

ESTUDIOS

L'ITINERARIO DEL MODERNISMO: PREMESSE E IMPLICAZIONI FILOSOFICHE

Por GIOVANNI TURCO*

1. Il nucleo filosofico del modernismo

Il modernismo, tanto nelle espressioni dei suoi protagonisti quanto nell'analisi dell'enciclica *Pascendi* (1907), presenta anzitutto una questione filosofica. Le sue tesi rivelano premesse filosofiche, obiettivamente decisive pur se più o meno implicite. Le sue conclusioni rilevano, in radice, sotto il profilo filosofico. Si tratta di un dato innegabile, eppure bisognoso di una concentrazione intellettuale, attenta a considerarne la radicale importanza. Si tratta, altresì, di una priorità epistemologica ed ontologica, non cronologica o intenzionale. Essa emerge come fondativa rispetto a molteplici altri aspetti, che abbracciano dalla teologia alla morale, dall'esegesi alla storiografia, alla politica (ciascuno dei quali, senza dubbio, è tale da richiedere una tematica attenzione).

Nondimeno il metodo ed il programma, l'attitudine e gli obiettivi, che ne caratterizzano la traiettoria, sono stati presentati dai suoi mentori come un portato del progresso scientifico, come un'espressione di alti propositi, o come dotati di necessità propria¹. In modo da configurarne la fisionomia non solo come del tutto auto-

* Universidad de Udine.

1. Per una visione d'insieme di tesi e tendenze, cfr. R. DE MATTEI, «Modernismo e anti-modernismo nell'epoca di Pio X. Con alcune riflessioni su don Orione», in M. BUSI - R. DE MATTEI - A. LANZA - F. PELOSO, *Don Orione negli anni del modernismo*, Milano, Jaka Book, 2002, pp. 29-88; M. GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1995; N. RAPONI - A. ZAMBARDIERI, voce «Modernismo», in F. TRANIELLO - G. CAMPANINI (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. I/2, Genova, Marietti, 1983, pp. 310-332.

noma, ma prevalentemente come una alternativa alla stessa filosofia (e dichiaratamente al pensiero di impostazione classico-scolastica). Sicché da una parte le asseverazioni modernistiche presumono di essere autoimmunizzate rispetto alla valutazione teoretica e dall'altra ambiscono ad essere sottratte alla discussione propriamente concettuale. In realtà, però, proprio tale impostazione è rivelativa di una inequivocabile opzione filosofica. Anzi, di una filosofia assunta come opzione, pertanto come ideologia.

Infatti, come argomenta esemplarmente Aristotele nel *Prorettico*, anche l'antifilosofia è una filosofia. Ogni proposizione relativa ai problemi filosofici comporta una considerazione filosofica (valida o erronea che sia). Mai neutrale. L'esclusione (pregiudiziale) della penetrazione teoretica, non è l'esclusione della filosofia, ma solo l'adozione di una determinata proposizione filosofica, privata però, postulatoriamente, dell'impegno intellettuale della sua verifica. Il carattere essenziale e verticale delle questioni filosofiche le rende irrinunciabili rispetto a quale che sia ambito di discorso. La loro consistenza fondativa e plenaria assicura la loro ineludibile vigenza. L'avalutatività (teoretica ed etica) non si dà in alcun campo conoscitivo e pratico, giacché qualsivoglia proposizione presuppone la sua validità, ossia il suo valore di verità. A maggior ragione non si dà nel contesto dove le questioni toccano –più o meno direttamente– i problemi sostanziali del conoscere, dell'essere, dell'agire.

Anche l'antifilosoficità è una filosoficità (rovesciata). Qualesivoglia proposizione di argomento filosofico, infatti, cade (anche solo materialmente) nel campo della filosofia, pur se formalmente può non appartenervi, in quanto aliena, o sotto il profilo euristico o sotto quello assiologico. Come l'antimetafisica evidenzia una particolare posizione relativa alla metafisica. Come la negazione della possibilità della verità attesta una pretesa di verità. Come l'espulsione dei concetti ne presuppone il concetto. Come la riduzione dei problemi fondamentali a problemi esistenziali include la sua fundamentalità. Come la pretesa del primato della prassi, ne presuppone la teorizzazione. Insomma, per se stessa, la afilosoficità –come ogni avalutatività²– è impossibile. Anche dal punto di vista metodologico o operativo. Anche, anzi a maggior ragione, là dove si tratta della riflessione sulla Rivelazione, la quale richiede, appunto, che essa sia pensata.

Ora, la ricostruzione complessiva che, dei molteplici rivoli confluenti nell'alveo del modernismo, offre il testo della *Pascendi* fa agio precisamente su una chiave di lettura filosofica. Con una penetrazione riconosciuta anche da alcuni

2. Sull'impossibilità dell'avalutatività sia consentito rinviare alle considerazioni svolte in G. TURCO, *I valori e la filosofia. Saggio sull'assiologia di Nicola Petruzzellis*, Napoli-Roma, L.E.R., 1992.

dei più competenti tra i protagonisti³, come Georges Tyrrell⁴ ed Alfred Loisy⁵, e tra gli studiosi, come Giovanni Gentile⁶. Il modernismo sottende primariamente una posizione filosofica. La presuppone essenzialmente. Ne svolge variamente le implicazioni⁷. L'analisi non solo non può prescindere, ma non può che considerarla come decisiva per tutto il suo impianto⁸.

Dei tratti distintivi del modernismo il primo (tra i diagnosticati) è quello filosofico. Esso si palesa come un presupposto che predispone tanto l'attitudine storica

3. Esemplarmente, quanto al nucleo filosofico essenziale del modernismo (costituito dall'immanentismo), indicato dalla *Pascendi*, *Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X «Pascendi Dominici gregis»* (Torino, Fratelli Bocca, 1911) dichiara: «riconosciamo che in fondo queste sono le nostre idee sull'origine della religiosità» (ivi, p. 99). Il *Programma*, apparso in forma anonima, come è noto, fu redatto da E. Buonaiuti, con la collaborazione di G. Semeria e di U. Fracassini.

4. Riguardo alla solidità, informata e pensata, dell'enciclica *Pascendi*, Tyrrell testimonia che si tratta di una «esposizione polemica del modernismo [...] uscita dalla penna di qualche teologo scolastico e sottile e inusitatamente versato nella letteratura relativa al modernismo [...] [al punto che] si sarebbe tentati di crederlo un traditore del campo ortodosso: poiché la maniera con la quale egli espone il modernismo è così attraente per un'intelligenza colta» (G. TYRRELL, *The Pope and Modernism*, trad. it., *Il Papa e il Modernismo*, Roma, Enrico Voghera Editore, 1912, pp. 146-147).

5. Loisy riconosce che l'enciclica *Pascendi* ha le sue fonti principali negli scritti suoi e di Tyrrel. Con ciò ammettendo il carattere sostanziale e documentato della ricostruzione dottrinale (cfr. A. LOISY, *Simplex réflexions sur le décret du Saint-Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi Dominici gregis»*, Ceffonds, presso l'Autore, 1908, p. 15).

6. Riconoscendo la pertinenza e la pregnanza filosofica del documento piano, il filosofo neoidealista italiano scrive: «In verità l'enciclica *Pascendi dominici gregis* è una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principi filosofici di tutto il modernismo; e l'accusa di sfiguramento (secondo il termine tolto a prestito dall'Enciclica stessa), che l'Enciclica avrebbe fatto di esso modernismo, è gridio di paperi, come avrebbe detto il Carducci. L'autore dell'Enciclica ha visto fino in fondo e interpretato esattamente, da critico *emunctae naris*, la dottrina giacente nelle esigenze filosofiche, teologiche, apologetiche, storiche, critiche, sociali dell'indirizzo modernista. E devo anche dire, a scandalo dei paperi razionalisti, che l'ha anche criticata da un punto di vista superiore: e che le risposte perciò, che si sono fatte, non hanno nessun valore scientifico» (G. GENTILE, *Il modernismo e i suoi rapporti tra religione e filosofia*, III ed. riveduta, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 49-50).

7. G. B. Lemius (tra i più informati ed attenti conoscitori del modernismo) evidenzia che esso deriva dal «connubio» tra l'orientamento caratterizzante la filosofia moderna (intesa, come tale, in senso teoretico) e la fede (cristiana). Cfr. G. B. LEMIUS, *Catéchisme sur le Modernisme d'après l'Encyclique «Pascendi Dominici gregis»* (1907), trad. it., *Catechismo sul modernismo secondo l'enciclica «Pascendi» di papa san Pio X*, Albano Laziale (RM), Ichthys, p. 105.

8. È stato evidenziato che alle origini dell'impostazione intellettuale di Romolo Murri vi è un'opzione filosofica di fondo: la prospettiva della sintesi «tra l'insegnamento [marxista] del Labriola e talune tradizionali istanze della "opposizione cattolica"» (F. TRANIELLO - S. FONTANA, «Aspetti politico-sociali», in F. TRANIELLO - S. FONTANA - M. GUASCO, *Romolo Murri*, Roma, Cinque Lune, 1977, p. 19), presupponendo la possibilità (teorico-pratica) della «scissione del materialismo storico inteso come metodo dal materialismo dialettico» (ivi, p. 23).

quanto quella critica⁹. Al contempo –secondo il testo piano– tra le diversi «condizioni terapeutiche» di fronte al modernismo, la prima riguarda la filosofia (come premessa agli studi teologici). Tale nucleo filosofico è individuato nell'agnosticismo come punto di snodo logico-metafisico¹⁰, donde si dipartono le più diverse diramazioni teoriche e pratiche¹¹. Nel quadro dell'immanentismo razionalistico, l'agnosticismo¹² costituisce –obiettivamente– la premessa del fenomenismo, del soggettivismo, e dello storicismo, che connotano tale indirizzo.

Nella prospettiva modernistica, non essendo la realtà penetrabile all'intelligenza, la ragione è misura a se medesima. La ragione assunta come premessa metodica si trasfonde nella ragione come campo olistico della ragione medesima. Di modo che il soggetto non può che restare unico oggetto di se medesimo e non può che identificarsi con la sua stessa attività¹³ (per la quale egli conosce e vuole, conosce volendo e vuole conoscendo). La realtà è identificata col suo apparire e nei suoi effetti. Con l'apparire degli effetti e negli effetti dell'apparire. Con la fenomenicità e con l'effettività, in luogo della sostanzialità. La fenomenologia del soggetto e quella della storia, nella loro rispettiva e reciproca autoimmanenza, non possono che costituire l'unico ambito di discorso possibile. Oltre il quale qualsiasi conoscenza –stanti tali premesse– non può che essere dichiarata insensata o fallace.

Emblematicamente, Maurice Blondel –la tempra più spiccatamente filosofica dell'orientamento modernistico, in senso stretto– teorizza l'identità dinamica di conoscenza e di azione, tale da conferire l'essere all'oggetto, piuttosto che da rilevarlo per se stesso. Difatti, egli afferma: «La réalité des objets connus est donc fondée, non pas en une sorte de double sous-jacent, non pas dans la forme nécessaire de leur phénomène; elle est fondée dans ce qui nous impose une option inévitable, elle est réalisée dans l'action médiatrice qui leur donne d'être ce qu'ils paissent»¹⁴.

9. La *Pascendi* fa rilevare, precisamente –in rapporto all'attitudine storiografica, ma con considerazione suscettibile di essere estesa a tutto l'ambito delle sue posizioni– che l'impostazione modernistica è aprioristica: si tratta «dell'apriorismo del filosofo agnostico ed evolucionista».

10. Vi si legge che «i modernisti ripongono tutto il fondamento della loro filosofia religiosa nella dottrina dell'agnosticismo».

11. Il testo rileva che «le conseguenze che traggono provengono dalla perfetta applicazione dei loro principi filosofici».

