Giusepper Ballerini

BREVE APOLOGIA

PeI i giovani studenti contro gli increduli dei nostri giorni

PARTE PRIMA
L'esistenza di Dio

http://gianfrancobertagni.it

Prof. GIUSEPPE BALLERINI

BREVE APOLOGIA

pei giovani studenti contro gli increduli dei nostri giorni

Quarta Edizione
nuovamente e interamente rifatta

XII MIGLIAIO
PAVIA
TIPO-LIBRERIA
ED. VESCOVILE
ARTIGIANELLI 1924

APPROVAZIONE ECCLESIASTICA
Pavia, 22 febbraio 1924
Compiacendomi della nuova ristampa coll'esimio Autore, ne raccomando vivamente la lettura, particolarmente al Clero ed alla gioventù studiosa, sicuro che nell'opera già tanto meritamente apprezzata, troveranno esposte nella forma più semplice e persuasiva le prove migliori per convincere sé e gli altri quanto sia ragionevole l'ossequio della nostra fede.

+FRANCESCO Vescovo di Pavia.

INDICE

Prefazione. 8
I. La negazione di Dio ai nostri giorni
1 - Il pensiero moderno 11
2 - Come si prospetta oggi il problema della esistenza di Dio 12
3 - In che consiste l'antagonismo fra il pensiero antico e il pensiero moderno 14
II. Nel campo scientifico
1 - La gloria dell'evo moderno 15
2 - Le esorbitanze del pensiero scientifico 16
3 - Il materialismo 17
4 - Il positivismo, l'agnosticismo ed il fenomenismo 18
5 - Decadenza e tramonto delle correnti pseudo-scientifiche 20
6 - La scienza ed il mistero 24
7 - Il fallimento della scienza atea e materialista proclamato da un accademico francese 26
III. Nel campo filosofico
1 - L'antica e la nuova filosofia 27
2 - Il cartesianesimo 27
3 - Il criticismo 30
4 - L'idealismo 35
5 - L'immanenza 40
6 - Come dottrina e come metodo 41
7 - Non si confonda l'immanenza coll'intima presenza di Dio a noi ed a tutte le cose 43
IV. Il problema della conoscenza in ordine a Dio
1 - La grande questione pregiudiziale 45
2 - Il capo d'accusa 45
3 - Quello che noi pure concediamo 46
4 - La base oggettiva dell'Idea di Dio 47
5 - Contro il positivismo 48
6 - Sulla relatività delle nostre conoscenze 52
7 - Contro il criticismo 53
8 - Contro il moderno idealismo 58
9 - Alle radici del pensiero 64
V. Il principio di causalità e l'esistenza di Dio
1 - La base delle nostre dimostrazioni 65
2 - Sistematica opposizione al principio di causalità 66
3 - Quelli che gli negano ogni valore 67
4 - Quelli che ne restringono il valore al solo ordine fenomenico 68
5 - Quelli che lo fanno valere sino a concludere per una causa prima ma immanente e non trascendente 70

6 - Genesi e valore oggettivo del principio di causalità 71
7 - La dimostrazione del principio di causalità 72
8 - Fin dove si estende il suo valore dimostrativo 73
9 - Se gli effetti visibili ci possano rivelare la loro causa invisibile 75
10 Se il principio di causalità ci conduca all'essere primo come immanente o trascendente 75
11 Una critica infondata 76
12 Il nostro dilemma 76
13 Al R.mo P. Ramirez della «Ciencia Tomista» 77
VI. L'Essere trascendente e soprannaturale di fronte alle varie forme dell'immanenza
1 - Il problema 78
2 - La sua impostazione 78
3 - Il comune presupposto degli increduli 79
4 - L'essere fondamentale delle cose non è l'essere primo ed improdotto 80
5 - L'essere che diviene suppone l'essere che non diviene 81
6 - Essere potenziale ed essere attuale 82
7 - Nessun «colpo di grazia» contro la dottrina aristotelico-scolastica dell'atto e della potenza 84
8 - Il divenire 84
9 - La realtà dinamica 85
10 - Essere creato ed essere increato 86
VII. Nessuna cosmogonia può far senza Dio
1 - Il Genesi di Mosé ed i vari sistemi cosmogonici 87
2 - Il punto di partenza delle moderne cosmogonie 88
3 - Un po' d'esame. 89
4 - Evoluzione progressiva e regressiva 89
5 - Risposta a Camillo Flammarion 91
6 - Neppur degno di risposta il Rénàn 93
7 - La massima difficoltà anche secondo gli increduli 93
8 - Ridicola soluzione del prof. Mario Pilo 94
9 - L'antecedente cosmico che include i conseguenti 95
10 - La forza meccanica e il moto di rotazione 96
11 - In che senso possiamo accettare l'ipotesi della nebulosa 97
12 - Una frase attribuita a Laplace 98
13 - Assurdità del dilemma: o creazione o evoluzione 99
VIII. L'esistenza di Dio di fronte all'ordine e alla finalità della natura
1 - Esistenza dell'ordine cosmico 100
2 - Ordine interno 100
3 - Ordine esterno 101
4 - Conclusione che ne deriva 102

5 - Le leggi naturali e il governo divino 102
6 - La finalità della natura 103
7 - Vani sforzi degli avversari 105
8 - Se l'ordine e la finalità della natura ci danno solo diritto di conchiudere per un supremo Ordinatore od anche per un supremo Creatore del mondo 107
9 - Ordine estrinseco od accidentale ed ordine intrinseco o sostanziale 107
10 - Perché ripugna ogni fortuito accozzamento degli atomi nella genesi dell'universo 108
11 - Valore dell'argomento tratto dall'esistenza dell'ordine e dalla finalità della natura 108
12 - Dichiarazione di uno scienziato Lombardo 108
IX. Dio e il moto
1 - Argomento di S. Tommaso 110
2 - Evidenza che s'impone agli stessi avversari 111
3 - Contro coloro che negano essere la materia inerte 112
4 - Se la gravitazione universale basti a spiegare il movimento cosmico 112
5 - Se in natura si dànno movimenti non mossi 113
6 - Le odierne concezioni del moto 114
7 - Moto eterno ed improdotto? 114
8 - Il movens immobile 115
9 - Come va inteso 116
X. Dio e la materia
1 - L'idolo di ieri 117
2 - La tesi del materialismo 118
3 - La materia non è da sé ma da Dio 118
4 - Non ripugna che Iddio, essere immateriale e spirituale, crei la materia 120
XI. Dio e la vita
1 - Si determina la questione 120
2 - Fatti e conclusione che ne deriva 121
3 - Sistematica opposizione 122
4 - Ipotesi su l'autogenesi 123
5 - Come si fa oggi valere la generazione spontanea 124
6 - Il bel metodo dei nostri avversari 125
7 - La generazione spontanea, in quanto importa il naturale Passaggio dal regno inorganico all'organico, è non solo falsa ma fisicamente assurda 127
8 - Il materialismo e il principio vitale 128
9 - Il materialismo e l'anima umana 130
10 - Polemica domestica 131

11 - Affettata ignoranza sul problema della vita 133
12 - Una dichiarazione di Lord Kelvin 133
XII. La creazione
1 - Ciò che segue dal fin qui detto 134
2 - In che senso la creazione importa la produzione dal nulla 135
3 - Come si giunse al concetto della creazione 135
4 - La creazione davanti alla scienza 136
5 - Altro è conoscere il fatto della creazione ed altro è comprenderne la natura 137
6 - Il fatto della creazione 138
7 - La libertà della creazione 139
8 - La temporaneità della creazione 139
9 - Come si spiega la temporaneità dell'universo coll'eternità dell'atto creativo 140
10 - Se nella creazione l'essere Assoluto divenga relativo e rientri nella sua cessione fenomenica 141
11 - Necessità di insistere sul dogma della creazione 142
XIII. Le altre concezioni cosmiche
1 - Quella del materialismo 143
2 - Quella del dualismo 144
3 - Quella del panteismo 145
4 - Quella del monismo 146
5 - Quella del sintetismo universale 146
6 - Quella del monismo idealistico 148
7 - L'idea dell'essere 149
8 - L'ente comune 151
9 - Né l'idea dell'essere è l'idea di Dio, né l'ente comune è l'essere divino 152
XIV. Unità e personalità dell'Essere divino
1 - In quanti modi si può intendere l'unità dell'essere divino 154
2 - L'unita del cosmo secondo la scienza e l'unità di Dio secondo la ragione 154
3 - Ragione metafisica dell'unicità di Dio 155
4 - Perché si vorrebbe negare la personalità nell'essere divino 155
5 - Basta richiamare il concetto di persona 156
6 - Risposta di S. Tommaso 157
7 - Perché Dio solo è persona nel più alto senso della parola 157
8 - Vana accusa di antropomorfismo 158
XV. Fatti che confermano l'esistenza di Dio e conclusioni che ne derivano
1 - I fatti soprannaturali 159
2 - La legge morale 160
3 - L'aspirazione dell'uomo alla felicità 161

4 - La testimonianza dei popoli 161
5 - Il preteso materialismo storico 162
6 - La testimonianza degli uomini del sapere 163
7 – L'incredulità e la scienza 164
8 - È dunque pienamente giustificato il contenuto oggettivo e reale dell'idea di Dio 165
9 - Ed è parimenti giustificato il contenuto oggettivo e reale dell'idea Religiosa 166
XVI. Dimostrazione volgare e dimostrazione filosofico-scientifica dell'esistenza di Dio
1 - Una difficoltà 166
2 - In che consiste la dimostrazione volgare 166
3 - La naturale conoscenza di Dio nei risultati di recenti studi 167
4 - Se la dimostrazione filosofica della esistenza di Dio possa dirsi anche scientifica 168
XVII. Come entri la volontà nella dimostrazione della esistenza di Dio
1 - Come interviene la volontà nelle nostre conoscenze in generale 169
2 - Come interviene nella dimostrazione della esistenza di Dio 169
3 - Differenze tra le verità scientifiche e le morali e religiose 170
4 - Acute osservazioni di un cappellano militare 170
5 - Onde proviene il dubbio intorno all'esistenza di Dio 171
6 - Come e da chi può essere rimosso 173
XVIII. Che pensare adunque dell'ateismo?
1 - Si precisa la questione 174
2 - L'ateismo negativo 174
3 - L'ateismo positivo 175
XIX. Conclusione generale
1 - Non si può negar Dio senza negar la propria ragione 176
2 - L'essere e il conoscere 177
3 - Il problema delle origini 178
4 - Il pensiero moderno e la filosofia scolastica 179
APPENDICE In difesa della Provvidenza Divina
1 - Due dogmi che si connettono 180
2 - La provvidenza divina nel mondo fisico 180
3 - La provvidenza divina nel mondo morale 182
4 - La provvidenza divina nell'ordine soprannaturale 184
5 - Le ombre del governo divino 186
6 - Le conclusioni dei pessimisti 188
7 - Quello che dobbiamo rispondere 188
8 - I mali e le loro cause 190
9 - Dove la completa giustizia 192
10 - Divario fra individui e popoli 193

PREFAZIONE

Mentre i nostri missionari varcano i lontani oceani e si recano fra i poveri selvaggi a portarvi la conoscenza del vero Dio, creatore del cielo e della terra, e di Gesù suo vero unico Figlio e Redentore del mondo; gli apologisti della fede hanno oggi l'ingrato compito di dover difendere l'esistenza stessa di Dio e la divinità di Cristo di mezzo ai popoli civili. Perché la civiltà moderna, che pur deve al Cristianesimo quanto essa ha ancora di buono nell'ordine morale e sociale, infatuata dei suoi progressi, non riconosce ormai altra realtà che la natura, né altro Dio che la ragione umana. E fiori sbocciati da questa civiltà e da questo progresso sono appunto quelle audaci negazioni del soprannaturale, raccolte e condannate nel *Sillabo* di Pio IX, che fu perciò definito: l'atto d'accusa contro la *moderna civiltà*.

