

In questo contesto si inserisce la decisione di Gentile di lasciare Palermo per continuare da altre posizioni la diffusione del suo sistema. Quando Gentile partì per Pisa nel 1914, Trippodo pensò, almeno per un momento, di raggiungerlo o seguirlo per trovare protezione nel cardinale Maffi, noto per l'appoggio offerto ai modernisti e per la condanna delle procedure inquisitoriali di Pio X, anche se il momento di trapasso nel pontificato di Benedetto XV lasciava bene sperare. Ma la permanenza di Trippodo a Palermo, trattenuto verosimilmente anche da motivi familiari, servì a mantenere vivo il rinnovamento atteso sia attraverso la filosofia di Blondel, sia attraverso l'attualismo di Gentile, divenuto sempre più amico. Già nel 1912 Trippodo aveva svolto, con grande successo di pubblico e di apprezzamenti, le sue conferenze su Blondel ed ora, mentre chiedeva allo stesso Gentile di incontrarlo a Pisa, dava la sua disponibilità a scrivere di filosofia, per adempiere alla sua missione religiosa e per indirizzare le sue energie fuori dai controlli ecclesiastici. In questo momento Gentile avvertì di trovarsi a proprio agio con il prete palermitano che aveva lasciato, tanto da approdare, contrariamente alle inveterate abitudini, a scambiarsi il *tur*<sup>51</sup>. Si sa, anzi, che uno dei modi per mantenere il legame della Biblioteca filosofica con Gentile era certamente quello di richiedere, in pieno periodo bellico ed a più riprese, ma ancora nel 1929, i suoi interventi, richiamando l'interesse di Trippodo. Il quale, seppure arruolato come cappellano militare e malaticcio, prometteva di proseguire le sue comunicazioni su Blondel, autore su cui pure si attendeva prima la promessa comunicazione di Gentile. Ma solo nel 1925 e nel 1930, dopo essersi continuamente riferito alla filosofia dell'azione, esplicitamente a Blondel, Gentile dedicherà due commenti a due lettere pubblicate dal filosofo francese, una come premessa alla traduzione italiana del saggio, *Le principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, e l'altra in margine agli studi agostiniani. Si noterà come la riflessione morale sia il punto di partenza da cui già nel 1902 Trippodo si orientava verso Blondel, anche richiedendo proprio quel saggio, e

---

Più avanti se ne forniscono particolari in n. 58. Per il richiamo, quantomeno indiretto, di Michele Fatta della Fratta all'*Unum sumus*, il cugino affezionato, nell'unica sua lettera rimasta tra le tante menzionate nei carteggi: *Lettera 72*.

<sup>51</sup> *Lettere 70 e 71*. Il progettato viaggio a Pisa includeva un approccio, non meglio specificato, con l'arcivescovo di quella città, il cardinale Pietro Maffi, che si era attivato più volte perché fossero accantonati i metodi inquisitori instaurati da papa Pio X contro i modernisti. Per questi ed altri tratti della sua figura: FD 3, 1119 e FD 4, 454. Trippodo, dal 21 maggio al 18 giugno 1912, aveva tenuto cinque conferenze su Blondel: DE DOMENICO I, 572. Il successo veniva comunicato a Gentile assente. Ancora agli inizi del 1918 Trippodo descriveva a Blondel il suo impegno nel diffondere la filosofia dell'azione: *Lettera 74*.

come le lezioni su Sant'Agostino, ugualmente per Blondel, segnano una delle tensioni del suo cristianesimo, tanto nei dibattiti alla Biblioteca filosofica nel 1919 quanto nel corso universitario del 1931-1932. Intanto i rapporti Gentile-Trippodo si erano rinsaldati, quando il prete palermitano avrebbe voluto raggiungere Roma in occasione del IV Congresso Italiano di Filosofia, dal 25 al 29 settembre 1920, per assistere alla comunicazione dell'amico filosofo, *Arte e religione*. Conferenza che si auspicava fosse riproposta a Palermo in forma di dialogo tra Gentile e Trippodo. Quest'ultimo riprenderà la tematica nel 1925, trattando alla Biblioteca filosofica di *Arte creatrice*. Si sa di certo che un'altra volta Trippodo si recò a Roma da Gentile. Probabilmente, da allora è più consistente la convergenza dei due su Blondel, ricercata da Trippodo per finalità intrinseche al suo ministero modernamente inteso e da Gentile per confermare il suo riformismo religioso nell'immanenza come metodo e come sistema<sup>52</sup>.