12. Diagnosticando l'attitudine dell'agnosticismo –per se stessa razionalistica– la *Pascendi* ne enuclea lo sbocco fenomenistico: «la ragione umana è limitata interamente al campo dei fenomeni, cioè di quello che appare e di come appare: e la ragione non ha il diritto né le facoltà naturali per andare oltre».

13. Secondo Buonaiuti: «il soggetto umano ci appare oggi come un insieme di energie, ciascuna delle quali tende alla piena espressione di sé nello svolgimento quotidiano della vita» (*Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X «Pascendi Domini gregis»*, cit., p. 106).

14. M. BLONDEL, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 486.

Nella medesima visuale, all'immanenza dell'essere al pensiero, e di questo alla sua attività, fa da contrappunto risolutivo l'immanenza dell'essere al volere: «Ce que nous recevons d'être est identique à ce que nous en voulons, sans que nous cessions jamais de vouloir ce que nous en pouvons perdre. Ainsi c'est le sens même de l'être qui se trouve défini»¹⁵. Talché il volere è teorizzato come principio dell'essere, o prossimamente come sorgente creativa del proprio essere. Fino al punto che il volere attuantesi in sincerità (al di là della determinazione del fine) è asserito come tale da rendere coincidente il volere proprio con quello di Dio: «C'est sa manière de contribuer à se créer que de consentir à l'invasion de tout ce qui est vie antérieure et volonté supérieure à la sienne. Vouloir tout ce que nous voulons, dans l'entière sincérité du cœur, c'est placer l'être et l'action de Dieu en nous»¹⁶.

Ne deriva che nella visuale modernistica la riflessione si fa narrazione e la narrazione si dà come interpretazione: dell'effettività dei fenomeni o dei fenomeni dell'effettività. Nell'immanenza del loro svolgersi, immanente a sua volta al soggetto (empirico o trascendentale che sia). In questo senso, tanto il soggetto quanto la storia sono identici al loro mutare: il loro essere è (contraddittoriamente) il loro divenire¹⁷. Pertanto sono identici alla loro attività: non esistono se non operando, ovvero non sono se non nei loro effetti. Il soggetto si risolve nell'opinione e nel sentimento di sé. Il suo rapporto con la realtà non si dà se non come rapporto con se stesso, cioè con la proiezione degli effetti sullo schermo dell'autorappresentazione che è al tempo stesso autorealizzazione, e viceversa.

Analogamente si intende che l'estenuazione ontologica fa della rappresentazione un simbolo che si apre sull'incognito; fa della ragione un discorrere analitico, a cui non resta che l'operatività; fa della storia un susseguirsi di fenomeni-effetti del divenire; fa della religione un sentimento religioso che si dà nell'autoesperienza, a cui non rimane che la solitudine intimistica o la dispersione attivistica¹⁸. Alla verità si sostituisce l'autenticità e l'efficacia, per se stessa ripiegata sulle risonanze e sulle incidenze, piuttosto che sulla consistenza. Come all'indagine sulla realtà subentra la ricognizione del fluire dei fenomeni, ove nulla si presenta come dato ma tutto si identifica con la propria autoevoluzione, ovvero con la (paradossale) identità di causa ed effetto (il che val quanto dire di essere e di non essere di sé).

15. *Ivi*, p. 491.

16. *Ibid.*

17. Sul problema dello storicismo in rapporto al modernismo, come fu avvertito da Blondel, cfr. E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, trad. it., *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Brescia, Morcelliana, 1967, pp. 565-573.

18. In questa visuale, Dio stesso (nota il testo piano) si muta in un fenomeno del soggetto o della storia: in un «oggetto di sentimento e di affermazione».

Sullo sfondo si profila, contestualmente, tanto il razionalismo quanto l'irrazionalismo. Il razionalismo, inteso propriamente nel suo triplice significato, per cui la ragione –assunta come atto di se medesima– è misura esclusiva del conoscere, dell'essere e dell'agire. Di modo che essa è posta come principio, identico all'atto con il quale è attuato, che assorbe e riconduce a sé, non solo l'oggetto, ma altresì l'intelletto ed ogni possibile ordine che lo trascenda. Onde la ragione, risolta nell'atto di se medesima, non può che sospendere il proprio atto ad un volere che ne prescinde, ovvero ad un volere come potere.

Poste tali premesse, ne segue la teorizzazione del primato del divenire e di quello della prassi. Al contempo, l'indifferentismo ed il relativismo vi appaiono come essenzialmente consentanei. Infatti, l'esperienza soggettivistica –come tale, autoesperienza fenomenistica– è per se stessa inoggettivabile, incommensurabile ed incomunicabile. Non ha altro riferimento che il suo stesso apparire. Di modo che il suo contenuto è un prodotto del suo atto, e non viceversa. Tale esperienza, come il sentimento per cui, e di cui, essa consta, non può che essere una proiezione del nulla (presupposto al suo autoattuarsì). Una rappresentazione indifferente alla valutazione. L'impossibilità del suo confronto con la sostanzialità dell'altro da sé (giacché la realtà come tale le è preclusa di principio) la rende, innegabilmente, relativistica (e pertanto sottratta alla discrezione, come vera o come falsa).

In questa prospettiva l'immanenza del soggetto –individuale o collettivo che sia– identificato con la propria attività, è intrinsecamente suscettibile di svolgersi lungo l'asse che conduce dall'immanenza vitalistica a quella naturalistica, fino a quella panteistica. Dove l'autoappartenenza (senza appartenente e senza appartenuto) si dissolve nella totalità dell'indeterminato, che tutto assorbe e riduce –fluidamente– alla propria stregua.

D'altra parte, è da evidenziare che, presupponendo tesi non discusse, o meglio assunte come opzioni, la filosofia trasmuta in ideologia. Si fa cioè filodoxia: assunzione di un punto di vista, piuttosto che amore della sapienza. Dove l'opinione posta come premessa è funzionale ad un obiettivo operativo, ovvero ad un programma. Pertanto subordinata ad un dato estrinseco rispetto all'istanza conoscitiva, per se stessa.

Analogamente dall'interdizione del sapere teoretico, in quanto tale, nella prospettiva modernistica si profila l'impossibilità dell'ordine soprannaturale per se stesso, tanto sotto il profilo conoscitivo quanto sotto il profilo entitativo¹⁹. La sua im-

19. Sotto il profilo obiettivo, al di là di ogni intenzione soggettiva, è stato evidenziato che «chi parte dal pensiero come fondamento dell'essere si preclude a priori ogni autentica posizione di trascendenza, qualunque sia la determinazione [...] che poi si voglia dare all'essere di coscienza» (C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, II ed. riveduta e aumentata, vol. I, Roma, Studium, 1969, p. 37).

possibilità sostanziale è congenere alla sua inattuabilità (noetica ed etica). In assenza, la sua negazione si compie non formalmente ma esistenzialmente, in quanto coincide con la sua immanentizzazione. Onde il tutto è assimilato ad una totalità diveniente-indeterminata, insuscettibile di divisioni ontologico-qualitative²⁰. Onde la fede non può che mutarsi in credenza, la speranza in progetto, la carità in solidarietà.

2. Modernismo e prassismo

Il modernismo si presenta, segnatamente, come un programma, ovvero come una prassi dichiarata in vista della sua attuazione. Come tale, il programma manifesta un obiettivo operativo, che esibisce l'istanza di se medesimo. In specie, si tratta di un programma che è coestensivo ad un metodo (da applicare) e ad una attività (da esplicare). Di modo che il pensiero vi appare immanente alla prassi. Anzi vi si dà in quanto attualizzato dalla sua stessa prassi (tanto sotto il profilo metodico-interpretativo quanto sotto quello riformatore-operativo). E la prassi si profila non semplicemente come traduzione della teoria, ma altresì come suo inveramento.

Esemplarmente, difatti, Alfred Loisy (uno dei protagonisti di spicco del modernismo) esprime il proprio pensiero –piuttosto che in termini dottrinali²¹– come la formulazione di un programma²², teso a mutare la Chiesa nella medesima direzione della supposta evoluzione vitale del corso storico²³. In termini inequivocabili egli ne condensa l'intento (riferendosi, direttamente, ad un testo in fase di elaborazione), come quello della «riforma del regime intellettuale del cattolicesimo romano»²⁴. Come tale,

20. Cornelio Fabro, analizzando tale itinerario, ha fatto notare che «volendo rivendicare la libertà dell'uomo di fronte all'ingerenza di Dio, la filosofia moderna, approfondendosi nel proprio principio, ha messo l'uomo a discrezione del collettivo, ch'è il Tutto impersonale o del mondo come cieca irruzione di forze amorfe ed estranee» (*ivi*, p. 63).

21. Egli attesta: «non mi esprimevo per dogmi» (A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, trad. it., *Memorie per la storia religiosa dei nostri tempi*, vol. I, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 467). Espressione che non appare riducibile ad un dato meramente linguistico-comunicativo –il quale, lungi dal potere essere autogiustificativo per se stesso presuppone necessariamente un fondamento concettuale-intenzionale– ma rinvia ad una impostazione complessiva di carattere immanentistico-prassistico.

22. Rispetto agli obiettivi di Leone XIII, Loisy dichiara: «diverso era il mio programma» (*ivi*, p. 193).

23. Vi è sotteso un evidente timbro storicistico, espresso con estrema semplificazione: «La Chiesa, composta di uomini e amministrata da uomini, è un'istituzione umana; occorre invero che le istituzioni umane si lascino trasportare o distruggere dall'evoluzione vitale delle società umane» (*ivi*, p. 105).

24. *Ivi*, p. 268. Tale obiettivo operativo –riferito, in particolare, alla stesura degli *Essais d'histoire et de critique religieuse*, ma estendibile omogeneamente a tutta la sua operosità intellettuale-riformatrice– è posto come tale da subordinare a sé ogni altro, tanto che egli aggiunge che «tutto il resto, critica, storia, filosofia, considerazioni sociali era ad essa [riforma] subordinato» (*ibid.*).

il programma d'azione –che accomuna secondo Loisy i modernisti nel loro complesso²⁵– deve dar luogo ad una «riforma dell'insegnamento cattolico»²⁶. Dal canto suo, anche Adolf von Harnack intende l'immagine della Chiesa come programma in atto²⁷.

Dal programma modernistico –secondo Ernesto Buonaiuti– derivano consegne, idonee a renderlo operativo. I suoi obiettivi di riforma hanno un carattere epocale e radicale. Non si tratta di favorire una tesi piuttosto che un'altra, ma di modificare in profondità tutto l'*humus* intellettuale del Cattolicesimo, pur conservando inalterata la conformità esteriore²⁸. Tale teoria-prassi –ove il programma si fa azione e l'azione è il programma in atto– si proietta anche in campo politico, particolarmente con il democratismo cristiano di Romolo Murri²⁹ (della Lega Democratica Nazionale³⁰ nonché della Democrazia Cristiana³¹) e con il socialismo cristiano di Ernesto Bu-

25. Cfr. A. LOISY, *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi Dominici gregis»*, cit., p. 141.

26. *Ibid.*

27. Come è stato osservato da K. NEUFELD, «L'ecclésiologie de Harnack», in J. REISCH - K. NEUFELD - C. THEOBALD, *La crise contemporaine du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris, Beauchesne, 1973, pp. 119-122.

28. Buonaiuti scrive che «il modernismo sentiva di avere dinanzi a sé due consegne tassative [...]». La prima consegna era questa: occorreva svecchiare tutti gli abiti mentali dell'insegnamento cattolico ufficiale [...]. La seconda consegna era un'altra, apparentemente antitetica alla prima: non rompere la conformità alla disciplina esteriore [...] per non correre il rischio di sterilire in sul nascere l'opera della seminazione» (E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Bari, Laterza, 1964, p. 66). Su tale attitudine, si veda anche ID., *Il Modernismo cattolico*, Modena, Guanda, 1943, p. 47.