Bisogna però, per comprendere a pieno l'antagonismo del pensiero moderno col pensiero cristiano, rifarci un po' da lungi e risalire a quelle due grandi e supreme concezioni del mondo e della vita, a cui in ultima analisi si rannodano tutti i problemi di ordine morale, religioso e sociale. Il medioevo si appoggiava alla concezione cristiana del mondo e della vita, e di là traeva tutta la sua forza morale e sociale. L'evo moderno al contrario, in seguito all'opera dell'umanesimo, della rinascenza, della riforma e di tutte le rivoluzioni religiose e sociali che poi ne vennero, è tornato alla concezione pagana, o meglio alla concezione puramente naturalistica del mondo e della vita: onde le nuove orientazioni nel campo del pensiero e dell'andamento sociale.

* * *

Il naturalismo, che fu sempre la piattaforma di tutti i sistemi degli increduli, ebbe un periodo di trionfo nel secolo scorso in cui parve imporsi in nome della scienza, o meglio quale risultato degli studi scientifici su la genesi dell'universo. Si voleva cioè far credere che le scienze naturali ci avessero finalmente svelato tutta la realtà cosmica nella sua più intima natura ed in modo tale da non lasciarci più sentire nessun bisogno dell'al di là. E tutti sanno come la concezione meccanica dell'universo, ed in modo particolare il sistema di Laplace su la genesi del mondo, e quello di Lamarck e Darwin su l'origine delle specie organiche, vennero sfruttati dagli increduli nel senso di poter sostituire l'evoluzione alla creazione.

Ma fu l'illusione di un momento. Ben presto, non ostante tutto lo schiamazzo del materialismo, del positivismo e del trasformismo, gli stessi scienziati si accorsero che restavano ancora intatti ed insoluti tutti i grandi problemi delle origini prime delle cose. Perché, anche dopo aver conosciuto come avvenne la genesi dell'universo, anche dopo aver conosciuto tutti e singoli gli elementi che in esso funzionano, le loro forze e le loro leggi, rimane pur sempre a sapere donde vengano quegli elementi, quelle forze e quelle leggi.

Problemi, questi, che esorbitano totalmente dall'ambito delle scienze fisico-naturali, e che perciò esse non possono risolvere.

Per non dire poi che nello stesso campo scientifico, dinanzi al continuo mutarsi e rimutarsi di tante teoriche, è ora subentrato un certo senso di sfiducia nel valore delle stesse cognizioni scientifiche, tanto che alcuni ci presentano come verità provvisorie anche le più accertate conclusioni della scienza.

Comunque, sta il fatto che i pensatori moderni sono ormai persuasi che la scienza nulla può Opporre contro il problema dell'al di là, la cui soluzione giustamente essi ritengono che non spetti alla fisica, ma alla metafisica.

* * *

Se non che è appunto qui dove ferve tutta la lotta ai nostri giorni. Si può ancora parlare di metafisica dopo «la critica della ragion pura» istituita da Emmanuele Kant e passata in giudicato presso le nuove generazioni? Perché il problema metafisico si connette intimamente col problema ideologico. Chi non riconosce alla ragione il diritto di affermare l'al di là del fenomeno, disconosce con ciò stesso tutto l'ordine metafisico.

Ora l'età moderna cominciò a dubitare con Cartesio intorno al valore oggettivo di tutte le nostre cognizioni, eccetto quelle che si arrestano al soggetto conoscente, alla coscienza, all'io pensante.

Venne poi E. Kant a fare la critica della stessa ragione, sostenendo che tutto l'al di là (il noumeno) non è che un dato puramente soggettivo del nostro spirito, sicché tutto lo scibile si deve ridurre al sensibile (il fenomeno).

Questa dottrina, che colpiva a morte tutta la metafisica medioevale, divenne ben presto la *forma mentis* di tutti i pensatori moderni, e fu nello stesso tempo la piattaforma del positivismo e dell'idealismo.

Ma non si arrestarono qui i seguaci del criticismo. Addentrandosi nello stesso noumeno, che il Kant aveva dichiarato inconoscibile, essi lo identificarono collo spirito e coll'io pensante, che fu ad un tempo soggetto ed oggetto, essere assoluto e relativo, ossia tutto. Onde le stranezze di Fichte, di Schelling, di Hegel, e quelle ancor peggiori dei moderni idealisti. I quali, chiusi nel guscio del proprio io, non vedono ormai altra realtà che quella dello stesso io e delle sue idealizzazioni. Così i due problemi, quello dell'essere e quello del conoscere, si sono fusi in uno solo. Tale in breve la dottrina del moderno idealismo. È il soggettivismo più assoluto, ossia spinto alle sue ultime conseguenze, per le quali si vuol dedurre tutto dal soggetto conoscente senza che nulla esso prenda dall'esterno: onde la dottrina dell'immanenza. È insomma l'uomo che vuole mettersi scioccamente al posto di Dio. Così dall'autonomia della natura esterna si è passato all'autonomia della natura interna, ossia dello spirito o del pensiero. Ma in fondo è sempre lo stesso errore che si fa valere.

* * *

A questo punto però tutti comprendono che non è più soltanto la metafisica medioevale, ma la stessa scienza e lo stesso senso comune che ne vanno di mezzo. Perché, se non vogliamo scambiare il mondo dei sogni con quello della realtà, nessuno potrà mai dubitare della esistenza oggettiva e reale del mondo esterno e degli esseri che lo compongono. Altrimenti di che cosa si occuperebbe la scienza, che pure è il vanto dei nostri giorni?

Conosciamo le risposte degli idealisti. Ma nessun artificio dialettico, né del Croce né del Gentile né di altri, riuscirà mai a persuaderci che non esista altra realtà che lo spirito ed il pensiero, e che la materia non sia che una posizione dello spirito. Fino a ieri era di moda non riconoscere che la materia e derivare lo spirito dalla materia o meglio dall'evoluzione delle forze organiche; ora invece si invertono le parti e non si vuol riconoscere che lo spirito a cui si lascia il compito di regalarci anche la materia. Ma in realtà le due tesi si equivalgono.

Anche quando non ci fossero altri argomenti, basterebbero queste sole osservazioni a dimostrare tutta la inconsistenza ed anzi l'aperta assurdità del moderno idealismo. Tanto più che, se si va al fondo di tutte le sue pretese, l'idealismo non può logicamente sostenersi, come vedremo, se non negando la certezza medesima del proprio io, declinando così nel più assoluto scetticismo, o meglio nichilismo. Perché l'idealismo, che a prima vista sembra la più alta esaltazione della ragione, in realtà non è che il suicidio della stessa ragione.

* * *

Ma forse non tutto il male viene per nuocere. E noi amiamo credere che queste stesse aberrazioni, ora giunte al loro colmo da parte di non pochi pensatori, abbiano finalmente ad aprire gli occhi e farli ritornare sui loro passi, o meglio ancora farli ritornare all'antica filosofia tradizionale, la quale soltanto, in base ai dati della esperienza esterna ed interna, può rivendicare la realtà oggettiva di quello che è in noi e di quello che sta fuori di noi.

La rinascita della filosofia cristiana, che è poi quella della scolastica medioevale, è oggi un fatto che s'impone agli stessi avversari, e che non può non far sentire anche su di essi la sua salutare influenza.

Ed una volta rivendicata la oggettività del conoscere, sia da parte del senso come da parte dell'intelletto, abbiamo con ciò stesso la base per risolvere il grande e fondamentale problema della esistenza di Dio.

Tutti sanno che le cognizioni empiriche divengono scientifiche solo in quanto sottostanno agli sguardi della ragione che ravvisa il nesso causale, ossia la necessaria dipendenza che un fenomeno ha dall'altro come effetto da causa. Orbene, tutta la metafisica che ci porta a Dio è precisamente quella del principio di causalità. Studiando i caratteri dell'universo, vedremo come essi ce lo presentano dipendente da una suprema causa oltremondana. Dunque una delle

due: o negare il principio di causalità, ed allora ne va tutta la scienza: o riconoscere l'esistenza di Dio come causa prima e trascendente dell'universo.

È su questo dilemma che nelle precedenti edizioni avevamo impostato tutto lo svolgimento della trattazione su l'esistenza di Dio. Ma dinanzi alle nuove e più recenti orientazioni del pensiero, pur ritenendo quel dilemma quale base delle nostre argomentazioni, non abbiamo però creduto di legarci a nessuna tesi prestabilita; abbiamo anzi voluto dare un indirizzo totalmente nuovo al lavoro e più rispondente alle esigenze dell'ora presente.

La brevità impostaci dall'indole della trattazione non ci permise di addentrarci, come avremmo desiderato, in tutte le varie e complesse questioni che veniamo prospettando, alcune delle quali ancora discutibili anche nel campo nostro. Crediamo tuttavia, pur nella nostra breve corsa a volo d'uccello, di aver detto a sufficienza per orientare il pensiero del lettore di fronte al groviglio dei moderni errori, il che è appunto tutto lo scopo che ci siamo prefisso.

I
La negazione di Dio ai nostri giorni

1 Il pensiero moderno

Parlare della negazione di Dio ai nostri giorni dinanzi alle nuove orientazioni del pensiero moderno, può sembrare a prima vista una vera stonatura. Perché è un fatto innegabile il risveglio dello spiritualismo, non solo fra noi in Italia, ma, dal più al meno, in quasi tutti i paesi civili.

Il materialismo ed il positivismo, che nel secolo scorso erano divenuti la *forma mentis* degli scienziati e dei pensatori delle varie scuole, sono ormai tramontati e definitivamente sepolti sotto il comune ostracismo dei dotti. E la scienza stessa, che fino a ieri pretendeva risolvere tutti gli enigmi dell'universo, oggi si è fatta muta sul problema delle origini, e pare anzi persuasa che non tutta la realtà sia accessibile ai suoi processi.

E di tutto ciò non possiamo che allietarci.

Ma è necessario distinguere spiritualismo da spiritualismo. Non dobbiamo confondere lo spiritualismo di casa nostra, che certo si avanza rigoglioso e potente presso le nuove generazioni, con quello che ci viene dal di fuori attraverso ai sistemi dei pensatori moderni. Questo è uno spiritualismo [2] di cattiva lega che nasconde nel suo seno ancora tutti gli antichi errori, quelli del materialismo e del positivismo compresi, nonostante che a parole si vengano stigmatizzando nel modo più reciso ed assoluto.

Perché non conviene dimenticare che il pensiero moderno è il naturale portato di quel movimento intellettuale che da Cartesio in poi ha imbastardito tutta la filosofia e l'ha condotta a tutte le stranezze del criticismo e

dell'idealismo, che Sono tuttavia all'ordine del giorno e formano la odierna mentalità anticristiana.

Certo anche nel campo avversario abbiamo diverse correnti e non sono pochi i pensatori moderni che fanno tutti gli sforzi onde passare il Rubicone che ancora li trattiene all'altra riva. Ma non è davvero in base alle loro dottrine che essi potranno compiere quel passaggio; poiché dal più al meno tutti i loro sistemi, come vedremo, mettono capo alla dottrina della immanenza, entro cui oggi si dibatte il pensiero moderno e dalla quale non si può certo salire all'essere veramente trascendente e soprannaturale.