La lontananza di Gentile e i suoi ritorni occasionali avvertivano del mutamento nei confronti del riformismo cattolico d'inizio secolo. Il 25 ottobre 1920 dettava l'avvertenza alla nuova edizione de *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, compiacendosi della via percorsa e aggiungendo altri saggi pertinenti al tema e già pubblicati come recensioni. Costatava come il cristianesimo avesse superato la crisi, alla stessa maniera in cui il tentativo modernista di conciliazione con la modernità fosse risultato «un vano desiderio». Non gli restava che confermare «le due forme irriducibili dello spirito umano, la religione e la filosofia». La differenza con la prefazione del 1909 è colta nei termini *conservare* e *irriducibilità delle due forme*, dove l'ultima espressione è accostata al periodo della maturità o piuttosto al saggio, *Le forme assolute dello spirito*, pubblicato per la prima volta nello stesso volume del 1909. In ogni modo, rimane l'esplicitazione successivamente ripresa. Di passaggio a

<sup>52</sup> La sistemazione di Gentile a Pisa è dell'ottobre 1914. Nelle diverse corrispondenze i riferimenti a Trippodo sono continui e suscitano talora il risentimento di Amato Pojero che si sentiva trascurato. In particolare Trippodo si impegna a trattare di Blondel, purché Gentile faccia altrettanto su Blondel: è quanto si ricava a partire dal 1915 fino al 1929 dalla lettura di GAP. Incontro, quindi, di Trippodo e Gentile su Blondel voluto per un confronto. La lettera del 22 febbraio 1929 attesta la presenza di Trippodo a Roma dove incontra Gentile: notizie, ancora una volta, amichevolmente documentate dall'amico Nicola De Domenico. Va precisato che la conferenza tenuta da Gentile nel 1920, pubblicata in *Giornale critico della Filosofia Italiana*, I, 361-376, contrapponeva religione e soggettività dell'arte e ne esplicitava le ascendenze naturistico-spinoziane: VAN AALDEREN, 148-152. Per le due recensioni di Gentile a Blondel: *Una lettera di M. Blondel*, in *Giornale critico della Filosofia Italiana* 6 (1925) 317-318 e *Il tormento di Blondel*, *ibidem* 11 (1930) 403-404. Su sant'Agostino ispiratore di Blondel, con o senza la mediazione di Pascal, e dell'agostinismo del XVII secolo, sinteticamente si rimanda a MARLÉ, 114-139.

Palermo nel dicembre 1921, infatti, Gentile, tenendo alla Biblioteca filosofica la conferenza *Cristianesimo e idealismo*, respingeva accuse di ateismo e di trascendentalismo e affermava il momento religioso come essenziale in tutte le filosofie. Nel dibattito nazionale si soppesavano le posizioni da lui espresse in *Discorsi di religione*, dove aveva sostenuto il carattere religioso dell'attualismo che puntava sull'originaria intuizione del cristianesimo come fermento di tutta la civiltà moderna, fermento da intendere in forma laica al di fuori di ogni regime di cristianità. Era il tempo in cui intuiva come dal Risorgimento bisognasse attingere per fondare uno Stato, legato ai comuni interessi superiori che pure la Chiesa perseguiva, senza cedere al socialismo ed alla posizione per lui equivoca del Partito popolare. Si era rivolto ai giovani ed aveva perorato la centralità dell'educazione religiosa in quanto moto etico verso il divino, ed aveva accomunato Stato e Chiesa nel promuovere la religione. Ora a Palermo rivendicava il suo idealismo religioso e cristiano, ancorato alla moralità propria del cristianesimo, che supera la natura e pone lo spirito quale fondamento e radice di tutta la realtà. Intuizione profonda della vita, questa, conquistata sempre più consapevolmente dai vari sistemi di filosofia e portata a compimento dall'attualismo<sup>53</sup>.