29. In questa prospettiva Murri (sul quale va segnalato oltre all'influsso di Labriola, anche quello di Loisy e di Tyrrell) appare intento ad una «operazione culturale» (F. TRANIELLO - S. FONTANA, «Aspetti politico-sociali», *op. cit.*, p. 24), la quale propriamente dà luogo ad una «ideologia murriana» (*ibid.*).

30. La Lega Democratica Nazionale, alle origini (teoriche ed operative) della quale vi è Murri, si propone (come si rileva dall'art. II dello Statuto), di «raccogliere in un fascio di forze giovanili e proletarie [...] allo scopo di agire concordemente [...] per l'orientamento in un senso democratico dell'attività pubblica dei cattolici» (ove il termine democratico, va inteso nella accezione moderna di democrazia, ovvero come fondamento –immanente– non come forma di governo). Sulla questione, cfr., tra l'altro, S. TRAMONTIN, *Sinistra cattolica di ieri e di oggi*, Torino, Marietti, 1974 (particolarmente pp. 37-42).

31. Murri, che –come è stato evidenziato– è da considerarsi il «fondatore della democrazia cristiana» (E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, cit., p. 12), scrive che i democratici cristiani «del socialismo accettano il metodo, la lotta di classe, e in parte il realismo politico» (R. MURRI, *Dalla democrazia cristiana al partito popolare*, Firenze, Battistelli, 1920, p. 80). Talché Murri «arriva a propugnare con la Lega Democratica Nazionale una serie di riforme politiche e istituzionali largamente coincidenti con il programma degli intellettuali radicali» (C. GIOVANNINI, *Romolo*

naiuti³², per quale, del resto, il cristianesimo stesso trova la sua peculiarità in un annuncio di palingenesi ed in un programma sociale³³ (tale da consentire di scorgerne obiettive premesse nel cattolicesimo liberale del secolo diciannovesimo)³⁴.

Lo scopo del programma modernistico³⁵ è quello di mutare in radice tutto l'impianto intellettuale del Cattolicesimo, non solo le premesse intellettuali, ma la sua stessa pensabilità, da cui i termini concettuali con i quali intenderlo. Come è palese, non limitandosi ad una questione, ad un punto di quanto proposto a credere o indicato come meta dell'agire. Non limitandosi al dogma piuttosto che alla morale, alla liturgia piuttosto che alla disciplina. Ma intendendo operarne una sorta di risostanzializzazione –ovvero di riconduzione ad un nuovo principio– che non può darsi senza uno svuotamento-annichilimento di ciò che intende mutare. Donde una nuova immagine del Cristianesimo stesso³⁶, mediante l'assunzione di categorie intellettuali

Murri dal radicalismo al fascismo, Bologna, Cappelli, 1981, p. 16), passando poi attraverso una «adesione [...] all'hegelismo gentiliano» (ivi, p. 49), nel quadro di una (immanentistica) «religiosità della patria» (ivi, p. 62) cui è sottesa «una concezione totalizzante [...] dello Stato» (ivi, p. 63). Sul punto cfr. anche B. MARCUCCI, *Romolo Murri. La scelta radicale*, pref. di M. Pannella, Venezia, Marsilio, 1994.

32. Cfr. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1961, pp. 261-326. Il testo segnala che Buonaiuti (particolarmente con le *Lettere di un prete modernista*) «si farà [...] banditore di un confuso messianismo sociale, sotto il nome di “socialismo cristiano”» (ivi, p. 261).

33. Buonaiuti sostiene che «nato come annuncio di palingenesi e di salvezza, collettive e imminenti nel Regno [...] il cristianesimo si portava in cuore tendenze ecumenico-cattoliche e un vastissimo programma sociale» (E. BUONAIUTI, *Storia del Cristianesimo*, vol. I, *Evo Antico*, II ed., Milano, Dall'Oglio, 1944, p. 15). Secondo questa impostazione i suoi contenuti non appaiono distintivi ed originari, ma piuttosto derivati successivamente ed effettivamente: «il cristianesimo è stato tratto dalla cogente pressione delle circostanze ad assumere di volta in volta gli atteggiamenti che ha assunto e i rivestimenti che si è appropriato» (ID., *Storia del Cristianesimo*, vol. III, *Evo Moderno*, Milano, Dall'Oglio, 1943, p. 752).

34. Buonaiuti lo afferma in riferimento a Lambruschini (cfr. ID., *Storia del Cristianesimo*, vol. III, *Evo Moderno*, cit., p. 521). Analogamente può dirsi delle tesi di Lamennais (su cui sia consentito rinviare a G. TURCO, «L'Affaire Lamennais e il dibattito sulla libertà religiosa: un caso paradigmatico», *Diritto e religioni*, VIII (2013), 1, pp. 283-322; nonché ID., «Diritto alla vita e tentazione neolamennaisiana», *Studi Giuridici Europei*, I (2011-2012), pp. 221-224) e di quelle del liberalismo cattolico nel suo rilievo filosofico-politico (cfr. ID., «Modernidad y naturalismo político: el diagnóstico de Matteo Liberatore», *Ethos. Revista de Filosofía Práctica* (Buenos Aires), XXIX (2014), pp. 151-174).

35. La prospettiva modernista è condensata in *Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X «Pascendi Domini gregis»*, cit.

36. Sotto il profilo dello svolgimento interno dell'attitudine teorico-pratica del modernismo, è di notevole interesse l'approdo finale di Ernesto Buonaiuti alla dichiarazione di avere costantemente operato per una «nuova civiltà ecumenica» (E. BUONAIUTI, *Testamento spirituale*, cit. in L. BEDESCHI, *Buonaiuti il Concordato e la Chiesa*, Milano, Il Saggiatore, 1970, p. 288), sentendosi «partecipe in speranza e in comunione» (*ibid.*) di una «nuova Chiesa cristiana ecumenica» (*ibid.*).

proprie della modernità. Ciò che si direbbe, secondo un linguaggio trascendentalistico, una sorta di nuova autocomprensione, ovvero una reinterpretazione radicale del suo stesso essere, attuata attraverso la teoria-prassi di una razionalità fenomenistico-attivista.

Ora, è proprio conformemente a se medesimo che il modernismo si lascia identificare con un programma, con un metodo e con una attività, piuttosto che con una dottrina³⁷. Non perché l'impianto teorico vi sia assente, ma perché esso vi si trasfonde, come sotteso, piuttosto che come antecedente. In tal senso, il suo invero è il suo compimento, la sua verità è la sua operatività, o meglio il suo attuarsi ed autoattuarsi. La sua teorizzazione si dipana con la sua attuazione.

Dove è chiaro che, siccome il metodo non giustifica il metodo, e le questioni relative al metodo non sono questioni di metodo (ma di sostanza e di fondamento), il metodo come tale rinvia ai presupposti da cui deriva³⁸. Come nel caso di qualsivoglia questione filosofico-teologica, il metodo non è la soluzione, ma piuttosto è parte del problema. Ciò che rileva anche nel caso in cui il metodo sia fatto coincidere preventivamente con l'ermeneutica³⁹ (la cui impostazione evidenzia una obiettiva consentaneità con il metodologismo modernistico)⁴⁰. Questa, infatti, sta o cade sulle

37. Il *Programma* protesta l'inversione, da parte modernista, del rapporto tra filosofia e metodo critico, che corrisponde –essa stessa– ad una evidente opzione filosofica: «non già la filosofia domina sulla nostra critica: è al contrario la critica che ha spontaneamente condotto alla formulazione, tuttora timida e incerta, di alcune conclusioni filosofiche» (*Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X «Pascendi Domini gregis»*, cit., p. 18).

38. Come ha fatto osservare Guido Mattiussi, non la vigenza del metodo ha condotto il modernismo all'accoglimento dei cardini del pensiero moderno, ma al contrario proprio i presupposti del razionalismo moderno hanno sollecitato (sotto il profilo obiettivo-giustificativo) una consentanea svolta metodologica (cfr. G. MATTIUSSI, *Alcuni sofismi del modernismo*, Siena, Tipografia Editrice S. Bernardino, 1908, p. 8). Considerazione che, nella sua pregnanza teoretica, non può che estendersi ad ogni questione di metodo. Analoga osservazione fa Giovanni Gentile, il quale, a proposito del metodo storiografico di autori modernisti («Loisy e i suoi seguaci»), rimarca che in nome del metodo, in realtà «si appropriano essi stessi una filosofia, alla cui luce la storia cattolica del cristianesimo deve necessariamente dissolversi nella storia razionalistica del cristianesimo» (G. GENTILE, *op. cit.*, p. 57).

39. A riguardo è stato opportunamente rilevato che «la “crise de l'herméneutique” n'est pas d'abord une crise du langage, elle est essentiellement une crise de la pensée» (J. GREISCH, «La crise de l'herméneutique. Réflexions méta-critiques sur un débat actuel», in J. GREISCH - K. NEUFELD - C. THEOBALD, *La crise contemporaine du modernisme à la crise des herméneutiques*, cit., p. 170). Pur se, a giudizio di chi scrive, propriamente la crisi dell'ermeneutica (moderna) non è la crisi del pensiero, ma di un pensiero, appunto quello che vi fa da sfondo.

40. Considerando il rapporto tra oggetto e metodo, è stato evidenziato che «pendant la crise moderniste, c'était la spécificité chrétienne [...] qui s'évanouissait au profit d'une expérience en soi inefable [...]. Dans la crise de l'herméneutique, c'est l'objet religieux tout entier qui perd son lieu» (C. THEOBALD, «L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la crise moderniste», in J. GREISCH - K. NEUFELD - C. THEOBALD, *La crise contemporaine du modernisme à la crise des herméneutiques*, cit., p. 74). Tale riflessione potrebbe essere chiosata, annotando che tra lo

premesse che la reggono, non sulla base dei (dichiarati) risultati attesi, né sulla base di una (previa) opzione operativa.

Ben si intende, quindi, che il modernismo si presenti come un programma di azione intellettuale, piuttosto che come una asseverazione teorica. Anzi che ne rifugga, se non in quanto questa sia indicativa di un percorso o di un orizzonte operativo, la cui effettività si manifesta come processo e come risultato, nell'immanenza del suo stesso attuarsi. Proprio tale impostazione ne rivela la connotazione essenziale, donde germina tanto il metodo e l'attitudine, quanto, a maggior ragione, il programma. Talché questo è teoria e prassi insieme, anzi è senz'altro una teoria-prassi⁴¹.

Difatti è l'azione ciò in cui si presenta e si consuma l'essere, nella prospettiva di Maurice Blondel (che per molti versi elabora lo sfondo intellettuale del modernismo)⁴². La filosofia stessa è teorizzata come intimamente solidale con la prassi⁴³. Senza rapporto a questa non appare neppure dotata di consistenza propria⁴⁴. Nell'azione, che è libertà e volontà in atto, anzi ove la volontà è libertà (e viceversa), l'essere e la vita si fanno prassi. Nell'immanenza dell'azione si pone la questione del rapporto tra l'uomo e Dio. Nell'effettività dell'azione la natura si apre alla soprannatura e in essa si trasmuta⁴⁵. Nel divenire (sempre mutevole) dell'azione l'uomo si afferma e si nega, si crea e si divinizza. Si afferma solo a

smarrimento del significato essenziale e l'assenza dell'oggetto specifico vi è una innegabile continuità, e che altresì la crisi dell'ermeneutica deriva dalla medesima ermeneutica.

41. Tale programma è stato sintetizzato da Giovanni Gentile –sulla base dell'obiettivo operativo storicistico-riformatore (semanticamente rivoluzionario) dell'assunzione della modernità e dell'implicito presupposto immanentistico-fenomenistico– in questi termini: «per mettersi al passo della scienza moderna, il modernista si fa razionalista e soggettivista» (G. GENTILE, *op. cit.*, p. 61).