Per non dire poi di tutti quegli scienziati - e sono i più - che rimangono ancora fermi nei dogmi del materialismo e del Positivismo, che essi scambiano colla scienza, e- vivono tuttavia nella persuasione che le scoperte della geologia e dell'astronomia su la genesi dell'universo, e quelle dei naturalisti su l'origine delle specie organiche, bastino a rendere ragione della formazione del cosmo e degli esseri che lo compongono, senza che vi sia più bisogno di ricorrere a Dio. [3]

Di tutte queste correnti noi dovremo dunque tener conto nella nostra trattazione affinché il lavoro - sia pure nei brevi termini in cui vogliamo sia contenuto - abbia tuttavia la riuscire non incompleto nel suo piano dimostrativo. Prima però dobbiamo considerare in qual modo il problema della esistenza di Dio viene oggi prospettato dai nostri avversari in base alle nuove correnti del pensiero.

2 - **Come si prospetta oggi il problema della esistenza di Dio**

La filosofia tradizionale, essi dicono, aveva risolto il problema della esistenza di Dio in base ai caratteri dell'universo - il moto, la contingenza degli esseri, l'ordine, la finalità della natura, ecc. - pretendendo che tali caratteri avessero a dimostrare la dipendenza di tutto l'universo da una causa prima oltre mondana, la quale avrebbe fatto esistere il mondo stesso traendolo dal nulla. ossia creandolo con un atto della sua onnipotente volontà.

Ma questa soluzione, soggiungono, se poteva andare al tempo della Scolastica medioevale, quando non si aveva ancora nessuna conoscenza scientifica dell'universo, non si può certamente far valere ai nostri giorni dinanzi agli occhi della scienza. Perché essa ci ha ormai svelato tutto l'intimo meccanismo dell'universo, gli elementi che in esso funzionano e le leggi che li governano; di modo che può rendersi piena ragione di tutto anche [4] senza uscire dallo stesso universo (1). E difatti, scrive Edoardo Le Roy, la realtà

---

(1) «Finché l'uomo non ha alcuna nozione delle leggi che governano il succedersi dei fenomeni, scriveva il Senatore Negri, la causa prima di questi sta per lui nell'arbitrio capriccioso ed onnipossente di un Dio. Ma allorquando lo studio della natura gli rivela che

cosmica oggi non si presenta più come cosa statica a cui si addossi il moto, sicché il mutabile ci faccia sentire la necessità di un primo movente. Al contrario essa si presenta come *realtà dinamica*, ossia come una realtà che non si distingue dal moto, ed è perciò vano cercare come essa rabbia ricevuto (2).

E come non vale più questo primo carattere (del moto), così neppur valgono tutti gli altri che si addossano a quel primo. Ordine, finalità, legge - e tutto quello che volete - si identificano colla stessa realtà cosmica che si evolve in quel dato modo e non altrimenti. [5]

Onde il prof De Dominicis, che nel campo scientifico non ha altro merito se non quello di essere il portavoce del pensiero incredulo, scrive: «Qual è la ragione per la quale voi teisti ci avete dato l'Assoluto, ossia Dio? La ragione vera è perché voi credete che le cose che sorgono, spariscono e si mutano non hanno in sé l'efficienza causale. Ma codesto poteva andare al tempo di Aristotile o giù di lì; ma oggi chi non sa che nella realtà l'essere e l'attività, la materia e la forza non sono che un fatto solo? l'essere nella sua natura si è svelato come moto alla fisica, alla chimica, alla filosofia, a tutto il saper contemporaneo. La base dell'ipotesi adunque, o creazionisti, non è più la stessa. Voi cercavate l'Assoluto perché non sapevate trovare la ragione del moto delle cose, del loro sorgere e sparire, e vi pareva perciò che l'essere fosse duplice. Ma voi lo vedete: la ragione del moto è nelle cose stesse che si muovono, e l'essere non è diviso in forza e materia, in funzione ed organo, in legge e cosa: esso è unità, è unità di legge e di cosa, di organo e di funzione, di materia e di forza. E se togliete questa base all'ipotesi dell'Assoluto che crea, che cosa vi rimane? Nulla. (3).

* * *

---

nei fenomeni cosmici tutto avviene in forza di leggi immutabili e calcolabili nei loro effetti, egli è indotto a relegare questa causa prima in una sfera lontana e non può più credere che essa si intrometta di continuo nelle vicende dell'universo ... ; non è più nemmeno un essere onnipotente e solo che, a suo capriccio, muova od acqueti gli elementi della natura, delle forze impersonali, obbedienti a leggi determinate e fisse, la gravità, il calore, l'elettricità, hanno preso il posto dell'arbitrio divino, che si voleva reggitore del mondo». Crisi Religiosa (p. 15-16).

(2) In «Revue de Métaphysique et de la Morale» del marzo e luglio 1907, pag. 135. Nello stesso periodico e nello stesso anno comparve pure del medesimo Le Roy un lungo studio dal titolo: «Comment se pose le problème de Dieu», dove si fa una spietata critica delle prove tomistiche della esistenza di Dio. Vedi pure Balthassar «Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle» (Louvain 1908): Tredici «Il problema della esistenza di Dio nella filosofia contemporanea» (Firenze 1911): Farges «L'idée de Dieu. d'après la raison et la science, (Paris, Berche et Tralin, ultima ediz.): idem «La crise de la certitude; (Paris, ecc. ultima ediz.): Garrigou-Lagrange «Dieu, son Existence et sa Nature» (Paris, Bauchesne 1915).

(3) La dottrina della evoluzione. Vol. 2, p. 68.

[6] E tanto meno, la soluzione tradizionale della esistenza di Dio, può valere dinanzi agli occhi della filosofia moderna. Perché quella soluzione si fondava tutta sulle dottrine aristotelico scolastiche, che davano per certa la oggettività delle nostre conoscenze, cioè la pretesa di conoscere le cose come sono in sé stesse, ossia come esistono fuori di noi. In base a questa pretesa gli scolastici credevano di poter rilevare i caratteri dell'universo, assorgere al di là del fatto o fenomeno, far valere insomma tutta la loro metafisica. Ma è appunto questo edificio che la filosofia moderna ha demolito per sempre. Perché una profonda analisi delle nostre conoscenze ha rilevato come esse non ritraggono la realtà oggettiva delle cose, ma si piuttosto il modo secondo il quale sono da noi percepite. Anche qui adunque il punto di partenza, nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, non è più quello di prima; non è più cioè il mondo esterno conosciuto o conoscibile nella sua realtà oggettiva, come si supponeva al tempo della scolastica medioevale. E mancando quella base oggettiva, cade tutto l'edificio che i filosofi e i teologi scolastici vi avevano costruito sopra.

Se ancora si vuol far valere l'idea di Dio, concludono, bisogna darle un contenuto ed una base puramente soggettiva. È appunto quello che si tentò di fare in questi ultimi anni in seguito alle crisi che hanno tra vagliato il pensiero religioso, dopo che fu demolita la metafisica medioevale. Ma [7] tutti comprendono che a questo modo l'idea di Dio diventa non altro che una creazione dell'uomo. - Così essi.

3 - **Antagonismo tra il pensiero antico e il pensiero moderno**

Si capisce subito che non siamo dinanzi a un semplice episodio del pensiero moderno in contrasto con l'antico, ma a tutto un nuovo piano e a una nuova orientazione degli spiriti sul problema dell'essere e del conoscere, cioè sulla realtà del mondo e sul modo di conoscerla.

In ciò consiste propriamente l'antagonismo fra il pensiero antico, che riconosceva la oggettività delle nostre cognizioni e la dipendenza del mondo da Dio, e il pensiero moderno che nega or l'una or l'altra, quando non le nega entrambe. Ma appunto questo antagonismo ha bisogno di essere prospettato e chiarito nella sua genesi storica con una corsa, sia pure a volo d'uccello, attraverso al campo scientifico e al campo filosofico. Vedremo così non solo come andò formandosi la odierna mentalità, ma potremo eziandio rilevare le diverse fasi dell'errore nel suo logico sviluppo ed averne per tal modo una anticipata confutazione. Perché noi crediamo che la miglior confutazione di certi errori sia quella di presentarli nella loro fase e documentazione storica. [8]

II
Nel campo scientifico

1 - **La gloria dell'evo moderno**

Come la filosofia scolastica fu la gloria del medio evo, così le scienze fisico-naturali sono la gloria dell'evo moderno. Nessuno ignora la grande rivoluzione che avvenne nel campo dello scibile colla introduzione dei nuovi metodi nello studio della natura, additati da Galileo Galilei e dagli altri naturalisti dell'epoca. Fino allora le conoscenze del mondo fisico erano rimaste presso a poco al punto in cui si trovavano al tempo di Aristotele - coi cieli immobili, la terra centro dell'universo e tutto quel bagaglio d'arcaica memoria che i lettori assai bene conoscono.

Ma le meravigliose scoperte scientifiche a cui ben presto condussero quei metodi, vennero a scuotere fin dalle radici quasi tutte le teorie fisiche ed astronomiche di Aristotele, iniziando quella «*instauratio ab imis fundamentis*» che Bacone aveva appunto additato nel metodo sperimentale e induttivo (4). [9]

Sgraziatamente la Scolastica era allora decaduta dal suo antico splendore. La Rinascenza aveva rimesso in onore le dottrine Platoniche e Neoplatoniche, e la stessa filosofia Aristotelica ormai non si conosceva più se non attraverso le interpretazioni Averroistiche ed Alessandriniste. S'aggiunga in fine la gretta mentalità degli stessi Aristotelici che vedevano di malocchio le nuove scoperte della scienza le quali venivano a smentire le teorie fisiche ed astronomiche del loro Maestro, come se queste facessero parte del suo sistema filosofico (5).

---

(4) «Hoc tempore, relicta fere ex toto metaphysica medioevali, ponuntur fundamenta scientiarum naturalium sensu moderno, quae subsequentibus saeculis magis magisque evolvuntur. In astronomia considerationi geocentricae succedit consideratio nova heliocentrica, quae a Nicolao Copernico modo magis positivo, a Iordano Bruno magis speculativo evolvitur. Galilei, invento telescopio, hominem quasi, novo oculo munit, ope cuius ad remotissimas coeli regiones procedere possit. Et quae hic oculus in maxime dissitis mundi spatiis detegit, leges Kepplerianae et Newtoniana lex universalis gravitationis in harmonicam unitatem componunt. Calculus infinite simalis a Newton et Leibnitio excultus mathesi et scientiae naturali mathematicee ingente m aperit campum. Succedit evolutio mechanìcee theoreticee: Galilei statuit leges cadendi iacitque fundamenta dynamicee, his accedit mox mechanica analytica. Recentiore tempore in Physica praesertim doctrina de luce et electricitate maximos facit progressus, tandem ultimo etiam chimia ad dignitatem scientiae stricte experimentalis ascendit». F. Klimke in Gregorianum. del marzo 1923.

(5) L'epoca d'oro della filosofia - lo sanno tutti - era tramontata con S. Tommaso. La filosofia scolastica, abbandonando a poco a poco la via regia che le aveva tracciato l'Angelico Dottore, o si diede ad esagerare oltre misura l'autorità di Aristotile, o si immiserì in questioni frivole, o si perdette in vaporose astrazioni e vane sottigliezze che fecero ripullulare quasi tutte le antiche scuole e con esse gli antichi errori. «Sarebbe stato necessario nei seguaci della Scuola, osserva giustamente il prof. Necchi, un grande acume discriminativo, un

2 - **Le esorbitanze del pensiero scientifico**.

[10] Tutto ciò finì collo scavare un vero abisso tra il pensiero scientifico e il pensiero filosofico. Il Rinascimento venne perciò affermandosi con Telesio, Campanella, Giordano Bruno ed altri simili maestri. E perduta di vista la metafisica, la scienza ha creduto di poterne prendere il posto.