Ormai l'impegno per l'elaborazione filosofica si proiettava direttamente nella politica, come richiedevano i mutamenti della società civile. Per Gentile il passaggio alla politica era stato preparato dallo schema interpretativo della storia italiana e dalle tematiche della scuola, ma anche dall'aver posto la sua filosofia al vertice della storia del pensiero, dove riforma civile è anche riforma religiosa, alla maniera di Gioberti. Né dal punto di vista politico può meravigliare che Trippodo, vicino all'attivismo sociale di Torregrossa, per l'ansia di vivificare la fede, abbia poi approvato la teorizzazione di Gentile sul fascismo. E invece, per gli agganci familiari e per tendenza teosofica, Amato Pojero non entrava in sintonia con la centralità della religione in Gentile, anche se con lui concordava sullo Stato etico e nell'adesione alla dittatura. Vi era giunto dall'attaccamento al partito dei moderati, subendo lo strappo della candidatura

---

<sup>53</sup> Conferenza riassunta in *L'Ora*, Palermo 13 dicembre 1921, ora in G. GENTILE, *Frammenti di Filosofia*, a cura di H. A. CAVALLERA, *Le lettere*, Firenze 1994, 376-379. L'impegno per l'educazione nazionale e scuola, anche in *Discorsi di religione*, Vallecchi, Firenze 1920: TURI, 287-299. La differente posizione di Gentile nella prefazione del 1909 e del 1920 è colta dai commentatori: AGOSTI, 29-33 e VAN AALDEREN, 87-98. Per AGOSTI, 27-33, in particolare, le differenze tra la prefazione del 1909 e quella del 1920 denotano come stava a cuore a Gentile la modernizzazione del cattolicesimo ed il suo futuro affidato a filosofi ed educatori.

del cugino Michele Fatta nel partito cattolico. Ma ora non si staccava dalle scelte politiche di Gentile, anzi in una conferenza del 1931 entrava nel merito dei rapporti tra Stato e Chiesa, giungendo a criticare sia Leone XIII, che non aveva dato spazio alla ragione nei confronti della fede nel proporre il ritorno alla scolastica, sia Pio XI, perché non riconosceva l'eticità dello Stato a favore delle prerogative della Chiesa<sup>54</sup>. Diversamente fondata è la concezione di Gentile sui rapporti tra Stato e Chiesa, in quanto, a parte il nesso religione-filosofia, egli era fermo nell'approvare quel Trattato che, consolidando lo Stato, ribadiva la spiritualità della Chiesa e la sua rinuncia alla temporalità; ma nel Concordato, che sanciva la conciliazione a salvaguardia delle prerogative della Chiesa, scorgeva i pericoli della restaurazione teocratica verso il regime di cristianità. Attraverso il tema dell'insegnamento della religione e la tensione, non meno impegnativa, di uno Stato etico essenzialmente legato alla religione, Gentile sviluppava politicamente il suo sistema e si opponeva ugualmente alla Conciliazione, ancor prima che avvenisse nel 1929. Nei *Discorsi di religione* aveva sostenuto il bisogno che l'uomo ha di Dio, correlandolo alla riflessione della filosofia sulla religione. E dal cammino verso Dio nascevano la sua etica e l'importanza da lui data all'educazione ed ai compiti dello Stato<sup>55</sup>.

Giardina, senza mai interrompere le sue ricerche scientifiche, era tornato a Palermo nel 1915 e, nel clima del dopoguerra, aveva preso la decisione di aderire al Partito Popolare. Alla Biblioteca filosofica avviava subito una serie di conferenze sui concetti fondamentali della biologia, rifuggendo da un'esclusiva definizione naturalistica e superando anche l'atomismo psichico in una visione olistica dell'universo. Altra serie di conferenze, di cui non rimane traccia, vi tenne dal 1921 sulla funzione della scienza, sfociate in quelle del 1926-1927 sul miracolo dal punto di vista scientifico. La conferenza, *Perché ho aderito al Partito Popolare Italiano*, tenuta fuori della Biblioteca filosofica, era una scelta ideologica che poneva a fondamento l'intuizione religiosa, senza commistione fra religione e politica, per mantenere la libertà necessaria a promuovere l'adeguamento dei rapporti giuridici ai mutamenti sociali. In caso di conflitto

---

<sup>54</sup> Sul pensiero politico di Gentile: TURI, 287-299. Entusiasta l'adesione di Trippodo al fascismo, dopo la lettura del saggio di Gentile: *Lettera* 82, in ringraziamento al saggio appena pubblicato nel 1925. Il distacco di Amato Pojero dalla concezione della religione in Gentile: *Lettera* 48. Per il sostegno stentato alla candidatura del cugino: *Lettere* 47 e 51-56. La conferenza del 1931 è riportata in *Pensieri*, III, 89-98. Alcune concordanze sono indicate da DOLLO, in SC II, 876-886.

<sup>55</sup> TURI, 287-296, 393-407. Su Stato e Chiesa in Gentile insiste molto l'intero volume di Del Noce.