42. Al riguardo assume un rilievo emblematico la testimonianza –tra altre possibili attestazioni– di uno dei principali protagonisti del modernismo, Ernesto Buonaiuti, il quale riferisce che «dai giorni del Seminario, l'Action di Maurizio Blondel aveva inciso un solco incancellabile nella mia anima» (E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, cit., p. 51).

43. Blondel scrive che «la philosophie doit être, si l'on peut dire, intrinsèquement pratiquante» (*L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, propos recueillis par F. LEFÈVRE, Paris, Aubier-Montagne, 1966, p. 172). Ed aggiunge che «les conséquences scientifiques, esthétiques, éthiques, sociales, religieuses de la doctrine que j'essaie d'esquisser ici sont partie intégrante de cette doctrine même» (*ibid.*).

44. Secondo Blondel «ogni dottrina che pretende di bastare a se stessa è illegittima e deficiente» (M. BLONDEL, *Exigences philosophiques du Christianisme*, trad. it., *Esigenze filosofiche del Cristianesimo*, Messina, Teoresi, 1954, p. 296). Anzi, «per ciò che riguarda il problema dell'azione, è l'epoca di quest'agire quella che risulta insieme Teogenesi ed Autogenesi» (*ivi*, p. 297).

45. Con la conseguenza della indistinzione tra naturale e soprannaturale. Anzi, come è stato ricordato, della «confusión de lo natural con lo sobrenatural» (J. M. GAMBRA, «El modernismo filosófico», *Verbo* (Madrid), nn. 455-456 (2007), p. 403).

condizione di negarsi. Si nega attuandosi, onde il suo aprirsi al soprannaturale è un dilatarsi vitale, ed insieme un incontrare ciò che esprime l'attuarsi stesso della libertà (come criterio di immanente autenticità)⁴⁶. E l'azione consiste, in definitiva, nella sua effettività: in essa risolve il suo essere, anzi si fa consistente l'essere stesso.

Analogamente, per Lucien Laberthonnière «il problema religioso appare quale è realmente, un problema pratico e vitale»⁴⁷. Tale affermazione presuppone (logicamente) la premessa filosofica secondo la quale anche la questione filosofica è una questione esistenziale: «far della filosofia significa [...] cercare di vivere pienamente»⁴⁸. Al punto che (come egli si esprime) «anche una metafisica è uno stato d'animo»⁴⁹ e la verità è un risultato della condizione esistenziale⁵⁰. Nell'uno come nell'altro caso il pensiero è presentato come immanente all'azione⁵¹ e da esso derivato⁵². Del resto, anche quella di Laberthonnière –come è stato notato⁵³– è una filosofia dell'azione⁵⁴.

46. «L'être et la vie ne sont donc pas pour nous dans ce que est à penser, ni même à croire, ni même à pratiquer, mais dans ce qui est pratiqué en effet. [...] c'est par elle [l'action] que se tranche forcément, en fait, la question des rapports de l'homme et de Dieu. [...] Pour trouver l'équation de l'action, elle est appelée à embrasser et à dépasser tout l'ordre naturel. Sans apporter du dehors aucune contrainte ni aucun postulat, et par la seule énergie du ressort intérieur à la volonté humaine, elle force l'homme à s'ouvrir au don d'une vie plus haute, ou, s'il se renferme en soi, à se condamner lui-même» (M. BLONDEL, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, cit., p. 487).

47. L. LABERTHONNIÈRE, *Théorie de l'éducation*, trad. it., *Teoria dell'educazione con tre saggi minori*, V rist., Firenze, La Nuova Italia, 1958, p. 98. È stato osservato che per Laberthonnière la verità «o è un principio di vita che libera o altrimenti non ha alcun senso» (L. PAZZAGLIA, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière*, Bologna, Il Mulino, 1973, p. 514). Di modo che –si può osservare– il vitalismo assorbe ogni consistenza propria della verità, e la fa rifluire nel dinamismo totalizzante dell'attività (come stimolo o come effetto).

48. L. LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, trad. it., *Saggi di filosofia religiosa*, Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1907, p. 25.

49. *Ivi*, p. 27.

50. Secondo l'oratoriano francese «il senso che ciascuno dà, nel suo foro interno, a la verità rivelata è relativo a ciò che egli è» (*ivi*, p. 216).

51. In questa visuale, infatti, «l'azione è già un pensiero e il pensiero è già un'azione» (*ivi*, 142).

52. Laberthonnière scrive che «per conoscere invero l'essere e crederci occorre cooperare a darlo a sé stessi nella propria vita liberamente voluta» (*ivi*, p. 135). Ed ancor più inequivocabilmente sostiene che «la soluzione speculativa dipende da quella pratica [...] ogni soluzione speculativa è una soluzione pratica espressa astrattamente» (*ivi*, p. 213).

53. Cfr. G. GENTILE, *op. cit.*, pp. 15-40 (il capitolo II, che riprende un saggio antecedente, è appunto dedicato a «La filosofia dell'azione del Laberthonnière»).

54. Per Laberthonnière la «sintesi del soprannaturale e del naturale [...] è precisamente il risultato

In tal senso il Cristianesimo –per Loisy– si identifica con il processo di se medesimo⁵⁵, che è la sua stessa attività-azione. Non ha un contenuto dato (di fede e di morale) ma coincide con la sua autoelaborazione, ovvero con la sua effettività⁵⁶. La sua prassi fissa il suo contenuto, piuttosto che viceversa. La sua prassi è la sorgente ed il suo contenuto è lo sbocco⁵⁷. Talché è possibile inferire, nella traiettoria obiettivamente consentanea all'impostazione modernistica, che la prassi è tutto ed il contenuto è nulla.

A sua volta, Tyrrell sostiene che, al fondo, la verità è la sua stessa prassi. Si traduce, cioè, in una permanente e sempre relativa approssimazione⁵⁸. Risulta indistinguibile dall'opinione, come tale mutevole e provvisoria. Al punto che ogni conoscenza si risolve in un atto di fede, tale da dar luogo ad una rappresentazione soggettivistica⁵⁹. Al contempo Le Roy, in luogo della classica distinzione, elabora la concezione di un pensiero-azione⁶⁰. Dove non solo i due termini si fondono in

della vita e dell'azione» (L. LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, cit., p. 214). Difatti, «per dimostrare come la verità soprannaturale divenga legittimamente la nostra verità [...] è necessario seguir precisamente il metodo di immanenza. Il quale implica –è vero– una filosofia della volontà, una filosofia della vita e dell'azione, mobile come son la vita e l'azione stesse» (ivi, p. 221). Sul punto, cfr. anche S. ALBERGHI, «Introduzione» a Luciano Laberthonnière. *Antologia del pensiero filosofico e pedagogico*, Forlì, Forum, 1962, p. 17.

55. Loisy afferma che «le christianisme ne s'est pas fondé sur une doctrine arrêtée dans un livre; il s'est formé lui-même sa doctrine en grandissant, et les livres qui lui appartiennent en propre [...] sont les produits et les témoins de cette élaboration doctrinale, qui s'accomplit au cours des cent ou cent cinquante premières années de la nouvelle religion» (A. LOISY, *La naissance du Christianisme*, Frankfurt, Minerva, 1971, p. 14).

56. Come è stato osservato, per Loisy «l'essenza del cristianesimo va riposta nella pienezza e nella totalità della sua vita, quindi nel movimento e nella varietà» (A. SBISÀ, *Il primo dissenso cattolico. Prospettive educative e sociali da Laberthonnière a Teilhard de Chardin*, Firenze, Le Monnier, 1976, p. 38). Di modo che il cristianesimo finisce per essere identificato con l'immanenza del suo divenire vitalistico e dell'autoesperienza che ne deriva e che lo rende presente a se medesimo.

57. Il teorico della storiografia modernistica dichiara: «Storicamente parlando, non ammettevo che Cristo avesse fondato la Chiesa né i sacramenti; professavo che i dogmi si erano formati gradualmente e che non erano immutabili; analoghe considerazioni esprimevo in merito all'autorità ecclesiastica, alla quale attribuivo la funzione di un apostolato d'educazione umana» (A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, cit., p. 466).

58. Tyrrell scrive che «l'idea che ci facciamo del tutto e del suo carattere è un'idea di fede. [...]. La fede [...] è a ogni modo visione nostra e non credenza suggerita da parte altrui» (G. TYRRELL, *op. cit.*, pp. 33-34).

59. Secondo questa concezione «la formula di una verità viva e crescente non può avere che un valore di approssimazione e relativo» (ivi, p. 65).

60. «Il [...] faut un retour intégral à la pensée-action [...]. Et le mouvement n'est connaissable au fond que par la marche. De sorte qu'à non plus haut sommet la philosophie, pour s'achever, se tourne en action vécue» (E. LE ROY, «Sur la logique de l'invention», *Revue de Métaphysique et de Morale*, XIII (1905), 2, p. 194).

una unità vitalistica, ma la stessa verità non consiste in altro se non nella immersione nella totalità diveniente. Essa è il suo processo-attività: coincide con il fluire inarrestabile⁶¹. Donde la tesi secondo la quale ogni determinazione è una frammentazione. Talché ogni verità non può che essere relativa ad un punto di vista in atto.

In definitiva, il modernismo sfocia nel prassismo, ovvero nell'immanentismo della prassi –intesa, al tempo stesso, come mezzo e come fine– non per una deviazione accidentale, ma secondo la logica stessa che ne sostanzia l'impostazione. La prassi si fa verità, e la verità non può che coincidere con la prassi. La prassi diviene criterio (senza criterio) per se stessa. La prassi immanentizza il pensiero ed il reale, senza residui. In maniera necessariamente totalizzante. Ne consegue che la prassi, la rappresentazione, il metodo e l'interpretazione costituiscono una totalità olistica, permanentemente fluida e diveniente. Incessantemente evolutiva ed autoreferenziale.

In questa prospettiva non solo l'ordine soprannaturale è de-ontologizzato e ridotto ad esigenza completiva o a risonanza emotiva, ma è esclusa la stessa possibilità di pensare la realtà, per se stessa, in termini sostanziali. Il tutto è desostanzializzato. Il prassismo rende vigente e compiuto l'immanentismo.

Al contempo il soprannaturale è –modernisticamente– indistinguibile dal naturale ed impensabile per se stesso, tanto nella forma della sua riduzione ad una pura istanza quanto nella sua assimilazione a una insondabile rifrazione. Senza tacere che –in questa visuale– il naturale è identificato con il divenire evolutivo, con esclusione perciò della sua consistenza obiettiva e teleologica. Per se stesso il prassismo –ove la prassi è principio e termine– è la forma più compiuta di immanentismo. La de-ontologizzazione vi raggiunge una radicalità altrimenti inattingibile e non risparmia alcun angolo del reale. Vi si attua, così, l'esclusione non di una o di molte verità rivelate, ma della possibilità stessa di pensare la verità.

La «filosofia dell'azione» è in realtà una «filosofia come azione», ove il pensiero si fa identico all'azione in atto. Esso non si dà al di là dell'azione. Questa risulta una sorta di pensiero attuato ed attuantesi, onde surroga ed assorbe il pensiero. Nonché lo delegittima, se posto al di là di essa. Ciò che –si osservi per inciso– la «filosofia come azione» non può fare, paradossalmente, se non pensando l'azione medesima.

⁶¹. Al riguardo è stato evidenziato che «Wahrheit meint vielmehr Wachstum; so ist für Le Roy Wahrheit mit Verifikation identisch. Eine Einzelwahrheit ist demnach notwendig relativ [...]. Wie nun die Wahrheit in einem Werden besteht, so bildet auch das wahre Urteil einen nach einem bestimmten Rythmus fortschreitenden Prozeß» (R. M. SCHMITZ, *Dogma und Praxis. Der Dogmenbegriff des Modernisten Edouard Le Roy. Kritisch Dargestellt*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993, pp. 53-54).