Giacché i continui e mirabili progressi che essa ottenne nel campo dell'astronomia, della geologia, della biologia, della psicologia - in tutti i campi dell'osservazione insomma - hanno fatto sì che si ingenerasse a poco a poco la persuasione, quando si venne al lavoro di sintesi dopo quello di analisi, che si fosse giunti alla completa visione di tutta la realtà, sicché più nulla restasse alla metafisica.

[11] Fu così che quando il Laplace mise fuori il suo sistema su la formazione del mondo fisico mediante l'ipotesi della nebulosa, e Lamarck e Darwin quello della origine dei viventi mediante la trasformazione delle specie organiche, si poté facilmente credere di poter sostituire la evoluzione alla creazione, senza neppur riflettere che l'evoluzione stessa esige come punto di partenza l'essere da evolversi che non può esser dato dalla stessa evoluzione.

E fu allora che i cultori della scienza, inorgogliti dei loro progressi, pretesero di poter risolvere tutti i problemi senza più curarsi di nessuna filosofia.

Era l'epoca dello scientismo, come lo chiamò poi Emilio Boutroux, ossia l'epoca della infatuazione della scienza.

E di questa infatuazione tre furono i principali esponenti: il materialismo (che perciò si disse scientifico), il trasformismo ed il positivismo.

[12] Una parola sul materialismo e sul positivismo che toccano più d'avvicino lo scopo della nostra trattazione.

---

grande potere di assimilazione, un senso acuto delle novelle esigenze del pensiero, una visione larga e serena del momento storico che iniziava una nuova era. Bisognava comprendere l'efficacia e la fecondità del metodo sperimentale che allora s'inaugurava, accogliere accanto alla vecchia logica deduttiva, i nuovi procedimenti induttivi e guardare in faccia senza timore alle nuove scoperte che, se scompigliavano il cielo d'Aristotile, non intaccavano menomamente le basi della metafisica della Scuola. Tutto invece mancò - e acutezza di visione e serenità di giudizio e quel senso largo misto di prudenza insieme e di ardire che, in simili casi, sa trovare la giusta via fra l'attaccamento incondizionato a ciò che è vecchio e raccoglimento incondizionato di ciò che è nuovo. Così la Scolastica cadde per colpa d'uomini, non per difetto di idee, come scrive il De Wulf nella sua «Storia della Filosofia medioevale». (In Rivista di Filosofia Neo- scolastica del Novembre - Dicembre 1922 pag. 442). - Di qui la opposizione, il contrasto, la lotta fra l'antico e il novello pensiero; opposizione, contrasto e lotta che finirono con lo scavare un vero abisso fra le due parti, ingenerando presso la scienza moderna quell'odium antimethaphysicum di cui è tuttavia pervasa.

3 - **Il Materialismo**

Per il materialismo Dio non esiste. Non è né trascendente né immanente, né comunque una realtà che si possa dire inconoscibile: esso non esiste in nessun modo.

Che esiste è la materia e solamente la materia, la quale in virtù della gravitazione universale e del moto meccanico che ne deriva, ha potuto subire tutte quelle evoluzioni e trasformazioni che ci hanno poi dato il presente universo.

Il solo mezzo difatti che noi abbiamo per constatare la verità o realtà delle cose, dicono i materialisti, è quello dell'esperienza, è il metodo scientifico sperimentale. E in base a questo metodo non ci è dato osservare che la materia e le sue evoluzioni. Per conseguenza non possiamo avere che una concezione puramente meccanica del mondo, escluso ogni finalismo ed ogni al di là, perché nulla si vede all'infuori della materia e delle sue energie.

Né ci si venga a parlare della creazione della materia e delle sue energie. Perché, se non ostante tutte le sue evoluzioni la materia si conserva sempre la stessa sotto tutte le sue forme, essa dunque è indistruttibile. E se non si può distruggere, vuol dire che neppure ha incominciato. [13] Parimenti, non ostante tutte le trasformazioni a cui soggiacciono le energie della materia, esse si conservano però sempre invariabili nella loro somma. Dunque è scientificamente provato che nulla si crea perché nulla si distrugge.

Ecco perciò gli articoli fondamentali del simbolo materialistico:

1. La materia è una ed è sempre esistita colle sue energie.

2. Gli atomi della materia sono in continuo movimento - movimento che è diversamente spiegato secondo le diverse ipotesi che si adottano sullo stato primitivo della materia e sulla costituzione dei corpi.

3. La materia, in virtù di quel movimento, va soggetta a continue mutazioni, modificazioni ed evoluzioni, dalle quali sorgono le varie cose.

4. I diversi elementi chimici non sono che gruppi differenti di atomi di un solo elemento comune a tutti.

5. In tutti i fenomeni della natura, dai più semplici della materia inorganica sino ai più complessi degli organismi, comprese le manifestazioni psichiche umane, uno solo è il principio, la causa, il meccanismo; e questo è nella materia e nelle comuni forze che animano la materia.

6. Esiste una serie sola geneticamente continua che va per via d'evoluzione dal minerale all'organismo e all'uomo.

7. La generazione spontanea, ossia il naturale passaggio dal regno inorganico all'organico, è cosa indiscutibile, almeno per i primi organismi, formatisi in un tempo nel quale le condizioni del [14] globo erano diverse dalle presenti e rendevano possibile quel naturale passaggio.

8. I tre regni della natura non sono che tre soste o pause della evoluzione.

9. Tra le varie specie non esiste differenza sostanziale o intrinseca, ma solo accidentale od estrinseca.

10. Uno ed identico è perciò l'essere di tutte le cose (*monismo*) e la diversità è solo dovuta al molteplice divenire per le successive evoluzioni.

* * *

Come si vede, l'odierno materialismo, se non nella forma, nella sostanza è ancora quello degli antichi.

Fra i moderni scienziati colui che lavorò più di tutti per ridurre a sistema e dare una veste scientifica al materialismo - richiamandosi ai progressi delle scienze positive - fu Ernesto Haékel, che giunse perfino a negare ogni dualismo fra materia e forza: onde il suo monismo.

Inutile ricordare lo strazio della psicologia convertita in psicofisica, e dei fenomeni psichici considerati come funzioni puramente materiali dell'organismo corporeo, e perciò studiati con lo stesso metodo che si adopera nelle scienze fisiconaturali (6).

Tanto semplicismo, che pur si spacciava come il distillato e la quintessenza del progresso scientifico, oggi ha fortunatamente fatto il suo tempo. [15]

4 - **Positivismo, agnosticismo e fenomenismo**

Il positivismo ha detto al materialismo: Io sono con te nel non riconoscere altro mezzo all'infuori dell'esperienza nel constatare la verità o realtà delle cose. Ma tu sei illogico quando, in base al metodo empirico, pretendi negare quello che non cade sotto i sensi. Tu hai solo diritto di concludere che il soprasensibile non si può conoscere. Ed ecco il piano su cui io mi assido, Circa l'al di là io non posso pronunciarmi, né posso affermarlo come fa lo spiritualismo, né posso negarlo come fa il materialismo (7).

---

(6) La conclusione pratica del materialismo scientifico doveva naturalmente essere quella della concezione materialista della stessa vita umana e della sua evoluzione storica attraverso i secoli: onde il Materialismo storico di Carlo Marx e dei socialisti in genere. E, difatti, se non ci sono che i beni materiali, il fattore economico deve certamente considerarsi come il movente unico ed esclusivo dell'operare dell'individuo e della società. Le stesse idee degli uomini, comprese quelle dell'ordine morale e religioso, non sarebbero che l'effetto delle condizioni materiali del vivere umano, come insegnano Carlo Marx e Federico Engels. Così s'intende perché, secondo i socialisti, la questione sociale non è altro che una questione di stomaco.

(7) «Coloro, scrive il Littrè, i quali affermano che la filosofia positiva neghi o affermi qualche cosa su le cause prime o finali, s'ingannano. Essa nega nulla e non afferma nulla, giacché affermare o negare equivale a dichiarare che si ha qualche conoscenza dell'origine

[16] Tutto il nostro sapere è unicamente relativo al mondo dei fatti o fenomeni ed a questi soli noi dobbiamo unicamente fermarci. Andar più oltre è un perpetuare le questioni metafisiche che si sono fin qui agitate e che non portarono mai a nessun utile risultato. Queste medesime questioni sono anzi una delle prove più evidenti che al di là dei fatti non possiamo saper nulla: «*Ignoramus et ignorabimus*».

Dunque *agnosticismo* rispetto all'al di là (8) e *fenomenismo* rispetto all'al di qua. Giacché se tutto il nostro sapere è circoscritto ai fatti e alle loro leggi, ed è quindi esclusa ogni indagine sulla [17] loro natura, ogni ricerca sul problema fondamentale delle origini e sulle cause finali, non ci resta che la conoscenza dei fatti stessi quali si presentano ai sensi nella loro realtà fenomenica.

E questo per l'appunto è il più alto grado del sapere che ci acconsente il positivismo: conoscere i fatti e le loro leggi - sia poi che trattisi dei fatti del mondo esterno, sia che trattisi di quelli del mondo interno o psichico, onde la psicologia sperimentale (9).

---

degli esseri e del loro fine... L'Assoluto, l'Infinito è come un oceano, che viene a battere alle nostre rive, e per il quale, noi non abbiamo né barca né vela» (Paroles de philosophie positive p. 31).

(8) La parola agnostico fu inventata da Huxley nel 1869, che la tolse dagli Atti degli Apostoli, là dove S. Paolo fa menzione dell'altare eretto dagli Ateniesi «al Dio ignoto»; a cui in greco risponde la parola agnostico. Parola che divenne poi comune presso i pensatori moderni per denotare l'impotenza della ragione a conoscere tutto ciò che è al di là del sensibile. Onde la frase, rimasta poi celebre, di Du-Bois-Reymond al congresso di Berlino del 188: Ignoramus et ignorabimus! Però l'agnosticismo, come sistema, esisteva assai prima che Huxley lo presentasse sotto quel nome. Né la sua origine deve cercarsi in Herbet Spencer, come vogliono alcuni, a motivo della sua dottrina su l'Inconoscibile. La genesi materiale dell'agnosticismo va cercata in Locke e Hume, la genesi formale in Kant. Spencer non fu che un organizzatore dell'agnosticismo, come il Littrè del positivismo: anzi per un lato egli si distaccò dall'agnosticismo comune, in quanto afferma la realtà dell'inconoscibile, ossia afferma esistente ciò che non si arriva a conoscere. - Nei primi secoli della Chiesa avevamo il Gnosticismo, ora abbiamo l'Agnosticismo. È proprio il caso di ripetere: Extremorum eadem est ratio.

(9) Nessuno nega l'utilità e la necessità della psicologia sperimentale e i sommi vantaggi che essa reca alla psicologia razionale. Più si conoscono gli effetti e meglio se ne può determinare le cause. Ma la psicologia moderna, fedele canone positivista, s'arresta al fatto psichico come ad ultima realtà conoscibile, ed in ciò sta il suo errore. Devesi poi osservare che la psicologia sperimentale venne differenziandosi in due correnti; quella che nello studio dei fenomeni psichici si attiene unicamente all'osservazione esterna sui dati dell'organismo corporeo e delle sue funzioni, e quella che fa uso anche dell'osservazione interna della coscienza o del metodo di introspezione come oggi si dice. La prima corrente è rappresentata dai materialisti, i quali studiano i fenomeni psichici collo stesso metodo che si adopera nelle scienze naturali e ci danno così una psicologia senz'anima. La seconda è rappresentata dai positivisti, dai kantiani e neo-kantiani i quali si oppongono al materialismo non meno che allo spiritualismo,

Augusto Comte è così persuaso della verità del suo sistema che, volgendosi indietro a considerare la storia del pensiero umano, gli parve di poterla distinguere in tre periodi: quello teologico, in cui l'umanità nella sua completa ignoranza attribuisce i fenomeni dell'universo a cause soprannaturali: quello metafisico, in cui gli uomini non più contenti delle credenze religiose si danno a speculazioni [18] sulle cause intime dei fenomeni, ricorrendo ad entità astratte ed oscure, come l'idea di sostanza, di essenza e simili: quello *positivo* o *scientifico*, in cui lo spirito umano lascia ogni indagine filosofica e si arresta ai fatti, perché si accorge che la sua conoscenza non può andar più oltre.