– aggiungeva – la coscienza religiosa deve tenere il primato sulla coscienza politica, pur mantenendosi la Chiesa e il Partito in sfere distinte. Promuoveva, in questo modo, l’attesa revisione critica dei presupposti tradizionali del pensiero cattolico riguardo alla politica ed alla democrazia, dopo l’inserimento dei cattolici nello Stato liberale, durante il pontificato di Pio X nell’età giolittiana. In particolare, sul rapporto fra ispirazione cristiana e laicità della politica non erano mancate in quell’anno le polemiche di due ecclesiastici ragguardevoli, Agostino Gemelli e Francesco Olgiati, contro la presunta perdita dell’*anima cristiana* da parte del Partito Popolare. Polemiche che riecheggiavano in altre zone della Sicilia, e non meno forti a Palermo ad opera di Pietro Mignosi che aspirava al superamento dello Stato laico per l’instaurazione del regime di cristianità. In questo clima, notevole era la proposta della conciliazione fra politica e religione che Giardina affidava ad un lungo lavoro delle coscienze, capace di garantire la laicità e di proporre un programma del partito, privo di qualsiasi dogma. Era stata posta da Giardina, così, la questione dell’*aconfessionalità*, con l’impegno di aprire il partito a forze d’origine culturale e politica diversa. Si eludeva, in questo modo, sia il tema della riforma ecclesiale rivendicata dai modernisti, sia un modo di intendere il rapporto fra cristianesimo e democrazia alla maniera di Murri. Tuttavia questo credo politico, apertamente manifestato, non giovò a Giardina nelle elezioni in cui era candidato nel 1919, l’anno in cui il Partito Popolare non riusciva ad imporsi, anche perché doveva contrastare il clerico-moderatismo sempre in guardia, seppure privo, in generale, di radicamento sociale. Peraltro il ruolo d’intellettuale, che Giardina ricopriva, non rispondeva alla logica delle clientele e della militanza locale, piuttosto ammoniva sulla necessità di formare una classe dirigente. Egli stesso, pur coltivando la militanza nel Partito Popolare, non riteneva di impegnarsi più nelle elezioni, anche se avvertiva il peso della presenza di un uomo di scienza come lui ed invitava un suo collega di Pavia, Gioacchino Leo Sera, a decidere la sua adesione<sup>56</sup>.

Dopo la parentesi della grande guerra, anche Omodeo era tornato agli studi riprendendo la traccia su Israele e la Chiesa primitiva. Cercava altri spazi ed altre confluente storiche, ma puntava alla rievocazione critica e, a tratti, quasi mistica delle grandi figure del cristianesimo, *maestri d’azione* come *Gesù il Nazoreo*, nel 1927. A parte l’ispirazione laicista e la consolidata impostazione storico-critica, Omodeo ruppe definitivamente con Gentile solo quando avvertì

---

<sup>56</sup> Lettera 75 e relative note.

l'offuscamento della posizione gentiliana, non completamente condivisa nelle implicanze pedagogiche e politiche, passata poi a sostegno del regime fascista e dell'invadente potere ecclesiastico. Ma ruppe pure, insieme ad altri, perché Gentile, sostenitore della moderna filosofia dell'immanenza, avrebbe ceduto dinanzi alla Chiesa che rappresentava la religione della trascendenza. Omodeo, però, da laico, rimase alieno dal riformismo religioso e distanziato dai modernisti anche per questioni professionali contingenti, ma vigile e persuaso del metodo storico-critico acquisito con l'esegesi libera da dogmatismi e con il ritorno agli studi neotestamentari protratti fino al mito di Gesù. In ogni caso, tanta parte della sua produzione porta l'impronta di quei primi approcci maturati tra Trippodo e Gentile alla Biblioteca filosofica<sup>57</sup>.