Al contempo, il «metodo dell'immanenza», è in realtà «l'immanenza come metodo». L'immanenza desostanzializzata al punto da non essere se non metodo. Tale che –nel suo apriorismo razionalistico– pone l'oggetto come risultato di se medesimo. Rende questo il risultato di quella prassi che è l'applicazione-proiezione del metodo stesso. Di conseguenza, il metodo (come la prassi) è tutto e il dato –di ragione o di fede– per se stesso è nulla. L'immanentismo vi raggiunge una radicalità di evacuazione altrimenti inarrivabile. Fino ad esiti di ontofobia, di aletofobia e di agatofobia. Coerentemente fino all'ateismo (come concluse l'analisi filosofica di Giovanni Gentile)⁶².

3. Modernismo e nichilismo

Sotto il profilo teoretico il modernismo presuppone la riduzione del reale all'empirico, dell'empirico all'effettuale, dell'effettuale al fenomenico. Di modo che il reale (nella densità intensiva dell'*esse*, data a partire dall'*ens*) non può non dissolversi fino a scomparire, tanto in ordine al Necessario quanto in ordine al contingente, tanto in relazione a Dio quanto in relazione all'uomo. Tutto ciò che ha consistenza ontologica viene assorbito, sotto il versante conoscitivo, nella sfera della rappresentazione e dell'interpretazione, mentre sotto il versante attuativo viene ricompreso nel dominio del progettuale o dell'effettuale. Con la conseguenza di assimilare e ricondurvi qualsivoglia conoscenza-comunicazione, come qualsiasi finalità⁶³.

62. Il filosofo neoidealista ha osservato che «il fenomenismo di questo [Loisy] va bene a braccetto del suo immanentismo [di Blondel]» (F. GENTILE, *op. cit.*, p. 64). E principalmente ha evidenziato che «l'immanentismo, metodo e non dottrina, è, virtualmente, ateismo» (*ivi*, p. 65).

63. In questa prospettiva trova compimento l'itinerario dell'autoposizione della modernità (non intesa nella sua significazione temporale, ma in quella categoriale). Marcel De Corte ne segnala icasticamente la sostanza teoretica: «tutta la filosofia moderna consiste in uno sforzo contro natura per ridurre la presenza salda, dura, resistente delle cose, che l'intelligenza incontra nella sua ricerca, ad una rappresentazione mentale che risiede nella coscienza. Il modernismo, che fa sua tale filosofia, arriva così a proclamare che il dato rivelato non è per niente un dato di fronte al quale l'intelligenza si inchini, bensì l'idea che ognuno se ne forma» (M. DE CORTE, *La grande eresie*, Roma, Volpe, 1970, p. 20). In questa visuale «l'intelligenza non dipende più che da se stessa, dalla sua facoltà di produrre delle idee» (*ibid.*). Di conseguenza «il passato stesso si spoglia [...] di quell'aspetto inamovibile che la ragione gli riconosce. Esso è soggetto, alla sua volta, al mutamento. Viene ricostruito continuamente in funzione dei bisogni della coscienza del momento» (*ivi*, p. 28). Giungendo a farsi prassi, la modernità (in senso teoretico) «è diventata un'apoteosi dell'*Io* individuale o collettivo» (*ivi*, p. 51). Sicché «ciascun *Io* chiede, secondo quella parte di sé stesso di cui si fa un idolo, di essere riconosciuto come la suprema divinità» (*ivi*, p. 52).

Non è senza specifico rilievo che alle origini (storicamente remote ma teoreticamente prossime) del modernismo sia possibile scorgere le tesi di Friedrich Schleiermacher, tanto nella teorizzazione del sentimento quale radice dell'esperienza religiosa⁶⁴ (quale che ne sia il contenuto⁶⁵ e quale che ne sia il soggetto⁶⁶) quanto nella prospettazione dell'ermeneutica. Particolarmente sotto questo profilo l'immanenza ermeneutica e l'onnilateralità interpretativa non possono che concludere nella religione come interpretazione. Dove l'ermeneutica si profila al contempo come prassi e come metodo⁶⁷.

Su tale premessa è (e non può non esserlo) teorizzata l'immanentizzazione della religione ed al contempo è asserito il suo carattere ateoretico.

Secondo il paradigma della modernità il conoscere è immanente all'operare. È funzionale ad esso, anzi si fonde con l'operare stesso. Trae dall'operare non solo i suoi obiettivi, ma anzitutto il suo significato. Come testimonia (esemplarmente) Francesco Bacone⁶⁸, e come è possibile inferire lungo la direttrice dello svolgimento del principio di immanenza, da Cartesio a Kant, e oltre. Omologamente, l'immanentizzazione della religione si presenta sulla premessa del principio di immanenza per cui l'essere è posto alle dipendenze del conoscere, ed il conoscere è identificato con la sua medesima attività, come posizione del volere. In tal senso, nei termini di Thomas Hobbes, il sentito è identico all'atto del sen-

64. Schleiermacher afferma che «la religiosità rimane, in tutte le sue diverse manifestazioni, essenzialmente uno stato del sentimento. Quest'ultimo viene sussunto anche nel pensiero, ma solo nella misura in cui ciascun momento in sé perfettamente determinato è inclinato al pensiero e viene gestito in esso; e solo allo stesso modo e nella identica misura anche questa affezione interiore sboccia in movimento vivo e in azione rappresentante». (F. SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre*, trad. it., *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, vol. I, trad. e intr. di S. Sorrentino, Brescia, Paideia, 1981, p. 154). Questo sentimento «raggiunge i vertici della sua energia negli istanti più vitali, e in modo mediato o immediato sta alla base di tutte le espressioni della volontà» (*ibid.*).

65. Per Schleiermacher «tutti i sentimenti religiosi sono soprannaturali, perché essi sono religiosi solo in quanto sono prodotti immediatamente dall'Universo, e il miglior giudice del loro carattere religioso è necessariamente colui che li prova» (F. SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, trad. it., *Discorsi sulla religione*, a cura di G. Durante, Firenze, Sansoni, 1947, p. 78).

66. Tanto che si tratti del soggetto individuale quanto che si tratti di un soggetto collettivo (o comunitario, come sostiene argomentatamente S. SORRENTINO, «Fede cristiana e produttività storica nella *Glaubenslehre* di Schleiermacher», in F. SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre*, cit., p. 122).

67. Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Etica ed ermeneutica*, a cura di G. Moretto, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 327-372.

68. Inequivocabilmente Bacone scrive che «activum et contemplativum res eadem, et quod in operando utilissimum, id in scientia verissimum» (*Novum Organum*, II, 4).

tire⁶⁹, ed in Cartesio il *cogitatum* è identico all'atto con cui si attua il *cogitare*⁷⁰ (il quale –quanto al *cogito*– a sua volta è per se stesso atto donde rileva il contenuto).

Nella linea dell'immanentizzazione, per la religione (come per la fede e per la morale), l'attività è tutto e il contenuto è nulla. Ne costituisce un prodotto (dell'individuo o della comunità), come tale mutevole e provvisorio. Suscettibile di mutamento, sotto i più diversi profili. Talché anche là dove ne è asserita la permanenza, questa –non a caso– è assimilata ad una formalità o ad una virtualità, sempre variamente sostanziabile e concretabile. La religione (tanto nell'ordine del conoscere quanto in quello dell'agire) è ridotta a risultato dell'attività. In tal senso, l'oggetto, inteso come effetto del soggetto (individuale o collettivo), non può che essere assunto come nulla, sia nell'ordine della causalità sia nell'ordine della finalità. L'evacuazione del contenuto –ovvero di ciò che è da credere, da sperare e da praticare, nonché di quanto riguarda gli atti del culto– si consuma inesorabilmente ed inevitabilmente. Il suo svuotamento ontologico consegue (logicamente) dalla sua immanentizzazione, che lo colloca alla stregua della rappresentazione e dell'azione (sempre variamente materiata). La nullificazione testimonia e dichiara l'immanentizzazione.

L'immanentizzazione modernistica riduce (conseguentemente) tanto la metafisica e la teologia, quanto la morale e la disciplina, all'attività dell'individuo o del gruppo, anzi all'individuo o al gruppo come «processo» di se medesimo. Donde la sua riduzione alla storia⁷¹. In essa si presenta l'effettività assimilata alla fenomenicità. In essa tutto si consuma nel suo apparire. Sotto il suo orizzonte si dà tutto ciò che è asserito come conoscibile. Nella sua orizzontalità tutto sorge e tramonta. Al di là della quale non vi sarebbe che il mito. L'effettività dell'attuarsi prevalente ne diviene il metro ed il significato. In questa visuale è l'attività (autoimmanente) –che rappresenta ed interpreta, che progetta ed opera– ad essere il criterio (senza criterio). Di modo che è la storia ad essere posta come criterio (rappresentativo-interpretativo e progettuale-operativo) della Rivelazione, come di qualsivoglia dottrina, piuttosto che viceversa. Sicché risultano essere i fatti a giudicare i principi, e non i principi a valutare i fatti. In assenza di istanze superiori, il suo tribunale (immanente) sarebbe inappellabile. In ultima istanza, il suo giudizio, dato dall'effettività delle tesi prevalenti, risulterebbe dirimente.

69. Hobbes scrive che «phantasma enim est sentiendi actus; neque differt a sensatione aliter quam fieri differt a factum esse; quae differentia in instantaneis nulla est» (*De corpore*, IV, 25, 2).

70. Almeno per le idee nel loro darsi-presentificarsi.

71. Sotto il profilo della ricostruzione, risultano interessanti le considerazioni svolte al riguardo da C. THEOBALD, «L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la "crise moderniste"», *cit.*, pp. 7-85.

L'obiettivo ipotetica dello storicismo, tanto sul pregiudizio della necessità del percorso storico, pensato come successione di (compatte) unità di divenire, quanto sulla pretesa della necessità della conformità (evolutiva) tra situazione e volizione, è essenziale per intendere (verticalmente) il modernismo, sia come programma, sia come metodo, sia –soprattutto– come impostazione.

D'altra parte, nella prospettiva modernistica la sostanza della religione non è questione di verità, ma di prassi. Il suo contenuto deriva dal suo attuarsi, e non viceversa. L'attività (rappresentativa-interpretativa e progettuale-effettuale) precede e fonda la sostanza, e non viceversa. Il suo essere dipende dal suo essere pensato. Ma il suo essere pensato è posto nel suo essere rappresentato, o meglio avvertito. Sicché la genesi dell'attività donde essa sorge risulta ancor più radicalmente immanente dello stesso pensiero in atto, in una sorta di attuarsi originario, germinalmente inavvertito (anzi, originariamente inconscio). In tal modo la religione è l'esperienza religiosa, la quale si rivela null'altro che un'autoesperienza (nell'immanenza di soggetto e atto). Essa è materia dell'autoesperienza, ovvero del sentire e del volere, o meglio del sentire e del volere di volere.

Ben s'intende che, lungo la linea del suo compimento (che coincide con la sua coerente radicalizzazione), il modernismo esprime le virtualità per svolgersi, da se medesimo oltre se medesimo. In tal senso il modernismo al di là del modernismo, si dà tanto nella traiettoria dell'immanentizzazione, quanto in quella della sua ateoretizzazione. Ne costituiscono un paradigma esemplare, sia la riduzione della religione all'interpretazione ed alla volizione, come nella concezione di Spinoza, sia l'identificazione della religione con il sentimento e con l'attività, teorizzata da Hume⁷². Ne costituiscono, altresì, uno svolgimento (in certo modo simmetrico) da un lato l'impostazione razionalistico-criticistica (rinvenibile in Kant), e dall'altro quella vitalistico-pragmatica (esplicitata da James).