È noto a tutti quale diffusione abbia avuto il positivismo, non solo perché trovò un grande propagatore in Emilio Littrè che seppe accreditarlo col prestigio del suo sapere e della sua reputazione, ma si ancora perché trovò l'ambiente preparato dal criticismo di Locke, Condillac, Hume e Kant. Per non dire che anche le stranezze dell'idealismo trascendentale di Fichte, Schelling ed Hegel, contro cui era forza reagire per tenere la scienza sul terreno dei fatti, concorsero esse pure indirettamente al trionfo del positivismo.

5 - **Decadenza e tramonto delle correnti pseudo scientifiche**

Queste le principali correnti pseudo scientifiche che nel secolo scorso dominarono sovrane e [19] quasi incontrastate in tutti i campi dello scibile e che portarono a tutte quelle crisi filosofiche, scientifiche e religiose di cui noi fummo spettatori.

Ma suonò finalmente l'ora del tramonto anche per sì vergognose dottrine che finivano ad eguagliare l'uomo col bruto (10). Una lenta ma forte e potente

---

perché tanto l'uno che l'altro si scostano dall'osservazione dei fatti e trascorrono a sentenziare sulla loro natura. La psicologia, essi dicono, pur valendosi della osservazione interna (o coscienza psicologica) deve limitarsi a constatare i fatti interni e la loro diversità dagli esterni, senza potersi pronunciare sulla natura e causa dei medesimi: e ciò perché a noi sono accessibili soltanto i fenomeni e non già le loro cause.

(10) Vedi «Il tramonto del materialismo nella scienza contemporanea» del P. Goretti-Miniati in Conferenze di cultura religiosa (Torino-Roma 1920). - Fin dal 1906 Arturo Graf scriveva nel suo opuscolo «Per una fede»: «Il materialismo è davvero la maggior vergogna del passato secolo, come fu la sua maggior calamità. Noi ora non sappiamo più intendere come una sì crassa e incoerente dottrina, che rivela in ogni sua parte una stupefacente insufficienza mentale e l'assoluta incapacità di pur proporsi i problemi che presume risolvere, potesse usurpare il titolo di filosofia, e diffondersi come un'epidemia, alla quale non sia possibile contrastare. Ma il peggior male può dirsi ormai passato, benché ne durino ancora, e non siano per cessare così presto, gli effetti. Sono lontani i tempi in cui Lodovico Andrea Feuerbach credeva di poter significare tutta l'essenza e compendiare tutta la scienza dell'uomo nell'elegante aforismo: L'uomo è ciò che l'uomo mangia. ed Carlo Voigt di risolvere il problema dello spirito osservando (ma dopo il Cabanis) che, come i reni secernono l'orina,

reazione si andò maturando nello stesso campo avversario, determinata specialmente da un più attento e rigoroso esame dei fatti, che rivelò tutta la insussistenza del materialismo trasformista e del positivismo agnostico.

Bastò infatti osservare con un po' di attenzione le diverse leggi che governano il regno inorganico in confronto di quelle che governano il regno organico, perché si avesse tosto a comprendere la impossibilità di ridurre i fenomeni biologici a [20] quelli dell'ordine fisico chimico (11); togliendo così la stessa speranza della generazione spontanea, ossia del naturale passaggio dal regno inorganico all'organico,

Come pure, bastò osservare le leggi tutte proprie e particolari che regolano i fenomeni psicologici, a differenza di quelle che governano i fenomeni puramente biologici, perché si comprendesse tosto l'abisso che separa gli uni dagli altri, e, quindi, l'assoluta irriducibilità dei primi ai secondi. Tanto che lo stesso Wallace, sebbene evoluzionista, nella sua opera: «Il posto dell'uomo nell'universo», fu costretto a scrivere: «Vi sono almeno tre periodi nello sviluppo del mondo organico, in [21] cui è necessario riconoscere l'intervento attivo di un'altra causa o potenza all'infuori di quella dell'evoluzione. Il primo periodo è il passaggio dall'inorganico all'organico, quando la prima cellula vegetale ovvero il protoplasma dal quale uscì, apparve la prima volta. Il secondo è l'introduzione della sensazione. Il terzo è l'esistenza nell'uomo di varie tra le più caratteristiche e nobili sue facoltà, quelle che lo distinguono ed elevano al di sopra dei bruti... *Cotali facoltà non si sarebbero mai potute sviluppare per effetto di quelle medesime leggi le quali hanno determinato lo sviluppo progressivo del mondo organico generale ed anche dell'organismo fisico dell'uomo*». (Op. cit. c. XV).

Gli stessi Congressi Internazionali di Psicologia hanno dovuto riconoscere e proclamare questa verità. Ed è rimasta celebre la clamorosa disfatta del materialismo nel V Congresso Internazionale di Psicologia, tenutosi a Roma nel 1905 sotto la presidenza generale del materialista Prof. Sergi, che

---

così il cervello secerne pensieri, tendenze, sentimenti; e lo sconclusionato di Buchner poté parere il novissimo evangelo di una verità incontrastabile ed immutabile. A tanta semplicità, a tanta fatuità e improntitudine si oppose non solamente la filosofia, ma ancora la scienza, la quale non d'altro ebbe bisogno per far ciò, che di convertirsi a sé stessa. Giusto Liebig espresse il pensiero di tutti gli scienziati più cauti, più probi e più autorevoli, quando definì quel materialismo una filosofia di dilettanti di scienze naturali: e ora non v'è più forse un solo scienziato veramente degno di cotal nome che se ne professi seguace. Gli scienziati sono ora agnostici, parallelisti, monisti, pluralisti, magari idealisti od anche spiritualisti: materialisti non più».

(11) Distinti biologi proclamano oggi l'impossibilità di spiegare la vita, anche nelle forme più semplici ed elementari, senza un principio iperfisico ed iperchimico. È la dottrina del neovitalismo che risorge. Vedi Gemelli «L'enigma della vita ed i nuovi orizzonti della biologia». (Firenze, 2. edizione).

aveva tutto disposto per il trionfo delle sue idee (12).

[22] Quali sconfitte abbia poi subìto la dottrina del trasformismo, lo sanno tutti. Basti dire che in occasione del cinquantenario del darwinismo si ebbe il coraggio di denunciare al mondo il suo sistema come un ricordo funebre (13).

E la controprova si ebbe da parte dello stesso più fervente sostenitore del trasformismo, Ernesto Haèkel, colle falsificazioni a cui non si vergognò di ricorrere nel suo famoso albero genealogico, che avrebbe dovuto essere la dimostrazione perentoria della legge (da lui inventata) che «la filogenesi ripete l'autogenesi» (14).

Insomma il problema delle *origini,* anche dopo tutte le chiacchere dei materialisti per risolverlo a loro modo, e quelle dei positivisti, dei critici e degli agnostici per farlo tacere del tutto, si presenta oggi ancora come prima. Perché se la scienza [23] ha potuto farci ammirare più che in passato la grandezza della natura, le sue leggi, l'ordine meraviglioso dell'universo e tutto il meccanismo e il congegno del cosmo; nulla, assolutamente nulla ella sa dirci su l'origine e la natura della materia, del moto, della vita, dello spirito e dell'uomo.

E sono precisamente questi i famosi enigmi che fu costretto a riconoscere lo stesso scienziato e materialista Du-Bois - Reymond, il quale non si peritò di lanciarli in tono di sfida in faccia al mondo incredulo dei suoi stessi commilitoni.

È vero che a questa sfida rispose sdegnosamente Ernesto Haeckel col suo libro su «Gli enigmi dell'universo» nel quale pretese risolvere tutti quei problemi ed altri ancora in base alla dottrina del suo monismo fisico. E tutti sanno come fu salutata la sua opera appena apparve, tradotta in tutte le lingue quale novello Evangelo. Ma è vero ancora che quell'opera giace ora sotto l'ostracismo della scienza, la quale si è grandemente vergognata di un simile

---

(12) Vedi il mio articolo: «A proposito del V Congresso Internazionale di Psicologia» in «Scuola Cattolica» del luglio 1905. e stralcio il seguente brano di conclusione. «Quando i nostri avversari, smettendo i loro pregiudizi, vorranno esaminare spassionatamente i fatti come realmente avvengono, l'antica psicologia avrà nulla da perdere e tutto da guadagnare. Perché volere o no, si finirà col riconoscere: 1) che i fenomeni fisici, vegetativi, sensitivi e intellettivi sono fra loro irreducibili; 2) che le relazioni fra i fenomeni psichici, psicologici, istologici ed anatomici si riducono a rapporti di corrispondenza e non già di filiazione; 3) che l'unità di funzionamento e la subordinazione degli uni agli altri, nell'uomo, è prova evidente dell'unità della fonte o radice da cui scaturiscono i detti fenomeni; 4) che tale fonte o radice non è veramente che l'anima umana, principio sostanziale di tutte le azioni dell'uomo; 5) che l'anima umana intanto può dar luogo a quei fenomeni, in quanto è sostanzialmente congiunta al corpo nel senso e modo inteso dagli scolastici».

(13) Vedi «La Civiltà Cattolica» del 9 aprile 1909. Tutte le varie forme e gradazioni del trasformismo sono oggi tramontate. L'unica ipotesi di cui ancora si discute è quella della polifilogenesi. Vedi la mia «Breve Apologia», Vol. I. (Ed. VI). pag. 241 e seg.

(14) Vedi Brass-Gemelli «L'origine dell'uomo e le falsificazioni di E. Haeckel» (Libreria Editrice Fiorentina 1910).

lavoro (15).

[24] I Lettori possono vedere la schiacciante confutazione che, fra gli altri, ne ha fatto lo scienziato Sir Oliviero Lodge nel suo poderoso lavoro *Materia e Vita*, tradotto in italiano dal prof. Luigi Gabba con prefazione di Arturo Graf.

Noi ricorderemo solo l'ingenuo semplicismo che gli venne rinfacciato dai suoi stessi colleghi quando Haeckel pretese affermare l'improducibilità dei primi elementi in base alla legge della conservazione delle energie - che egli chiama anche legge della sostanza - senza darsi per inteso della legge della degradazione delle stesse energie, che porta a tutt'altri risultati.

Di queste due leggi ci occuperemo in seguìto. Ma, intanto, che dire di chi pretende fondare l'edificio della propria incredulità sui dati della scienza, mettendo però in disparte tutto ciò che non gli accomoda? Non solo, ma neppur si interessa di discutere le stesse ipotesi che egli pone a sgabello della sua incredulità? Perché anche quando non ci fosse che la legge della conservazione delle energie, resterebbe sempre il quesito su l'origine o provenienza di quelle stesse energie, poiché si [25] *conserva quello che già esiste*. Donde adunque quelle energie?

Dire pertanto che la realtà cosmica si presenta oggi agli occhi della scienza in modo da non farci più sentire nessun bisogno di una causa prima oltremondana, è dire semplicemente delle falsità.