Anche Trippodo, dopo la partecipazione alla guerra come cappellano militare, si cimentava sul cristianesimo primitivo e sulla gnosi cristiana, quando si intratteneva nel gruppo esoterico o quando trattava aspetti della storia del cristianesimo. Ancora nel 1919, Trippodo muoveva da Sant'Agostino nelle due conferenze, *Sulla confutazione che fa Sant'Agostino della metempsychosi*, e continuava a professare un irenismo che, superando l'ecumenismo come si andava stentatamente delineando nel cattolicesimo e fuori, ripresentava il rapporto tra le religioni secondo la matrice teosofica, seppure appositamente celata. Di questo tenore erano le quattro lettere indirizzate a Blondel dal novembre 1918 al gennaio 1921, diradate anche per le risposte che il filosofo francese affidava ai collaboratori. Ora appariva preoccupato della «funzione caratteristica della religione nella storia del pensiero». Religione le cui aspirazioni e speranze trascendono le contingenze storiche e «diventano messaggio, nel tempo, dell'elemento eterno che porta in sé la vita fatta di luce di pensiero». D'altro canto, la filosofia ha lo stesso campo di lavoro, «le è *immanentisticamente* coestensiva nella coscienza – perfino subliminale – delle ispirazioni e nella virtù direttiva dei sistemi», ma la religione, «rivendica a sé la freschezza delle sorgenti e la gloria della perfetta letizia nella carità che deifica *in Dio*». Questo Trippodo esplicita in una delle conferenze alla Biblioteca filosofica nel 1924, consapevole dell'orgoglio congenito della tradizione filosofica che si sublima nella sufficienza della visione immanente, pur cogliendo l'aspetto mistico del processo di conoscenza. Alla religione il compito di proclamare «l'insopportabilità immanentistica della solitudine negativa ed esclusivista», proprio perché è vita

---

<sup>57</sup> MUSTÉ, 91-189. Per Gentile e il fascismo, in cui si situa la rottura anche con Omodeo: DEL NOCE, 283ss.

e luce. Terminologia, questa, d'innegabile ascendenza teosofica, che continua quando Trippodo lamenta l'ingiustizia contemporanea delle filosofie *separate*, cioè senza religione. Ingiustizia contemporanea fondata sull'incomprensione della vera individualità spirituale, che non è mai individualistica, in quanto deve essere consapevole del proprio limite individuale e del sentimento che determina solidarietà tra le creature nel sistema del mondo, fino alla comunione mistica che proietta nel divino. Con ciò Trippodo non negava il compito «della ragionevolezza viva che martella e compie in lei [nella religione] l'attività critica», ma si orientava a scoprire «il laborioso organizzarsi dei diritti della verità nel regno pudico della libertà morale e spirituale». Contestualmente, chiedeva appoggio a Blondel in questa sua concezione irenica, constatando la povertà dell'esperienza mistica anche nella Chiesa cattolica, mentre auspicava l'affermazione della *philosophia perennis* ed una rinascita «dalla pretesa di sufficienza» per i singoli e per le religioni cristiane e non cristiane, attraverso «la trepida rinnovatrice attività moralmente morale, caritatevolmente caritatevole». Due rafforzativi inusuali che ribadivano come non ci potessero essere remore di carattere individuale o etnico dinanzi a questo «spirito dell'evangelizzazione alla Paolina», che per dovere superiore doveva comporre tutti e tutto nel vincolo della carità. Concezione, questa, appunto esposta e sostenuta alla Biblioteca filosofica, di cui non rimane segnata alcuna traccia, ma basta la dedica di un appunto in forma di lettera alla sua allieva, e la data trascritta fedelmente in alto nel testo dattiloscritto: 13 febbraio 1924. Concezione ribadita a Blondel con i particolari del coinvolgimento della Chiesa cattolica e con gli accenni alla nuova apologetica ed alla morale, argomenti che dal 1902 intendeva approfondire consultando le opere del filosofo francese, prima di essere coinvolto nella crisi modernista superata nella contiguità con l'immanentismo di Gentile e della *poligonia giobertiana* prospettata dal filosofo siciliano. Appunto queste sue riflessioni Trippodo riusciva a comunicare solo nel gruppo ristretto, facendo intendere che il suo immanentismo della fede ed il suo irenismo ecclesiologico dovessero rimanere preclusi a confratelli ed estranei, essendo stati già incapaci di apprezzarne la matrice autentica. Per questa aura di reticenza e di diffidenza nei suoi confronti, solo a partire dal 1918 e fino al 1926 la diocesi gli aveva affidato il compito di assistente del gruppo palermitano della FUCI. Restano alcune delle sue conferenze ai maestri cattolici, altre meditazioni a discepoli ed agli universitari cattolici: esortazioni alla fede limpida, chiarimenti sul rapporto tra critica audace in quanto razionale e cattolicesimo integralmente vissuto, insistenze sulla solidarietà cosmica tra uomo e natura, analisi della

semplicità da acquisire nella comunione con Dio. Ma non fu casuale la mancata conferma in questo incarico nel 1927, con la venuta del nuovo arcivescovo. Un riconoscimento della sua mediazione tra Chiesa e Stato fascista non gli venne, anche se non poteva essere esautorato dall'incarico ricoperto dal 1926 di delegato regionale per l'insegnamento religioso nelle scuole. Incarico di matrice politica, mantenuto fino alla fine, in consonanza con Gentile e con il gruppo gentiliano<sup>58</sup>.