Per Baruch Spinoza la religione (e la Rivelazione) non è argomento di verità, ma di interpretazione e di azione. La Bibbia (la cui trasmissione è dichiarata non esente da corruzioni, errori, lacune, incoerenze e omissioni) e i miracoli –per se stessi ritenuti impossibili– non testimoniano insegnamenti o avvenimenti, ma interpretazioni. Nella Scrittura non vi sono propriamente principi a cui aderire, ma indicazioni per l'agire, da praticare. Di fronte ad essa, l'interpretazione si identifica con la libertà di giudizio di ciascuno, la quale non può che tradursi nel giudizio della libertà di ciascuno⁷³. La narrazione dei miracoli è già una loro interpretazione, la quale

72. In tale traiettoria può, a ragione, essere segnalata (anche riguardo alla religione) la teorizzazione dell'immediatezza del sentimento, considerato come spontaneità sorgiva, prospettata da Rousseau.

73. «Cum igitur summum ius liberè sentiendi, etiam de religione penes unumquemque sit, nec possit concipi aliquem hoc iure decedere posse, erit ergo etiam penes unumquemque summum ius summaque autoritas de religione liberè iudicandi, et consequenter eandem sibi explicandi et inter-

coincide con le opinioni degli stessi narratori⁷⁴. In definitiva, tra la ricerca razionale e l'adesione religiosa c'è una netta separazione. Spinoza scrive che «lo scopo della filosofia [...] non è altro che la verità, mentre quello della fede [...] non è altro che l'ubbidienza e la pietà»⁷⁵. Sicché tra la verità e la pietà non vi è alcun rapporto⁷⁶.

Sotto altro versante, anche per David Hume la religione non importa una questione di verità, piuttosto essa riguarda la rappresentazione e l'utilità. La sua origine e la sua natura è extrateoretica⁷⁷ (anzi, in fondo, antiteoretica)⁷⁸. Deriva dal sentimento (quella primitiva, propriamente, dal timore)⁷⁹ e fa agio su questo. Tra monoteismo e politeismo, il confronto può avvenire sostanzialmente sulla base del bilanciamento dei vantaggi e degli svantaggi dell'uno o dell'altro. Non sulle ragioni dell'uno o dell'altro. Donde egli conclude per la preferibilità del secondo rispetto al primo⁸⁰. La religione, come la morale⁸¹, ha relazione con passioni ed azioni. Neppure la virtù ha una propria verità. Essa non è altro se non «qualunque azione o qualità mentale la quale dia a chi la considera il sentimento piacevole dell'approvazione»⁸². La religione, quindi, è estranea alla ragione. È un problema di senti-

pretandi [...] adeoque eadem de causa summa autoritas religionem explicandi, et de eadem judicandi penes unumquemque erit, scilicet quia uniuscujusque juris est» (B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, trad. it., *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, Milano, Rusconi, 1999, p. 326).

74. Cfr. *ivi*, p. 265.

75. *Ivi*, p. 489.

76. «Nullum esse commercium, nullamve affinitatem» (*ibid.*).

77. La religione ha radice nel sentimento della debolezza e della miseria (D. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, trad. it., *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di M. Dal Pra, Bari, Laterza, 1963, p. 111); ne offre una rappresentazione (cfr. *ivi*, pp. 111-112) e in sostanza manifesta la funzione di «guidare il cuore» (*ivi*, p. 155).

78. Hume non esita ad affermare che «l'ignoranza è la madre della devozione» (D. HUME, *The Natural History of Religion*, trad. it., *Storia naturale della religione*, trad. e pref. di U. Forti, Bari, Laterza, 1928, p. 86).

79. Secondo Hume «la religione primitiva del genere umano nasce principalmente da una paura ansiosa per gli eventi futuri» (*ivi*, p. 70); ed analogamente «dall'interesse per gli eventi della vita» (*ivi*, p. 11).

80. Tale giudizio è reiterato sotto diversi profili: quello della ragionevolezza (cfr. *ivi*, p. 69), quello della tolleranza (cfr. *ivi*, p. 46), quello della possibilità di corruzione (cfr. *ivi*, p. 47), quello del rapporto con la divinità (cfr. *ivi*, p. 49).

81. «Poiché la morale ha un'influenza sulle azioni e sulle affezioni, ne consegue che essa non può derivare dalla ragione, e ciò in quanto la sola ragione [...] non può mai avere un'influenza del genere. La morale suscita le passioni e produce o impedisce le azioni. La ragione di per se stessa è del tutto impotente in questo campo» (D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, trad. it., *Trattato sulla natura umana*, Milano, Mondadori, 2008, p. 509).

82. *Id.*, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, trad. it., *Ricerca sui principi della morale*, Milano, Mondadori, 2008, p. 1011.

mento. La fede è aliena dalla motivazione. È nel campo della credenza⁸³. Tanto che, secondo Hume, l'assenso di fede richiede una sorta di miracolo continuo, in quanto a chi vi aderisce «sconvolge tutti principi della sua intelligenza»⁸⁴.

A sua volta, la prospettiva kantiana della religione nei limiti della sola ragione⁸⁵ è esemplare, nella sua consentaneità al razionalismo moderno (compiuto). La fede vi si condensa nell'immanenza di una morale (razionalistica), e ne ha lo stesso contenuto (solo appreso per altra via). I suoi insegnamenti comandano in nome di Dio, quello che per il non credente è indicato dall'imperativo etico. Si tratta della religione naturale, che, come tale, esclude ogni dato soprannaturale. Per Immanuel Kant, il cristianesimo è la sola religione positiva in tutto conforme alla religione naturale. I suoi dogmi non sono altro che principi morali, espressi simbolicamente. L'esito razionalistico trova pieno compimento: non occorrono dogmi, né sacerdoti, né culto, né istituzione ecclesiastica. Tra *ethos* razionalistico e morale religiosa è sottesa una sostanziale identità. La religione è ridotta alla morale (autonoma)⁸⁶. Il soprannaturale è considerato, come tale, superstizioso⁸⁷ ed irrazionale⁸⁸ (particolarmente la preghiera)⁸⁹. Di modo che la religione può svolgersi come funzionale al-

83. Tanto che secondo Hume «essere uno scettico filosofico è, per un uomo colto, il primo e più essenziale passo che conduce ad essere un vero cristiano» (Id., *Dialogues concerning Natural Religion*, cit., p. 167).

84. Id., *An Enquiry concerning Human Understanding*, trad. it., *Ricerca sull'intelletto umano*, Milano, Rusconi, 2008, p. 841.

85. Come si esprime il titolo di un noto testo kantiano: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1793).

86. Kant scrive che «la religione (considerata soggettivamente) è la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandi divini» (I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, trad. it., «La religione nei limiti della semplice ragione», in Id., *Critica della ragion pratica e altri scritti*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 2006, p. 482).

87. Secondo Kant «tutto ciò che, eccettuata la buona condotta, l'uomo crede di poter fare per rendersi gradito a Dio, non è che illusione religiosa e falso culto a Dio» (*ivi*, p. 500). Si tratta, per il pensatore di Königsberg, «di un principio che non richiede prova» (*ibid.*).

88. «Se si oltrepassano i limiti della ragione rispetto al soprannaturale (che, secondo le leggi della ragione, non è un oggetto né del suo uso teoretico né del suo uso pratico) possono nascere tre specie di fede illusoria. In primo luogo la credenza di poter conoscere sperimentalmente cose che non è possibile ammettere in conformità alle leggi oggettive dell'esperienza (la credenza nei miracoli). In secondo luogo l'illusione di credere ammissibili dalla ragione cose delle quali non siamo in grado di procurarci un concetto razionale, semplicemente perché le consideriamo necessarie per il nostro perfezionamento morale (la credenza nei misteri). In terzo luogo, l'illusione di poter produrre, col semplice uso di mezzi razionali, un effetto avvolto nel mistero, ossia l'influsso di Dio sulla nostra moralità (la credenza nei mezzi della grazia)» (*ivi*, p. 526).

89. Kant giunge ad affermare che «la preghiera intesa come culto formale interiore di Dio, quindi come mezzo di grazia, è un'illusione superstiziosa» (*ivi*, p. 526). Alla preghiera Kant oppone lo «spirito di preghiera»: questo però null'altro è se non –come è stato osservato– «la rivendicazione pura e sem-

l'agire mondano, di cui non può non assumere gli scopi dignificanti e la positivizzazione legale. La risoluzione razionalistica vi trova un inveramento paradigmatico.

Il pragmatismo costituisce, altresì, lo svolgimento dell'attitudine propria del modernismo nel senso della volontà di credere, ovvero dell'atto di credere assimilato alla varietà dell'esperienza religiosa⁹⁰. Esempio al riguardo è la posizione di William James, per il quale la fede è costituita dalla credenza, il cui contenuto si identifica con il sentire stesso dell'autorappresentazione individuale. Onde ogni credere si dà –e deve essere ammesso– sullo stesso piano di qualsiasi altro. Tuttavia non come tale da identificarsi con la certezza della presenza di Dio (che per James non è identico all'Assoluto), la cui incidenza filosofica avrebbe, anzi, un significato patologico⁹¹.

In questa prospettiva il credere è la volontà di credere⁹². Il credere non pone un problema aletico ma un problema pragmatico⁹³. Il criterio del credere risiede in una disposizione all'azione: nell'essere pronti ad operare in vista di uno scopo il cui successo non è assicurato. Per James, la religione si presenta come un'opzione (vivente⁹⁴ ed obbligata⁹⁵). Il credere come opzione è funzionale all'azione, e non viceversa⁹⁶. La condizione psicologica ha il suo criterio in una eventualità prassiologica, trattandosi di ciò che afferisce al campo della vita e delle credenze, e in definitiva del sentimento⁹⁷. Nel silenzio della teoresi⁹⁸.

plice dell'autonomia dell'agire umano» (C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983, p. 201). Per una considerazione complessiva della questione, cfr. *ivi*, pp. 197-209.

90. Sul punto è singolarmente rappresentativo W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, New York, Penguin Books Inc., 1985. Non si può fare a meno di rilevare la contiguità temporale degli scritti di James con l'arco della diffusione del modernismo (in senso stretto).

91. Inequivocabilmente James scrive: «Io considero il Dio “onnisciente” e “onnipotente” della teologia come una malattia del filosofare» (W. JAMES, lettera a C. A. Strong, 9 aprile 1907, in *The Letters of William James*, Boston, The Atlantic Monthly Press, 1950, p. 269).

92. Secondo James «Free-will and simply wishing do seem, in the matter of our credences, to be only fifth wheels to the coach. Yet if any one should thereupon assume that intellectual insight is what remains after wish and will and sentimental preference have taken wing, or that pure reason is what then settles our opinions, he would fly quite as directly in the teeth of the facts» (W. JAMES, *The will to believe*, New York, Dover, 1956, p. 8). La religione si presenta come «a momentous potion» (*ivi*, p. 25).

93. Cfr. *ivi*, p. 104.

94. Cfr. *ivi*, p. 50.

95. Cfr. *ivi*, p. 46.

96. Cfr. *ivi*, p. 110.

97. Cfr. W. JAMES, *The Varieties of Religious experience*, cit., pp. 485-527.

98. Cfr. W. JAMES, *The will to believe*, cit., p. 159.

Pragmaticamente, infatti, la verità «è fatta nel corso dell'esperienza»⁹⁹. Consiste nel complesso plurale dei processi realizzati, che hanno come unica nota comune «il fatto che *paganano*»¹⁰⁰, ovvero che producono risultati efficaci per ottenere il successo. Anche nel caso di Dio, nella visuale pragmatista, la sua verità è ammissibile «se funziona in modo soddisfacente»¹⁰¹: la sua verità è la sua operatività effettuale (e la sua operazionalità eventuale). Sulla premessa –comune all'agnosticismo– dell'inobiettività della realtà in quanto tale¹⁰².

