta contro i gentiliani, accusati di distruggere la coscienza individuale e di rendere inintelligibili le limitazioni della libertà. La reazione non si fece attendere e si completò nella "catastrofe" cui partecipò Croce con una lettera aperta, da cui la rottura con Gentile. Questi, dalla seconda conferenza, *Dal positivismo allo spiritismo*, aveva preso le distanze da Amato Pojero, smascherando la sua matrice spiritistica e rintuzzando le insi-

⁴⁸ Le posizioni di Giardina in *Lettere* 2-3, 11, 13, 15, 21, 62, 64 e 75.

nuazioni di Ferrando; ora proseguiva in questa condanna con il saggio, *Idealismo e misticismo*. Tra i due schieramenti la tensione si alimentava perché si programmavano cicli di letture di testi neoplatonici e recensioni mirate, mentre il punto qualificante di Gentile era l'immanenza ed il suo attualismo come nuovo cattolicesimo. Proprio su questo si misurava Trippodo⁴⁹.

Appunto, Trippodo si era legato all'attività esoterica della Biblioteca filosofica fin dalla sua adesione al primitivo progetto di Amato Pojero, al punto da coniugare la frequentazione di Amato Pojero con le proprie aperture al movimento modernista e al rinnovamento filosofico-teologico della filosofia dell'azione. Della frequentazione assidua e protratta si vantava Amato Pojero con Gentile, cui nel 1915 confidava un'espressione ambigua del suo rapporto con il prete blondeliano e modernista: «Trippodo professa ora verso di me l'assoluto *Unum sumus*». Riferimento all'evangelo di Giovanni, che introduce una somiglianza arcana verso un rapporto di compenetrazione spirituale. La frase è, allora, descrittiva dell'ambiente settario di una religiosità misteriosa che Amato Pojero curava con ostentazione e di cui erano portatori gli iniziati in una organizzazione gerarchica di intimi. Tra tutti stava certamente Trippodo, per un legame che rivelava nella terminologia mistico-irenica adoperata nelle lettere, a partire da un certo periodo e in appunti rimasti quasi interamente inediti. Legame che un suo discepolo descrive quale *ordo ordinans*, ossia una gerarchia distinta da quella cattolica e riconducibile alla Società teosofica, cui gli adepti si aggregano nel rito liturgico, riferito ad un sacerdozio diverso da quello della Chiesa cattolica ed importato in Italia dall'Inghilterra⁵⁰.

⁴⁹ Il termine *laboratorio* usato da Omodeo: DE DOMENICO 1, 361-363, BF, 483-384; *Il Programma della Biblioteca filosofica*, in *ibidem*, 847-849. Il saggio di Gentile sul suo sistema apparve in *Annuario* 1912, 27-42. Per l'espressione "caso Gentile": AFA. Sulle conferenze di Oreste Nazari e di Guido Ferrando: BF, 530-531, DE DOMENICO 1, 772-774 e ANNUARIO 1912, 195-200. Per la fallita fusione con la Biblioteca filosofica di Firenze e per la "catastrofe" annunciata e consumata: DE DOMENICO 1, 641-652. Di spiritismo Gentile aveva accusato Amato Pojero nella sua seconda conferenza, dopo la prima su Simone Corleo, a proposito della fine del positivismo, ed aveva inutilmente protestato, accettando per Statuto e Regolamento la possibilità rivendicata da Amato Pojero di tenere riunioni riservate: *ibidem*, 636 e DE DOMENICO 3. Sul saggio *Idealismo e misticismo: Lettere* 65 e 67. Le propensioni dei suddetti personaggi interessati alla teosofia ed alle sperimentazioni medianiche sono rilevate accuratamente con documenti da DE DOMENICO 2, il quale non manca di annotare la loro presenza e quella di altri tra i soci fondatori o aderenti alla Biblioteca filosofica.

⁵⁰ La ricostruzione con i relativi documenti è in DE DOMENICO 2 e 3. Chi legge la corrispondenza di Trippodo con Blondel nota un mutamento di interessi e di terminologia, segnatamente a partire dalle lettere a Blondel, dal 1918 in poi, da quella del 1924 e dagli scritti inediti come la cosiddetta lettera ad Enza Maria; le conferenze sulla semplicità ed altri appunti sono raccolti nei volumi depositati alla BCP.