Da un altro versante, ma ugualmente pregnanti dell'ansia di collegare scienza e fede in rapporto alla modernità, muovevano le posizioni di Giardina. Lo manifestava, ancora una volta, quando nel 1922 veniva chiamato dall'alta gerarchia a svolgere la prolusione al II Congresso Meridionale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana, dove trattava il tema: *La scienza per la vita*. Il titolo era rilevato come libero commento e modesta testimonianza ad una frase pronunciata da Achille Ratti – divenuto frattanto Pio XI – all'inaugurazione dell'Università Cattolica a Milano. Si rivolgeva ad universitari cattolici, due appellativi in cui scorgeva scienza e fede, senza menomare né l'una né l'altra, e si proponeva di cogliere i lineamenti di un processo dove notava solidarietà e proporzionalità tra le funzioni superiori dello spirito. Con ciò non escludeva

---

<sup>58</sup> Sull'impegno di Trippodo anche nel periodo bellico e postbellico: *Lettere* 71 e 74. Le conferenze sulla metempsicosi e sulla gnosi cristiana sono appena menzionate nella cronistoria della Biblioteca filosofica: BF, 572. Per il termine *separate*, relativamente a filosofia e religione, e per le citazioni qui riprodotte: *Lettere* 79 e 81, cui bisogna aggiungere temi e termini che ricorrono nei suoi appunti raccolti nei quaderni dattiloscritti da Enza Maria, ABCP, segnatura 5 Qq E 490 n.1, 2, 4 e 6. Su alcuni incarichi ricoperti da Trippodo: VALENZIANO, 10-11. Dal 1902 i contatti con Blondel sono finalizzati ai chiarimenti e alla bibliografia sul problema morale e sulla nuova apologetica. Solo dal 1904, avvertendo la crisi modernista, si interessa alla causa, ossia al rinnovamento ecclesiale sui parametri della coscienza e dell'immanenza nell'enunciazione della filosofia dell'azione e degli apporti di Loisy. Da allora al 1906 si collocano anche i contatti con Murri e con Sabatier: *Lettere* 6, 7 14, 16, 17, 18, 25 e 29. Segue, dopo la conoscenza di Gentile, un ripensamento ed un avvicinamento all'immanentismo, enunciato dal filosofo siciliano fin dal 1911 alla Biblioteca filosofica, saggio di cui Trippodo era stato redattore con Giuseppe Carloti: *Lettere* 35, 36, 43, 60, 61, 65, 66, 67, 70, 71 e 74. Appunto quest'ultima lettera del gennaio 1918 prelude ad un rapporto mediato con i collaboratori di Blondel, invocati per il dilatarsi delle notizie da parte del filosofo francese, ma motivato anche da un sentire diverso di Trippodo ormai entrato nella dimensione teosofica, come si ricava dall'interesse mistico e dalla visione irenica che prospettava nelle lettere del novembre e del Natale 1918, in quella del maggio 1919 e del marzo 1921 (AB: CXLIII/rispettivamente 84. 88. 81 e 86). Proprio in queste lettere compare Auguste Valensin (1879-1953), nominato per la prima volta nella lettera del novembre 1918, il quale viene richiesto ancora da Trippodo come tramite di notizie, nella lettera del maggio 1919 e nella lettera del 29 marzo 1921. Valensin era assai vicino a Blondel e suo confidente: è stata pubblicata la corrispondenza, in due volumi, Aubier, Paris 1957. Un profilo è stato tratteggiato da Sr. JEANNE PAUL, *Auguste Valensin*, in *Teoresi* 9 (1954) 4, 330-350.