In sostanza, come emerge tanto da una ricognizione genealogica, quanto da un sondaggio teoretico, il modernismo (propriamente detto) è essenzialmente solidale con la modernità¹⁰³ (intesa come determinazione assiologico-categoriale e non come tipificazione cronologico-evenemenziale)¹⁰⁴. In tal senso la paternità teorica del modernismo non va ravvisata semplicemente negli autori e nei mentori prossimi (tra fine del secolo XIX e gli inizi del XX), da Loisy a Tyrrell, da Murri a Buonaiuti. Essa va piuttosto colta alle radici della modernità. In tal senso, il pensiero di Spinoza e di Hume, di Kant e di James ne costituisce un prologo ed una traccia. Ne esprime una virtualità ed un inveramento. Ne indica premesse (più o meno implicite) ed implicazioni (più o meno esplicite).

Il modernismo presuppone e svolge il principio di immanenza. Si svolge lungo l'asse del suo attuarsi come pensare-volere, fino ad essere –con la sussunzione del-

99. W. JAMES, *Pragmatism*, trad. it., *Pragmatismo. Un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, trad. e note di S. Franzese, Milano, Il Saggiatore, 1994, p. 123.

100. *Ibid.*

101. *Ivi*, p. 169.

102. James afferma: «la nozione di una realtà che pretende che ci accordiamo con essa [...] per me è una nozione senza capo né coda» (*ivi*, p. 132).

103. Cornelio Fabro ha scritto incisivamente che «il modernismo non consiste tanto nell'opposizione all'una o all'altra delle verità rivelate, ma nel cambiamento radicale della nozione stessa di "verità", di "religione" e di "rivelazione": l'essenza di questo cambiamento è nell'accettazione incondizionata del "principio dell'immanenza" che sta a fondamento del pensiero moderno [...]. Il suo significato per la conoscenza cristiana è nella "mediazione" che il principio dell'immanenza opera di ogni dato reale, storico e filosofico rispetto ai prolegomeni della fede: l'esistenza di Dio, l'immortalità e la vita futura nel campo strettamente teoretico, e rispetto al valore oggettivo probante dei miracoli e delle profezie nel campo dell'apologetica. Poi nell'ambito stesso delle verità di fede il modernismo opera tale mediazione nel modo più radicale eliminando qualsiasi distinzione effettiva di valore fra le varie religioni e fra gli stessi atteggiamenti più opposti che può prendere il singolo dentro la sua religione» (C. FABRO, voce «Modernismo», in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, 1952, coll. 1191-1193).

104. In tal senso ripropone la questione risolta dalla riprovazione della ottantesima proposizione del *Sillabo*.

l'essere nel conoscere— un credere di volere ed un voler credere, ovvero fino alla fenomenizzazione dell'essere (della stessa religione) ed alla sua risoluzione in una credenza (assimilata ad una pulsione e ad un sentimento) —un *believe*— indiscernibile ed inverificabile per se stessa. Un credere senza verità, che, proprio perché tale, non può che sfociare nel relativismo e nello scetticismo. Ove il razionalismo si capovolge nell'irrazionalismo, o meglio il razionalismo lascia trasparire i suoi presupposti irrazionalistici.

Il destino che ne segna la traiettoria è, in definitiva, quello di un *aticidio*, ovvero di una uccisione della verità (da cui non può che conseguire quasi una sorta di «deicidio»). Analogamente a quanto riferisce il dialogo platonico tra Socrate e le leggi¹⁰⁵, ove queste chiedono al filosofo ateniese perché voglia ucciderle, ovvero perché voglia, infragendole, ridurle al nulla. Ora, mentre una tesi (o una proposizione) non può essere invalidata (in questo senso, «uccisa») se non da un'altra tesi (come per ogni dottrina), l'uccisione della verità, in quanto tale, non può darsi in nome della verità (giacché altrimenti la negazione si convertirebbe in affermazione), ma della sua esclusione pragmatica (e programmatica). Come si dà nell'interdizione di ogni domanda e di ogni ricerca, di ogni discorso e di ogni discussione. Questi sarebbero da bandire in quanto tali. Fino a configurarsi come un male per se stesso. La fisiologia della ricerca della soluzione dei problemi, coinciderebbe con la patologia del dottrinarismo. Ogni discorso andrebbe ridotto alla prassi, all'incidenza sul e del fare. Inteso come operatività, ove l'effetto sarebbe il criterio, piuttosto che il risultato.

Ora, l'interdizione della verità —sul presupposto della sua inaccessibilità, proprio dell'agnosticismo— non può che coincidere con l'esito del nichilismo. A sua volta, manifestativo di un conseguente ateismo, il cui modello appare, più vicino di quanto non appaia allo Zarathustra nietzschiano (che annuncia la «morte» di Dio). Con paradosso solo apparente, il modernismo vi conclude, obiettivamente ed almeno incoattivamente, non per una deviazione, suo malgrado, ma lungo un itinerario coerente, che porta a compimento la premessa dell'immanentizzazione e della ateoreticità della religione (come della Rivelazione e della fede), ridotta al fenomenismo dell'autorappresentazione interpretativa, ovvero al sentire ed all'operare come espressioni autoreferenziali.

4. Il suicidio del modernismo

L'analisi dello svolgimento delle premesse teoriche del modernismo ne attesta un innegabile carattere autofagico —ovvero una dinamica endogena di autodissolu-

105. Cfr. PLATONE, *Critone*, 50a-54b.

zione— tanto rispetto alle esigenze esibite, quanto in rapporto alle tesi asseverate. Di modo che il modernismo, proprio nella misura in cui è (compiutamente) pensato nei termini del modernismo, non può che dissolvere se stesso, negando a se medesimo ogni ragion d'essere.

Anzitutto, è possibile osservare che l'asse portante del modernismo, costituito dal soggettivismo religioso (che già si profila originariamente nelle tesi luterane e calviniste) conduce non alla affermazione del soggetto ma alla sua dissoluzione. La sua identificazione con la rappresentazione e con l'attività di se medesimo si dipana come autoposizione, ovvero come opzione di se medesimo. Ma proprio tale autoposizione —nel credere e nel volere, nel volere di credere e nel credere di volere— non può che identificare il soggetto con la sua libertà, e questa con la spontaneità. Ma proprio l'assunzione dell'identità di attività e spontaneità, lo porta ad ammettersi come epifenomeno della totalità¹⁰⁶. Il soggetto si estenua nel fenomenismo soggettivistico. In tal modo si desostanzializza radicalmente, risolvendosi nell'apparire di se e del tutto a se medesimo. Fino a potere riscattare la sua prossimità al nulla solo avvertendosi come proiezione di un pleroma onniassorbente ed onnipervadente.

Parimenti, la riduzione della religione ad esperienza religiosa, assunta come libertà di se medesima, si capovolge nello svuotamento della libertà, con la caduta nella tirannia dell'opinione autoreferenziale, ovvero dell'opinione senza verità. Meglio, dell'opinione che sta in luogo della verità. Si tratta dell'opinione immanente a se medesima, la quale —proprio per essere tale— assume la configurazione di criterio di se medesima, cioè si assume come tale da escludere qualsiasi criterio. In questo senso, la libertà è surrogata dall'opzione dell'opinione, la quale non può che consi-

106. Sotto il profilo della penetrazione analitica, è stato osservato che il soggettivismo religioso protestantico —dipanandosi coerentemente a se medesimo— si svolge nell'immanentismo (che trova il suo compimento nella teorizzazione hegeliana) e nella riduzione della religione al sentimento (a cui giunge il Romanticismo e successivamente il modernismo): «La corruzione essenziale della natura umana a causa del peccato originale e la negazione del libero arbitrio fanno dell'uomo un mero trastullo della divinità, e quindi lo riducono per la logica interna della tesi a epifenomeno di essa: la concezione di Dio come amore, costretto dalla sua stessa natura a perdonare ogni uomo che, pur peccando creda, conduce alla stessa pratica conclusione. Dio finisce così per identificarsi con la natura (che pure a Lui fa capo), da cui il peccato sorge [...]. L'abolizione di ogni intermediario tra Dio e l'uomo, che a Dio può direttamente rivolgersi, e lo stesso libero esame, che elimina il controllo oggettivo della Rivelazione sboccando nell'arbitrio dell'interpretazione soggettiva, portano ancora al postulato panteistico, che Hegel enucleerà in pieno, quando identificherà la storia dell'uomo con la storia di Dio. Intanto il libero corso dato alle passioni umane in base al comodo pretesto del "servo arbitrio", e l'elevazione di Dio come amore a principio superiore al peccato e quindi ad arbitro della morale, portano a quell'irresistibile predominio del sentimento, in cui risiede la quintessenza del Romanticismo. Per l'altro verso l'eleggibilità di tutte le cariche sia ecclesiastiche che civili come conseguenza dell'abolizione di ogni gerarchia apre la via a quel contrattualismo, che è alla base della democrazia» (C. OTTAVIANO, *Manuale di storia della filosofia*, vol. II, Napoli, La nuova cultura editrice, 1970, p. 768).

stere nel suo stesso apparire ed operare. L'opinione –posta come intrascendibile ed inverificabile– si traduce nel fenomeno di se stessa e si presenta come operatività in atto. Quindi come volere-potere, che sostituisce il *cratos* al *logos* (il potere alla ragione). L'assoluta libertà interiore si consolida dell'autodeterminazione indifferente al contenuto, anzi tale da pretendere di costituire il contenuto stesso dell'esperienza.

Sulla base dell'agnosticismo, la libertà resta –a rigore– cieca di finalità, tanto nel campo del conoscere quanto nel campo dell'agire. Risulta, così, impossibile sia nell'origine sia nell'esercizio. Senza intelligenza della realtà, infatti, non può esservi né intelligenza della finalità, né intelligenza del dovere, né –a maggior ragione– intelligenza della giustizia (rispetto a Dio, a se stessi e agli altri). In altri termini, l'esclusione della possibilità della verità comporta l'evacuazione della teleologia della libertà. E la vanificazione della libertà si traduce nell'asservimento inevitabile al potere (quale che ne sia l'origine e lo scopo). Ad un potere non regolato dalla ragione, ma che si autopone come misura di se medesimo¹⁰⁷. Anche se il potere è quello dell'individuo stesso su se medesimo o del gruppo cui eventualmente aderisce. Anche se il potere è quello di un sentimento religioso, della sua interpretazione o del suo progetto. Talché la filodoxia diviene oudenocrazia.

Analogamente, l'immanentizzazione modernistica della religione comporta, di per sé, l'esito secolarizzatore della trasformazione della teologia in ideologia. L'assorbimento della trascendenza nell'esperienza e la riduzione del contenuto della fede all'atto del credere, ovvero alla sua rappresentazione-interpretazione, rendono impossibile qualsiasi discorso che non abbia come argomento il progetto e l'effettività di se medesimo. Su tali basi la teologia (come la filosofia) diviene impossibile. Non resta che la fenomenologia dell'io o della comunità –entrambi desostanzializzati– sulla premessa dell'inattuabilità della natura delle cose. Non resta che la proiezione della proiezione, la quale, non potendo darsi in termini di obiettiva comunicazione intersoggettiva –data l'inoggettivabilità dell'identità come attività– non può che trasmutare in una effettività operativa.