Sono gli increduli che fanno tutti gli sforzi per concepire la realtà cosmica in modo da sottrarla ad ogni dipendenza da Dio. Ma inutilmente: perché, contro tutte le loro pretese, basterebbe osservare che la scienza stessa non è ancora riuscita a decifrare che cosa sia la materia, che pure è la realtà più fondamentale di tutti i fenomeni cosmici. Oggi poi, dopo le scoperte del *radium* e degli *elettroni,* che sono venute a rovesciare tutte le teorie fin qui ammesse sulla costituzione della materia, gli scienziati ne sanno ancor meno di prima. Essa è la grande sfinge che s'invola del continuo agli sguardi dei suoi curiosi

---

(15) Ecco alcuni giudizi che togliamo dalla citata opera «Bras - Gemelli. Il Wundt scrisse: «Con Haeckel ci si crederebbe ricondotti all'epoca nella quale la logica non era per anco nata ed in cui la scienza positiva era ancora bambina». Ed il Paulsen: «Io ho letto questo libro (Gli enigmi dell'universo) con la più grande vergogna, ed ho arrossito pensando a qual grado di abbassamento è caduto il livello filosofico del nostro popolo. È una vergogna che siffatto libro possa essere scritto, stampato e venduto ed arrivi a farsi leggere ed ammirare».
Ma più grave ancora è il giudizio che ne ha dato il celebre scienziato Kwolson di Pietroburgo. «Il risultato del nostro esame su Haeckel, egli dice, è spaventoso. Tutto, sì, tutto ciò che Haeckel afferma intorno a questioni fisiche è falso; egli si appoggia sopra idee sbagliate e mostra una ignoranza inconcepibile delle nozioni più elementari. Anche riguardo alla legge di sostanza, che egli dichiara essere il filo conduttore di tutta la sua filosofia, Haeckel mostra di non possedere neppure le nozioni fondamentali che sogliono esigersi dai principianti» (Citato dal prof. Nys nella Revue neoscolastique. V.XIX p. 520).

indagatori (16).

E se così stanno le cose, come si può dire [26] che la realtà cosmica si è rivelata alla scienza in modo da poter risolvere tutti gli enigmi dell'universo senza più nessun bisogno di Dio?

La scienza! Quasichè non fossero precisamente le incertezze che si incontrano nel campo scientifico, proprio quando si tratta di studiare i primi elementi delle cose, che hanno gettato il dubbio sul valore delle stesse cognizioni scientifiche ed hanno messo davanti la teoria delle verità provvisorie. (17)

È poi assai comodo il metodo di rifugiarsi al *divenire* della natura per spiegare tutto quanto avviene nell'universo, senza neppur domandarsi se sia possibile un tal divenire senza l'essere che non diviene. [27]

6 - **La scienza e il mistero**

Perciò a tutti gli idolatri della scienza i quali credono di trovare in essa la soluzione di tutti gli enigmi, ricordiamo queste parole di Arturo Oraf: «La scienza moderna, in qualunque direzione si muova, sempre fa capo al mistero,

---

(16) «Bisogna dire che quei poveri materialisti sono ora un po' scombussolati, giacché quello che era il fondamento più sodo della loro filosofia - la materia cioè provveduta di qualità definite ed immutabili, increata e indistruttibile - non si sa più ormai che cosa sia e con che nome si abbia a chiamare». Così Arturo Graf nella pref. al Materia e Vita citato. L'Ardigò giunse perfino a scrivere queste parole nella sua Psicologia come scienza positiva: «Siamo più positivi e vedremo che la forza e la materia non sono infine che astrazioni. La successione dei fenomeni nello spazio noi la chiamiamo materia, e la successione nel tempo forza».

(17) Fin qui le affermazioni della scienza si consideravano come altrettanti dogmi inconcussi ed assoluti che non ammettevano nessuna eccezione, neppure quella del miracolo. Oggi al contrario si va all'eccesso opposto, sino a non voler riconoscere più nulla di assolutamente certo e vero nell'ordine fisico, sino a considerare le stesse leggi della natura come formule convenzionali introdotte dagli scienziati per comodità di studio, e perciò tali che possano variare da un momento all'altro. È la dottrina del contingentismo, che, sorta in Germania col Mach, ebbe in Francia numerosi seguaci. - Che dire di questa dottrina? Osserviamo subito che non potremmo neppur accorgerci di nessun errore nelle precedenti cognizioni, se al momento non fossimo al possesso della verità. In secondo luogo, pur riconoscendo che ogni scienza umana è sempre suscettibile di ulteriori perfezionamenti e progressi, è però un fatto che quando lo scienziato ha conosciuto con certezza qualche elemento, forza o legge della natura, questa sua conoscenza potrà bensì essere perfezionata, ma non mai cangiata in quella parte di vero che ha conosciuto. - Ma è bene rilevare l'equivoco dei contingentisti, Tutti sanno che quando si è conosciuto con certezza il modo proprio di operare di una data natura, siamo sicuri che tale sarà pure in tutti i tempi e in tutti gli esseri della medesima specie, perché la natura opera costantemente e invariabilmente, cioè sempre allo stesso modo, a meno che non trovi ostacoli insormontabili. Per ravvisare poi quale sia veramente l'operare di una data natura occorrono osservazioni attente, svariate e prolungate, con l'aggiunta, quand'è possibile, dell'esperimento all'osservazione affinché «provando e riprovando», come

sebbene molto spesso gli scienziati non se ne avvedano, o non lo vogliano riconoscere. Il mondo è uno smisurato albero del quale possiamo vedere il tronco, i rami, le foglie, i fiori, i frutti, ma non possiamo vedere le radici. La realtà è molteplice, complicata, di più fondi e di varie distanze. I materialisti, esseri di [28] povera fantasia, di povero sentimento e di più povero giudizio, sono incapaci di sentire tutto ciò. Essi vedono la superficie e credono non ci sia altro. Ne nascono così dottrine di una semplicità desolante, che vorrebbero spiegare tutto e non spiegano nulla; ed è un po' la mania di tutti gli scienziati, si confessino essi materialisti o non si confessino, di voler ridurre, per amore o per forza, il molteplice all'uno, il complicato al semplice, il mutabile al fisso. E molti vivono in questa beata credenza che noi, da un giorno all'altro, in grazia di una scienza la quale, da altra banda, protesta di non voler conoscere se non i puri fenomeni, fummo trapiantati, dalla selva selvaggia dell'errore, nel Paradiso terrestre della verità. Costoro non vogliono sentir parlare dei misteri, e a chi ne parla, e a chi dice che la stessa natura non è forse tanto naturale quanto lor sembra, e accenna ad un soprannaturale, che non sarebbe poi che [29] una realtà più alta e più recondita, volentieri rimproverano di ricoverarsi in quello che un tempo, dai disputanti nelle scuole, fu detto *asylum ignorantiae*. Ma si chetino. Questo dell'ignoranza è un asilo dove tutti coloro che cercano il vero devono, o prima o poi, di necessità ricoverarsi. Il senso del mistero cresce col crescere del sapere e con l'innalzarsi dello spirito. (18).

---

inculcava l'accademia del Cimento, si riesca a conoscere che quel dato modo di operare non è effetto di circostanze accidentali, ma proviene dalla stessa natura dell'essere, ossia è una sua proprietà. Allora, ma solamente allora, ha luogo l'induzione fisica e la conclusione scientifica, che non teme smentita. Che avviene invece di solito? Avviene che si danno per risultati scientifici conclusioni affrettate e premature in base ad osservazioni incomplete o mal condotte che possono tutt'al più dar luogo a delle ipotesi, ma non già a risultati definitivi. E poiché tali conclusioni vengono spesse volte smentite da ulteriori e più accurate indagini, si parla poi di verità provvisorie, di verità rivelative allo stato presente della scienza, di proposizioni scientifiche vere dieci anni fa, ma non più ora. E si vorrebbe così far credere che nulla esista di immutabile nella scienza e nella natura, e che le stesse leggi fisiche non siano che formule convenzionali degli scienziati. Ma ognun vede che questo relativismo o contingentismo dipende tutto dalla fretta che si è avuto nel venire a conclusioni scientifiche prima di avere veramente conosciuto come stavano le cose. Se si avesse meno fretta di parlare in nome della scienza, non si sarebbe poi costretti a ricredersi e non si farebbe della scienza un centone di ipotesi.

(18) Arturo Graf «Per una fede», p. 80-81. Non confondiamo però i misteri naturali coi soprannaturali. Gli uni e gli altri convengono nell'essere qualche cosa di occulto. Ma i primi (i misteri naturali) sono occulti soltanto in via di fatto, e noni è perciò tolta la possibilità di conoscerli in un avvenire più o meno prossimo, e di conoscerli per mezzo della natura. Difatti il progresso fa scomparire gradatamente tutti i misteri naturali. I secondi (i misteri soprannaturali) non solo sono nascosti in via di fatto, ma anche in via di possibilità, in quanto, senza la rivelazione divina, manca in natura ogni mezzo per conoscerli. Niun progresso, quindi, li potrà far scomparire.

Del resto, anche nello stesso ordine sensibile ed empirico, «ciò che dell'universo i nostri sensi percepiscono è ben poco rispetto a quello che realmente è. Esso comprende una enorme varietà di corpi che vanno dall'immensamente piccolo all'immensamente grande. *Noi viviamo quasi in mezzo a due grandi infiniti*: possiamo scendere nella scala dei corpi fino ai corpuscoli invisibili anche coi più forti mezzi di ingrandimento, e risalire fino ai soli immensi diffusi nel firmamento. Le scienze sperimentali e d'osservazione ci presentano sempre più ampio l'universo; col perfezionarsi dei mezzi di [30] ricerche vediamo allontanarsi i confini che credevamo di aver raggiunto nell'uno o nell'altro estremo» (19).

7 - **Il fallimento della scienza atea e materialista proclamato da un accademico francese**

Aveva dunque tutte le ragioni il celebre Ferdinando Brunetière quando, sulla fine del secolo scorso, proclamò il fallimento della scienza atea e materialista.

La sua grave requisitoria contro l'ateismo ed il materialismo allora dominanti in nome della scienza, scosse fortemente l'opinione pubblica di tutta l'Europa. Ma provocò insieme, come era da aspettarsi, anche le più gravi proteste da parte di tutti i più alti papaveri del campo incredulo. Come se il Brunetière avesse voluto colpire le stesse scienze sperimentali di aver fatto fallimento e bancarotta!

[31] Ma era troppo chiaro il pensiero dell'accademico francese. Egli non aveva voluto colpire la scienza in quanto tale, ma la scienza come era maneggiata dagli atei e materialisti d'allora, i quali volevano farla responsabile di tutte le loro negazioni dell'al di là. E in ciò egli aveva tutte le ragioni, come i lettori possono ora comprendere dal fin qui detto. [32]

---

(19) Prof. Giuseppe Gianfranceschi «Conferenze di cultura religiosa» (Torino - Roma 1920) p. 109. «Molte forme di realtà ci ha rivelate ormai la scienza moderna, che non appariscono ai sensi.... L' ètere, sorgente primordiale e sostrato della materia sensibile, i raggi extra-spettrali, le onde herziane e innumerevoli altre energie probabilmente esistono ed operano intorno a noi e su noi per invisibili vie, senza che i sensi ce ne diano direttamente contezza. Tutte le vie della fisica moderna conducono a vedere nella materia l'espressione di qualche cosa che è al di là di essa... L'energia invisibile, permeatrice dell'universo visibile, ci stringe e preme da ogni parte. Oltre a ciò che gli occhi possono vedere, gli orecchi udire e gli altri sensi sperimentare, soccorsi anche da tutti i più potenti strumenti. vi è tutto un universo invisibile, di cui ora appena la scienza comincia ad averne un sentore ... E presumere - dice Oliver Lodge - che noi conosciamo anche solo la maggior parte di questo meraviglioso universo, e più ancora che altro non vi possa essere da quello che noi possiamo così limitatamente sperimentare, è tale stoltezza ed angustia mentale che in nessun altro tempo sarebbe meno giustificabile che nel nostro, dacché continuamente il progredire della scienza lo smentisce». - Alessandro Chiappelli: «Guerra, amore e immortalità». Cap. IV.