il conflitto sempre insorgente che si cela in ogni atto umano e che prelude alla manifestazione del divino, inteso come richiamo immanente. Un cenno che lo riportava alla condivisione con il modernismo di Fogazzaro o di Tyrrell, da lui ammirati. Partiva dalla vita collettiva e si soffermava sulla politica come esigenza viva della coscienza morale, giuridica, religiosa: un'esigenza della fede. E proprio alla fede riconduceva l'azione del singolo cristiano, un'azione condizionata dalla conoscenza organizzata come scienza. Per lui fede e scienza sono solidali nel farsi del mondo, solidali nel travaglio di redenzione. Dal campo pratico si spostava al teoretico, dove il conflitto è più comunemente avvertito, fra la fede «intuizione ineffabile dell'Amore puro», che implica un processo di libertà e un dover-essere, e la scienza «intuizione della verità obiettiva», che implica un ordine immanente. Né valeva per lui contrapporre la regolarità dell'ordine svelato dalla scienza alla libertà creativa postulata dalla fede. Anzi, il processo scientifico, che consiste nella ricerca e scoperta delle leggi, nella conoscenza graduale dell'ordine, ci appare come avente la funzione di cogliere in termini e simboli umani, inadeguati quanto si voglia ma indispensabili, la rivelazione graduale del piano della Provvidenza. Così, nel rapporto organico tra scienza e fede, non c'è spazio per la scienza atea, in quanto il conflitto inseparabile in ogni attività umana viene avvivato dal carattere "religioso" della scienza. Né bisogna contentarsi della scienza fatta, ossia definitiva e perfetta. Poiché la fede viva nella verità esige che la scienza fatta sia rifatta, che sia rifiuta incessantemente a contatto vivo col reale, nell'intimità dello spirito. La fede dunque, nel negare il culto di verità definitiva alla scienza, non fa che esprimere la sua esigenza profonda di una scienza più vera. Ed in questo balena di più il segno dell'Unità profonda. Nell'affidare ai giovani questa sua testimonianza, non mancava di citare passi evangelici e di riferirsi alla vita integrale della Chiesa, offrendo loro come insegna «una fede più viva, armata di una scienza più alta». Un impegno che additava come apostolato, in un altro intervento in ambiente cattolico. La preparazione scientifica e l'indiscussa religiosità non gli impedivano di elaborare, anche sulla scorta delle pregresse esperienze scientifiche, un riesame critico delle tradizionali prove dell'immortalità dell'anima, nello scritto inedito dove l'autore precisava: «le antiche pretese prove sono screditate e le nuove mancano crudelmente». Parole di sintesi del suo cammino in cui scienza e fede si intersecavano nella vita integrale a cui la Chiesa era sollecitata. Era ormai questa la traccia del suo distacco dalla Biblioteca filosofica e dalla militanza politica non ammessa dal regime. Per questo apprezzamenti gli vennero dal mondo scientifico più che da quello ecclesiale, cui pure rimase

ancorato. Tuttavia con Gentile e con il fascismo Giardina mantenne dignitoso riserbo, che non gli precluse la collaborazione per la riforma degli studi superiori e per alcune voci scientifiche nell'*Enciclopedia Italiana*, dove risulta tra i pochi biologi viventi biografati<sup>59</sup>.

Proprio quando Gentile sviluppava le implicanze politiche del suo sistema, la Biblioteca filosofica entrava in un secondo periodo, formalmente segnato dal trasferimento della sede a Palazzo Reale nel 1927 e dalla convenzione per tenere corsi post-universitari. Da tempo, però, l'attività era organizzata in forme continuative, anche per la diversità di pubblico che si radunava. Ancor più quando finì per essere assorbita nell'istituzione universitaria, fino a vivere, non meno di altre istituzioni, a contatto con l'Istituto Nazionale Fascista di Cultura. Era stato creato un apposito *Circolo di Studi religiosi*, diretto, almeno per i primi anni venti, da Andrea Giardina, dove si dirottavano dibattiti particolari e successivi approfondimenti. In realtà la curia arcivescovile era riuscita ad assicurarsi una preminenza nei temi da trattare e nei relatori da scegliere. Non per nulla la cronistoria dell'istituzione presenta un mutamento notevole fino a decadere in forme di indottrinamento e perfino devozionali. In un documento, che potrebbe risalire a quegli anni, o a tempi appena susseguenti, si delineano i punti fermi apposti dalla curia arcivescovile: promuovere la cultura religiosa a fine apologetico; i soci debbono apertamente professare la fede cattolica; ai non cattolici si può eventualmente concedere la parola, purché non venga meno la diffusione delle verità rivelate; l'autorità ecclesiastica nomina le cariche su una terna di nomi proposti dall'assemblea. Sulla scorta di tali punti fermi, nessuna meraviglia che Trippodo sia stato scartato e la nomina sia giunta ad altro esponente cattolico, che nella Biblioteca filosofica si era reinserito dopo il 1915 e dopo il trasferimento dalla cattedra di Pavia. Appunto, se Trippodo non poteva esporsi, Giardina, da laico, su suggerimento di Trippodo o per propria iniziativa, poteva determinare temi e relatori che richiamassero quel rinnovamento del cattolicesimo a lungo agognato. I trascorsi modernisti dei relatori si confondevano nei temi da trattare o nella nomea che ora li circondava. Questo spiega per i contatti intrapresi da Giardina: il ritorno di Semeria, seppure al di là dell'esperienza modernista, la venuta di don Brizio Casciola, ormai girovago