A sua volta, l'esperienza religiosa, considerata come istitutiva del soggetto e dell'oggetto, svuotandosi di se medesima, risulta, per se stessa, obiettivamente impossibile. L'esperienza, difatti, non si dà se non in dipendenza di un soggetto e di un oggetto –tali in quanto ontologicamente consistenti– in quanto relazione tra l'uno e l'altro. Rispetto ai quali, essa non può essere che un *posterius*. Se l'esperienza,

107. Incisivamente è stato scritto che «la verità [...] è il necessario presupposto logico della giustizia e una società di uomini liberi non può avere altre basi» (N. PETRUZZELLIS, «Verità e sociologismo», in AA. VV., *Sociologisme et vérité. L'authentique socialité de l'Occident*, Bolzano, Institut International d'Etudes européennes «Antonio Rosimini», 1975, p. 75). Di modo che senza verità non è rinvenibile alcun bene né alcuna giustizia, alcun diritto né alcuna legittimità.

invece, è assunta come un *prius*, al di là del soggetto e dell'oggetto (intesi come suo risultato), essa nega se medesima. L'esperienza non costituisce, né misura l'esperienza. L'esperienza non spiega l'esperienza. Il rimando ad una ulteriore esperienza sposta il problema, ma non lo risolve. A maggior ragione, non lo risolve un rinvio all'infinito di una ulteriorità esperienziale. Sulla premessa dell'inaccessibilità all'essere, l'esperienza stessa è vanificata. La sua autoimmanenza la evacua. Senza la consistenza degli enti e la loro obiettiva trascendenza (rispetto al soggetto) non può darsi esperienza. L'immanentizzazione dell'esperienza –come esemplarmente nel paradigma modernistico– dissolve l'esperienza stessa.

La stessa fede, assunta nell'autoreferenzialità dell'atto che pretende di far scaturire da sé il contenuto, annichilisce se medesima. Proprio in quanto, nella prospettiva modernistica, l'esperienza religiosa è la sorgente –diveniente ed evolutiva– del dogma, e questo null'altro è se non un'occasione propiziatrice di ulteriore esperienza religiosa. Infatti è il contenuto a fondare l'atto, e non viceversa. Un atto che presuma di essere sorgente del contenuto è un atto pretesamente assoluto ed autopoietico. Esso è impossibile tanto nell'ordine del finito, quanto nell'ordine dell'Infinito. Nel primo caso, in quanto si darebbe come effetto privo di causa, pretendendo –contraddittoriamente– di essere causa ed effetto insieme. La sua assolutezza se identificherebbe –paradossalmente– con la sua relatività. Nel secondo caso, in quanto starebbe sul presupposto della –contraddittoria– priorità dell'indeterminato sul determinato, impossibile, a maggior ragione, per il Necessario. In realtà, l'atto che presume di essere sorgente del contenuto è un atto nichilistico, ove l'essere presuppone il nulla, e non viceversa. È un atto-non-atto: è in sé la contraddizione di se stesso. Un *credo* che presume di essere principio del *creditum*: è un credere di credere. Rende l'oggetto indifferente, e come tale irrilevante. Lo assume come risultato e non come principio. Vanifica, al tempo stesso, tanto l'atto quanto il contenuto, tanto la *lex credendi* quanto la *ratio credendi* ed il *debitum credendi*.

In sostanza, lo svolgimento del modernismo conduce all'autodissoluzione del modernismo. Esso, cioè, non può che fagocitare se stesso, proprio per essere se stesso. In tal senso è emblematico il passaggio dal giustificazionismo metodologico a quello prassistico (ovvero dal criticismo metodico al prassismo pastoralistico), e da questo a quello emotivistico. A ben vedere, si tratta di un itinerario di radicalizzazione nella espulsione della (questione stessa della) verità. Mentre il metodologismo rinvia ancora ad un sia pur implicito riferimento alla verità, il pastoralismo lo fa in modo viepiù generico ed indeterminato, l'emotivismo cancella, infine, del tutto ogni ancoraggio alla verità come misura obiettiva. Fino ad una conclamata *damnatio rationis*. Tipologicamente, il passaggio dall'istanza dialogica a quella puramente esperienziale-emotiva segna l'inveramento e l'implosione del modernismo. Il dialogo, pur inteso, irenisticamente –e contraddittoriamente, come fine e mezzo insieme– impegna ancora alla ricerca di tesi da proporre. La pura affettività come

misura di se stessa, non ha bisogno di alcuna ragione. Anzi la esclude, come il proprio nemico mortale. L'orizzonte dell'emotività –nell'insondabile effettività della termocardia (ovvero del «calore del cuore»)– esclude qualsivoglia ragione. Anzi, non può affermarsi, se non a costo di bandire la razionalità.

Analogamente l'evoluzionismo modernistico non può che giungere all'estinzione di se medesimo. Se il divenire evolutivo (in qualsivoglia ambito) è tale, infatti, non può che comportare anche il mutamento (progressivo) della tesi per cui si afferma lo stesso divenire evolutivo. In tal senso, lateorizzazione del progressismo (come legge di incoercibile progresso del tutto) non può che tramontare di fronte allo stesso mutamento progressivo (che non potrebbe non comportare il progresso della stessa tesi del progresso). Di modo che qualsivoglia autoidentificazione col futuro –per quanto assolutizzata– non può che appartenere al passato, rispetto ad un futuro ulteriore. La sua autoassertorietà non può resistere al potere nullificante del *tempus edax* (esemplificativamente rappresentata dal mito di Crono).

Insomma, non è possibile asserire il divenire, se non dal punto di vista dell'essere. Quallsivoglia tesi sul mutamento presuppone almeno un residuo di permanenza. Non è possibile pensare il divenire dal punto di vista del divenire. Come non è possibile pensare l'evoluzione dal punto di vista dell'evoluzione. Il compimento del progressismo è l'impossibilità stessa di pensare il progresso. Ove la tesi dell'evoluzione sia assunta coerentemente, non può che essere travolta dalla stessa evoluzione. Assumendo compiutamente il divenire è impossibile qualsivoglia tematizzazione del divenire. Il progresso è inoggettivabile, dal punto di vista del progresso. Proprio in nome del divenire ogni tesi sul divenire non può che essere travolta dal divenire stesso. La sua forma è fatta tacere dal suo contenuto, e viceversa. La sua asserzione esclude la sua verificaione.

In definitiva, il compimento del modernismo lo conduce a non potere distinguere la preferibilità della propria assunzione, rispetto a quella di qualsiasi altra. Si trova a non avere argomenti per distinguere il doveroso dal non doveroso, il religioso dal non religioso. Sulla premessa dell'agnosticismo –ovvero dell'irrelevanza dell'essere, in quanto tale, con la sua permanente assimilabilità effettuale– esso non è in grado di dare alcuna ragione di se medesimo. Difatti ogni argomentazione (quale che ne sia la consistenza) presuppone la distinzione obiettiva tra vero e falso, tra valido e invalido. Negata tale distinzione *in re*, la coerenza nell'affermazione conclude nella necessità della sua stessa negazione. Non può affermarsi senza negarsi. La sua «corsa alla coerenza» (per usare un'espressione di Cornelio Fabro) si svolge fino all'afasia e all'abulia. Anzi fino alla necrosi. Il modernismo che consegue al modernismo ne segna e ne registra la sua stessa estinzione. Ove la sua estinzione porta con sé anche ciò con cui esso ha la pretesa (autopostulatoria) di identificarsi (ponendosene come l'inveramento), nella misura in cui tale identificazione si è data sotto il profilo effettuale e convenzionale.

L'itinerario del modernismo oltre il modernismo –in certo modo, del modernismo dalla teoria alla prassi– nella traiettoria del suo svolgimento–compimento presenta una obiettiva analogia con la diagnosi indicata da Augusto Del Noce relativamente al suicidio della Rivoluzione. Per la Rivoluzione –intesa come categoria¹⁰⁸– il compimento coincide con il suicidio. Questo ha luogo tanto nella misura in cui le categorie e la prassiologia della Rivoluzione si estendono riflessivamente alla Rivoluzione medesima (come l'analisi precedente ha evidenziato con riguardo alle nozioni distintive del modernismo), quanto nel momento in cui i due versanti, in cui la palingenesi rivoluzionaria si attua, giungono a scindersi. Questi consistono rispettivamente nel momento negativo di devalorizzazione dell'ordine esistente, ed in quello positivo di instaurazione di un ordine nuovo¹⁰⁹.

Mutatis mutandis la dinamica della «modernizzazione» –intesa in senso categoriale e non temporale– ovvero del compimento del modernismo, non può fare a meno di nessuno dei due (né del paradigma polemico né di quello programmatico). Ma il suo stesso svolgimento, identico alla sua attuazione, è tale da comportare la polarizzazione dell'assorbimento dell'uno nell'altro, o viceversa la lacerazione del loro legame teorico-pratico.

Nel caso della lacerazione (data dall'assorbimento del secondo momento nel primo) la progressività non può che svolgersi nel nichilismo, che nulla sottrae (né può sottrarre) alla decostruzione. La sua posizione sottrae significato a qualsiasi progetto e a qualsivoglia avvenire. Con lo sbocco conseguente nella secolarizzazione onnipervadente¹¹⁰. Mentre sotto l'altro versante (dato dall'assorbimento del primo

108. «L'idea di rivoluzione totale importa il rifiuto radicale della società esistente, e il mito di uno stadio finale e perfetto. O, in altri termini, la Rivoluzione, con la maiuscola e senza plurale, è quell'evento unico, doloroso come i travagli del parto, che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà raffigurato, né può essere altrimenti, attraverso una triplice negazione delle istituzioni e delle idee del passato; che genera un avvenire in cui non sarà più nulla di simile alla vecchia storia; che in ciò è la risoluzione del mistero della storia» (A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978, p. 5).

109. «Il compimento della rivoluzione coincide con il suo suicidio e [...] il momento presente della storia non può venir altrimenti definito che come processo verso questo suicidio. Per quale necessità esso avviene? L'idea rivoluzionaria comporta l'unità di due momenti, il negativo come devalorizzazione dell'ordine tradizionale dei valori, e il positivo come instaurazione di un ordine nuovo. Avviene il suicidio, se nel processo della realizzazione i due momenti si scindono, e se devono necessariamente farlo. Allora, anziché il passaggio al nuovo ordine, abbiamo la ricaduta nel vecchio ordine, ma completamente sconosciuto. Troviamo qui il senso di due termini di vasta circolazione, nichilismo e totalitarismo» (*ivi*, p. 6).

110. Ne consegue la obiettiva secolarizzazione del cristianesimo, che giunge all'autosvuotamento (dottrinale e morale), ovvero al compimento (sotto il profilo dell'effettività) dell'autodissoluzione. Con l'esito (solo apparentemente paradossale, ma in realtà coerente) di quello che è stato definito un «cristianesimo» [che] è diventato «areligioso» (J. MADIRAN, *L'hérésie du XX^e siècle*, trad. it., *L'eresia del XX secolo*, Roma, Volpe, 1972, p. 194) o secondo altre espressioni di un «cristianesimo senza religione», quale «fede secolarizzata» (cfr. *ivi*, p. 193).

momento nel secondo) il potere non può che attuarsi come arbitrarietà, che nessun limite può contenere. Come potere che attua se medesimo, e che consiste nella sua stessa decisione. Come potere che trae da sé i fini e i mezzi, e che tutto giustifica, senza bisogno di alcuna legittimazione. Donde la coincidenza dell'arbitrio con l'esercizio, dell'autoreferenzialità con la ministerialità. Donde altresì la coincidenza di prassi e validità. Con la congenera sussunzione di assertorietà e logofobia, nonché di decidibilità e nomofobia.

Tali alternative simmetriche si presentano rispettivamente lungo l'itinerario dove la critica (come la riforma) trapassa necessariamente in dissoluzione-autodissoluzione e l'autorità (come il governo) trapassa in autocrazia. Ma anche dove, paradossalmente, la liberazione consiste nella alienazione (sulla pretesa –autoasserata– di convertire la seconda nella prima) e l'alienazione assume le sembianze della liberazione.

Talché il modernismo, compiendosi conforme a se medesimo, giunge a dissolvere se medesimo. Nella sua stessa attuazione non può che inverarsi in una contraddizione teorico-pratica con se medesimo, letale per se medesimo. Onde la *pars destruens* travolge la *pars construens*, e viceversa. Senza potere dare ragioni del loro attuarsi, se non nella loro medesima effettività. Non potendo svolgersi senza annichilirsi. Dissolvendosi, proprio per attuarsi. Ed attuandosi, solo a condizione di dissolversi.