III
Nel campo filosofico

Visto quale sia la posizione del pensiero scientifico di fronte alla esistenza di Dio, passiamo ora a considerare quella del pensiero filosofico moderno di fronte allo stesso problema.

Qui la matassa è ancora assai più arruffata. Solo chi conosce tutto quel groviglio di idee e di fatti di cui s'intesse il periodo della Rinascenza e della Riforma, e da cui muove il pensiero moderno attraverso a continue incertezze e turbamenti spirituali, specie dopo la sua definitiva rottura con la Scolastica, può in qualche modo comprendere tutto il lavorio di incubazione da cui finalmente usci la nuova filosofia.

1 - **L'antica e la nuova filosofia**

Per comprendere la sua antitesi colla filosofia antica, bisogna richiamarci ai due grandi problemi che hanno sempre travagliato il pensiero umano attraverso i secoli, - quello dell'essere e quello del conoscere.

La filosofia tradizionale, pur riconoscendo il lato misterioso che giace in fondo a quei due problemi, li ha però sempre risolti nel senso che altra cosa è l'essere *reale* ed altra cosa è l'essere ideale. [33] Perciò essa non ha mai confuso né tanto meno identificati quei due problemi, né mai pretese che l'essere delle cose fosse una proiezione o produzione o creazione del nostro pensiero. In base ai dati della esperienza, la Scolastica ha sempre insegnato che le nostre cognizioni sorgono per l'influsso che le cose esercitano sul conoscente; sicché la conoscenza suppone, non crea l'oggetto conoscibile, il quale viene bensì riprodotto idealmente nel conoscente, ma rimane però fuori di esso col suo essere reale ed ontologico.

Al contrario la filosofia moderna ha creduto di poter risolvere il problema del conoscere senza uscire dal soggetto conoscente, ma traendo da esso, con processo analogo a quello del ragno o del baco da seta, la materia del conoscere ossia l'oggetto conoscibile. Per tal modo i due problemi, quello dell'essere e del conoscere, vennero identificati in uno solo.

2 - **Il cartesianesimo**

Questa strana filosofia inizia specialmente da Renato Cartesio, che da tutti viene considerato come il padre e fondatore dell'odierno idealismo, nel senso almeno che egli pose i germi fatali da cui doveva naturalmente e logicamente svilupparsi (20).

---

(20) Nessuno ignora quanto fu scritto pro e contro il sistema filosofico di Cartesio. Tutti però

[34] Matematico e scienziato insigne, egli fu il cattivo genio della filosofia moderna, poiché dalle sue dottrine, come dal vaso di Pandora, uscirono qua, si tutti gli errori che la inquinano.

«Troncare la serie di tutti gli errori dello spirito umano, estirpare fin dalle radici le illusioni che ci sviano - siano esse frutto della educazione o inganno dei sensi o di qualunque altra causa - innalzare poi su basi graniti che tutta la filosofia ricostrutta secondo il nuovo piano - ecco dice il Mercier, l'idea ispiratrice del sistema di Cartesio, (21), quale appare specialmente dal suo *Discorso sul metodo* (22).

Perciò egli muove dal dubbio più universale ed assoluto e non si arresta che al pensiero del suo stesso dubbio. Tutta la sua filosofia è condensata nella celebre formula: «*Dubito, dunque penso: penso, dunque sono*».

[35] L'autorità, la tradizione scientifica, la veracità dei sensi, quella della intelligenza nei suoi giudizi primi ed immediati, tutto insomma è da lui messo in dubbio e considerato come illusorio e fallace, né altro punto di appoggio gli resta di mezzo a quell'universale naufragio d'ogni certezza che resistenza del proprio dubbio, cioè la certezza del fatto di dubitare e quindi l'esistenza del proprio io (23).

Questa sarà dunque la pietra fondamentale di tutto l'edificio del conoscere. La certezza di tutte le altre cognizioni, sia che riguardino noi stessi, sia che riguardino le altre cose, dovrà poggiare sulla certezza del nostro pensiero. E poiché in tanto noi sentiamo di avere questa certezza, in quanto abbiamo la conoscenza chiara e distinta, ossia in quanto abbiamo la evidenza del nostro pensiero; così l'evidenza soggettiva, o, come dice il Cartesio, l'idea chiara e distinta, sarà la forma suprema e universale del conoscere, l'unico ed esclusivo

---

sono d'accordo nel riconoscere che con lui il pensiero si stacca completamente dalla filosofia tradizionale per arrestarsi al lato puramente soggettivo del conoscente o meglio dello stesso pensiero. «Ciò che separa Descartes dalla filosofia del Medio Evo e lo pone a capo della nuova corrente del pensiero, scrive Max Muller, fu il fermarsi al lato soggettivo del pensiero ... Egli per il primo pensò di esaminare come noi conosciamo, prima di cercare che cosa conosciamo».

(21) Le origini della psicologia contemporanea. (Trad. dal francese, Roma 1904), pag. 4.

(22) «Il Descartes, scrive il Gioberti, crede che la filosofia non si trovi, che le menti più stupende non la possedettero prima di lui, benché se ne occupassero del continuo, e che a lui era riserbato di scoprire questo nuovo mondo. E stima di averlo scoperto stans pede in uno con lo studio di poco tempo e dettando due o tre opuscoletti di poche pagine, come si scriverebbe una novella o una commedia. Non credo che in tutti gli annali del genere umano si possa trovare un esempio di temerità e leggerezza simile a questa». Introduzione alla filosofia della storia.

(23) Veramente non si capisce perché non si dovrebbe dubitare anche di questo. Se io posso dubitare della veracità di tutti i giudizi della mia mente, anche dei giudizi primi immediati e per sé evidenti, perché non dovrei dubitare anche della veracità di questo giudizio: Penso, dunque sono?

[36] criterio di verità: «*Primum erat ut nihil unquam admitterem nisi quod certe et evidenter verum esse cognoscerem*» (24).

* * *

All'ideologia corrisponde naturalmente la psicologia. L'anima non è altro che pensiero cosciente. E per pensiero Cartesio intende tutta l'attività cosciente - idee, sensazioni, volizioni. È qui anzi tutta la essenza dell'anima. «Io sono una cosa che pensa e nient'altro», dice Cartesio.

Tutti i fenomeni non riducibili alla coscienza, non provengono dall'anima umana. E poiché Cartesio nulla riconosce fra lo spirito e la materia, fra il pensiero e l'estensione; così tutti i fenomeni non riducibili al pensiero cosciente, sono da lui considerati come altrettanti movimenti o forme del movimento meccanico della materia.

Onde la sua dottrina sulla natura dei corpi. Come nello studio dell'anima egli ne riduce tutta l'attività al pensiero e tutta la natura alla facoltà di pensare; così nello studio dei corpi, l'umano compreso, egli ne riduce tutte le proprietà all'estensione e tutte le attività al movimento meccanico.

Questi i caposaldi della filosofia cartesiana, che sono pure il sostrato della filosofia moderna, colle relative conclusioni derivatine nei diversi sistemi (25).

* * *

A noi però interessa soltanto la parte ideologica. Come potrà il Cartesio affermare la realtà [37] oggettiva del mondo esterno in base alla coscienza del proprio io? Quale il ponte di passaggio tra il mondo interno e il mondo esterno?

Perché, se tutta la certezza del conoscere riguarda unicamente i dati interni e soggettivi - gli atti e le modificazioni del nostro spirito, del nostro pensiero, del nostro Io pensante - è evidente che da tutto ciò nulla potremo mai inferire riguardo alla realtà oggettiva del mondo esterno, ossia riguardo alle cose stesse che stanno fuori di noi.

Cartesio se ne accorse e nelle sue *Meditationes* cercò di dare una qualche soluzione al molesto problema. Ma in realtà non seppe trovare altra via d'uscita se non ricorrendo alla veracità di Dio e fondando su di essa la veracità delle nostre potenze conoscitive nel giudicare delle cose esterne. L'idea di Dio poi è da lui considerata come quella di un essere perfettissimo che sta presente alla coscienza di tutti e che implica per sua natura la stessa esistenza.

Ora tutti comprendono la illogicità di questo procedere, che non è altro se non una prova indiretta della *naturale* impossibilità in cui si trova il

---

(24) Diss. De Methodo, n. 11.
(25) Cfr. Mercier, op. cit.

Cartesio di uscire dalla coscienza del proprio *Io* e mettersi in comunicazione col mondo esterno: E qui è precisamente dove si apre il varco all'idealismo puramente soggettivo, che considera il mondo come una creazione o rappresentazione affatto soggettiva del nostro pensiero. È quello che i seguaci di Cartesio verranno poi logicamente deducendo.

Perché, una volta sottratto ogni influsso causale del mondo esterno su la genesi delle nostre [38] idee riguardanti le cose stesse fuori di noi esistenti, l'ideologia cartesiana formerà il punto di partenza di tutti quei sistemi che verranno a sboccare nel soggettivismo puramente idealista o sensista, dal quale non sapranno staccarsi se non per cadere o nell'ontologismo o nell'innatismo o nello scetticismo. Quelli difatti che si attaccarono al principio cartesiano: «*nulla vi ha di certo all'infuori della realtà del pensiero e dell'io pensante*» negarono logicamente ogni valore oggettivo alle nostre conoscenze del mondo esterno, come fecero il Malebranche, il Berkeley, il Hume ed altri della medesima scuola.

Era però questo il primo passo. Verranno poi Kant, Fichte, Schelling, Hegel ed i più recenti idealisti a dedurne le ultime e più esiziali conseguenze, dove l'essere ed il pensiero formeranno una cosa sola.

3 - **Il criticismo**

Il più valido ed autorevole impulso al moderno idealismo - lo sanno tutti - ci venne da E. Kant, a cui fu riservato l'alto onore di passare alla storia come il nuovo Copernico della filosofia moderna, quale egli stesso modestamente si definì. Impressionato dallo scetticismo di Hume, che avrebbe voluto combattere, ma che in realtà lo scosse «dal suo sonno dogmatico» e gli fece sentire tutta la vanità della metafisica e la debolezza degli argomenti adoperati per difenderla, egli volle [39] portare il suo esame critico fino alle radici dello stesso pensiero umano. Ed ecco «La critica della ragion pura» e «La critica della ragion pratica» che sono i suoi due capolavori filosofici. Kant si propose in sostanza lo stesso problema critico che si era già proposto il Cartesio e prima di Cartesio gli scolastici ed Aristotile: a torto perciò egli volle far credere di essere stato il primo ad agitarlo.

Ed in che consiste la sua critica?

Egli distingue nelle nostre cognizioni due elementi, quello che viene dall'esperienza, (a posteriori) e quello che si trova in noi antecedentemente ad ogni esperienza (a priori). Ciò che viene dall'esperienza è il fatto o fenomeno sensibile (esterno e interno), e questo costituisce la materia delle nostre cognizioni. Ciò che antecede a ogni esperienza, e si trova in noi a priori come elemento proveniente dalle facoltà conoscitive, è la forma di conoscere, cioè quel carattere di universalità e di necessità onde vanno improntati i nostri concetti e i nostri giudizi. È evidente, dice il Kant, che quello che vi è di necessario ed universale nelle nostre cognizioni, non può venire dall'esperienza

particolare e contingente, ma dalle nostre facoltà conoscitive. Egli poi ci addita anche il numero di queste forme o categorie, come le chiama, le quali non sarebbero che le stesse leggi fondamentali e costitutive della nostra intelligenza. E poiché noi conosciamo tutte le cose attraverso a queste forme, o meglio applicando queste forme a ciò che presentano i sensi (onde i giudizi sintetici a priori di Kant), è evidente che non possiamo conoscere le cose stesse come sono in sé (il *noumeno*), ma solo come appaiono al nostro [40] spirito attraverso a quelle forme (il *fenomeno*). Per conseguenza non sono i nostri giudizi foggiati sulle cose, ma, siamo noi che ci foggiamo le cose secondo i nostri giudizi. O meglio ancora, non è la nostra intelligenza che si conforma alla realtà, ma è dessa che si foggia il reale secondo le proprie forme a priori (26).