---

<sup>59</sup> Le citazioni e la sintesi sono riportate da A. GIARDINA, *La scienza per la vita*, Palermo 1922, un saggio che riproponeva nelle esortazioni ad un gruppo particolare di cattolici impegnati, in *Sulla preparazione all'apostolato*, in *Spighe del Carmelo*, Palermo 1923. Con tali apporti al congresso meridionale della FUCI, si nota la presenza indiretta di Trippodo che vi rimase fino al 1926. Ancora nel 1923 Trippodo chiederà a Giardina una conferenza di Buonaiuti alla FUCI: *Lettera* 78.

e pacifista, la conferenza di Ernesto Buonaiuti, alle prese con la profluvie di scomuniche, i corsi di Mario Puglisi Pico, teologo dell'esperienza religiosa, gli incontri con Antonino De Stefano, modernista impenitente giunto alla cattedra di storia medievale a Palermo, le posizioni di Stefano Morello, artefice della ripresa clandestina del Partito Popolare, le comunicazioni sugli studi rosmigniani ad opera di Giuseppe Rizzo, relegato a Ciminna, le apparizioni di Mario Sturzo che da vescovo aveva subito nel 1906 richiami da Roma, e la presenza di un epigono del sostegno dato ai modernisti, Giuseppe Maria Corradi, già segretario a Cremona del vescovo Geremia Bonomelli. Contatti di cui restano cinque significative lettere di Buonaiuti e solo laconiche tracce nella cronistoria del sodalizio. Sul versante opposto operava con impegno continuativo Reginaldo Fei, il domenicano dai trascorsi modernizzanti equivoci, ora proteso a salvaguardare l'ortodossia cattolica e ricercato da Amato Pojero fin dal 1912. In questo modo a Trippodo e a pochi altri restavano solo iniziative esoteriche, mentre altri religiosi erano accolti a trattare temi prettamente teologici del conservatorismo cattolico. Sganciati da controlli ecclesiastici erano, invece, i sunnominati riformisti religiosi negli incontri occasionali, seppure marginali alla traiettoria di fondo. Amato Pojero assecondò questo andazzo, per la propensione a mantenere l'apparenza di ortodossia e perché si riservava spazi da lui determinati per i suoi fidati iniziati sulle tematiche medianiche e teosofiche. Per lui tennero conferenze: Mirto, Massaro, Macbean ed altri. Ciò non toglie che Amato Pojero mostrasse di contrapporsi al concordismo Chiesa-Stato in quanto si professava nel 1931 antiscolastico e propenso ad ammettere il primato dello Stato etico. In questo modo continuava la contrapposizione interna tra ortodossia ufficiale e modernismo sconfitto, ma anche tra sentire cattolico e sentire teosofico, ora che Gentile gradatamente aveva abbandonato il suo disegno egemonico sulla Biblioteca filosofica<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> La cronistoria di questo periodo si ricava da BF, 152-357. Emblematico il ruolo assunto dal domenicano Reginaldo Fei (1869-1957). Egli proveniva dalla celebre università cattolica di Fribourg (Svizzera), ritenuta covo dei modernisti, dove insegnava l'altro domenicano filo-modernista, Pierre Mandonnet (1858-1936) che era stato, come docente e storico dell'averroismo e del francescanesimo, sostenitore di Antonino De Stefano, in particolare, a lungo inserito in quell'ambito. Poche le notizie riguardanti Reginaldo Fei, contattato per la Biblioteca filosofica fin dalla sua venuta a Palermo nel 1912. Il suo arrivo a Palermo lo aveva definitivamente allontanato da Fribourg e dalle altre incombenze di insegnamento, ma solo dall'ultimo scorcio del 1925 si era reso disponibile a trattare argomenti di teologia e di filosofia. Aveva esordito ventiquattrenne, nel 1903, con *Theologia dogmatica* in cinque volumi, edita a Torino, e da Roma aveva pubblicato *De alio mundo* nel 1907. A Parigi erano uscite nel 1906 tre opere, sempre frutto del suo magistero in latino, *De evangeliorum inspiratione*, *De dogmatis evolutio-*