E che le cose stiano veramente così, si deduce anche dai paralogismi e dalle antinomie in cui, secondo Kant, si avvolge tutta la metafisica degli antichi, specialmente la psicologia, la cosmologia e la teologia tradizionale, le quali pretesero di far valere come reale l'oggetto della loro scienza. Le ragioni che si possono addurre *pro* e *contro* in ogni tesi di metafisica ed in particolare per quelle della psicologia, cosmologia e teologia, dimostrano fin troppo chiaramente, secondo Kant, che si tratta di logomachie o battaglie di concetti della ragione, senza che al di fuori ci sia qualche cosa di vero di reale, di oggettivo.

Tale in breve la critica della ragione pura, che [41] riduce tutte le nostre cognizioni razionali a forme: e concetti puramente soggettivi della ragione, ossia privi di ogni contenuto reale. E purtroppo il nuovo Copernico riuscì davvero a scombussolare tutto il mondo intellettuale moderno, che accettò la sua critica e si persuase che tutto l'al di là del fatto o fenomeno rimanga a noi inaccessibile. Era questo un colpire a morte tutta la metafisica medioevale, poiché, sottratto all'intelletto ogni conoscenza del *noumeno* o della cosa in sé, non ha più ragion di essere la metafisica, e tutto il nostro sapere reale viene ristretto al mondo puramente fenomenico; spianando così la via da una parte al positivismo e dall'altra all'idealismo.

* * *

---

(26) Nella prefazione alla 2a edizione della «Critica della ragione pura» il Kant scrisse: «Si ammise sin qui che tutte le nostre conoscenze dovevano regolarsi sugli oggetti. Si veda dunque se noi non saremmo più felici nei problemi di metafisica, supponendo che gli oggetti si regolino sulla nostra intelligenza ... Avviene qui come del sistema di Copernico. Vedendo Copernico che non poteva riuscire a spiegare i movimenti del cielo ammettendo che tutta la moltitudine degli astri girava intorno allo spettatore, egli cercò se non fosse meglio supporre che è lo spettatore che gira e che gli astri rimangono invisibili».

Pareva dovesse almeno rimaner salva la scienza fisica, come appunto credeva il Kant. Ma questa pure venne scalzata nelle sue basi. E ciò non solo perché la stessa fisica non può far senza dei principii razionali, che per il Kant hanno un valore puramente soggettivo, ma anche perché, ammettendo egli che lo spazio e il tempo in cui avvengono e in cui si percepiscono tutti i fenomeni, sono due forme soggettive ed a priori, ne viene - come difatti ne dedussero poi i neo kantiani - «che gli oggetti stessi della esperienza, ossia del saper naturale, - siano, come oggetti da noi rappresentati, *non altro che un prodotto della stessa nostra organizzazione*» (27).

È vero che il Kant, con poca coerenza, dopo aver negata la realtà obbiettiva del tempo e, [42] dello spazio, ha cercato di sostenere l'esistenza del mondo materiale, anzi ha tentato persino di darne una dimostrazione. Ma, come giustamente osserva lo stesso Cousin, «questa dimostrazione si fondava su l'autorità della nostra facoltà conoscitiva. Ora questa facoltà, che secondo Kant ha un carattere del tutto soggettivo quando ci fornisce le idee di spazio e di tempo, per qual privilegio acquista, poi un valore obbiettivo di fronte al mondo esteriore ed a quei fenomeni stessi che non ci possiamo rappresentare se non con le idee del tempo e dello spazio, alle quali egli nega ogni obbiettività? .... Con la sua ragione soggettiva il Kant è condannato a starsene invincibilmente rinchiuso entro i confini del soggetto. Ma dentro questi confini che gli rimane? L'idea dell'io, di quella sostanza unica che si identifica con noi stessi, per lui non ha che un valore puramente ideale, e di tutto il nostro interno egli non ammette che i fenomeni di coscienza, e basta. Ma qui egli cade in una contraddizione evidente. Se l'io infatti non ha realtà, come la possono avere i fenomeni pei quali la sua esistenza si manifesta? Un solo e medesimo fatto psicologico è quello donde argomentiamo i fenomeni interiori e il loro soggetto: padronissimo voi di considerarli separatamente, per via di astrazione; ma se dopo averli separati, voi negate la realtà del soggetto, mentre conservate quella dei fenomeni, voi siete in contraddizione ... La vostra metafisica insomma mette capo al nihilismo inesorabilmente. (28). [43]

* * *

Se non che nella sua «Critica della ragion pratica» E. Kant ha creduto di poter concedere alla stessa ragione pratica (ossia alla coscienza morale) quel potere metafisico che ha negato alla ragione pura o speculativa, il potere metafisico cioè di affermare la legge morale e le altre verità che vi si connettono. Poiché la ragion pratica, secondo Kant, è quella che ci addita la

---

(27) Cantoni - Corso di Filosofia, Vol. III, (Milano 1897) pag. 440.
(28) Cousin - «Cours de l'histoire de la philosophie moderne» Tom. V. Paris 1846. 8em leçon, Resumè.

legge del dovere, l'imperativo morale o categorico (29). Ora è un fatto che la legge morale si impone alla coscienza di tutti in modo assoluto. Dunque in modo indubitabile ossia certissimo. Ma essa suppone necessariamente queste tre verità metafisiche. la libertà, l'immortalità e l'esistenza di Dio. Dunque queste tre verità, che il Kant chiama postulati della ragione pratica, sono certe della stessa certezza della legge morale con cui si connettono (30). Esse devono [44] essere ammesse dalla ragione pratica con un assenso che il Kant non chiama più scienza, ma fede o credenza.

Ora tutti sanno che la ragion pratica di Kant si risolve in ultima analisi nella stessa volontà, ed i suoi postulati non sono altro che le affermazioni di essa volontà sostituite alle dimostrazioni o meglio alle negazioni della ragione (31).

Ma è evidente che la volontà non può in nessun modo far essere vero quello che non è tale. Se dunque non possiamo dimostrare l'esistenza di Dio, se anzi la ragione dimostra tutto l'opposto, nessuna legge morale o del dovere può obbligarci a vivere come se Dio esistesse. È perciò assurdo [45] e ridicolo ad un tempo pretendere che la volontà o coscienza morale possa postulare come vero quello che non è tale o che almeno la ragione ha dimostrato non essere tale.

«Postulare sul serio l'esistenza di Dio - scrive Ausonio Franchi - quando si è dimostrato che Dio con la sua esistenza è un abisso di contraddizioni; postulare la libertà e l'immortalità dell'anima, quando si è dimostrato che

---

(29) Non è qui il luogo di entrare nelle questioni critiche sulla legge morale quale è intesa da Kant. Tutti sanno però che la volontà umana è per lui autonoma e non eteronoma, ossia è legge a sé stessa: onde la morale indipendente. Ed allora in che si risolve il tanto decantato imperativo categorico di Kant? In che si risolvono anzi gli stessi suoi postulati della legge morale?

(30) «Noi vogliamo e non possiamo non volere il bene morale: quindi abbiamo bisogno di volere che ci sia un'anima libera ed immortale e che esista un Dio sommo. Il principio della certezza e della fede religiosa per Kant è dunque il bisogno di ammettere queste idee». Mercier “Criteriologie generale” 3. Ed. pag. 172.

(31) «Kant - scrive Augusto Conti - dubita di tutto con la ragione, non dubita di nulla colla volontà. Esamina i sentimenti, i concetti, le conoscenze dell'uomo, e conclude: tutto è apparenza e la ragione ci inganna. Ma egli esamina poi le operazioni morali della volontà, e conclude: tutto è realtà e la ragion pratica non ci inganna più». - Storia della filosofia Vol. II Ed. V, Firenze 1899 p. 325. Questo diritto che il Kant attribuisce alla volontà di affermare quello a cui non arriva l'intelletto, costituisce nella sua dottrina il così detto primato della volontà, cioè la sostituzione della volontà alla ragione nel far valere la credenza nelle verità metafisiche che la ragione non sa dimostrare. Credenza puramente soggettiva e che si risolve nel cieco assenso mentale del puro fideismo: stat pro ratione voluntas. Tutto questo pasticcio forma la dottrina del volontarismo, quella cioè che ricorre alla volontà per supplire all'impotenza della ragione: dottrina che i modernisti hanno fatto e fanno valere come uno dei capo saldi del loro sistema in opposizione allo intellettualismo scolastico.

l'anima è un ente immaginario, non è egli in verità un postulare che la filosofia si volga in commedia?» (32)

E perché meglio si comprenda questo punto, su cui s'incardina tutta la critica della ragion pratica, riferiremo quanto lo stesso autore aveva già scritto a proposito nel primo volume della sua «Ultima critica».

«Kant propone che la ragione praticamente supponga esser vero ciò che teoreticamente sa essere falso: sa che Dio non esiste, che l'anima non è immortale, che la volontà non è libera, ma deve pure far mostra di credere nella libertà del volere, nella immortalità dell'anima, nella esistenza di Dio. O per usare il linguaggio kantiano, la ragione sa che l'anima, il mondo e Dio non sono enti reali, cose in sé, ma semplici idee, a cui non corrisponde nessuna realtà oggettiva (l'anima è l'idea *psicologica*, il mondo è l'idea cosmo logica, Dio è l'idea teologica); eppure nei suoi pensamenti e nelle sue deliberazioni deve comportarsi come se [46] (als ob) quelle idee, che non rappresentano alcun oggetto reale, s'avessero anzi la massima realtà oggettivai cioè deve supporre, deve fingere che esistano realmente gli oggetti di quelle idee, i cui oggetti non possono avere se non un'esistenza immaginaria. Ed in cose dichiarate così apertamente, così crudamente immaginarie ed illusorie, chi mai potrebbe ancora aver fede? o che fede potrebbe mai esser quella di chi le credesse? o non dovrebbe essere così finta la fede come è finto il suo oggetto? (33).

Giustamente perciò il Cousin, dopo aver rilevato la contraddizione di Kant nel riconoscere il valore oggettivo ai principii morali ed alla legge del dovere, mentre nega questo valore a principii metafisici, osserva che «i principii metafisici e morali derivano tutti dalla stessa facoltà della ragione: lo riconosce lo stesso Kant. Perciò s'egli persiste a negare la legittimità della ragione speculativa, bisogna che egli neghi pure quella della ragion pratica, che egli neghi che la morale abbia un valore assoluto. Ed allora che cosa diventa la base novella del suo dogmatismo morale? Che cosa diventano tutti gli oggetti (o le verità) che egli vuole ricollocare su questa base? Lo scetticismo invade tutto il dominio e tutte le applicazioni della ragione.

Ecco ciò che il Kant stesso sarebbe costretto a confessare se nel suo desiderio di salvare almeno la morale dal naufragio della sua metafisica, egli non domandasse grazia alla logica. Ma la logica è [47] inesorabile. Quindi bisogna che egli o rinunci al suo dogmatismo morale o accetti sino all'ultimo tutte le conseguenze del suo scetticismo metafisico, oppure accetti e riconosca anche la legittimità della ragion speculativa». (34).

E dire che c'è ancora della gente al mondo che osa preferire la morale di Kant a quella del Vangelo! Della gente cioè che non conosce né la morale

---

(32) «Ultima critica» N. 486.
(33) Op. cit. N. 29.
(34) Cousin, l. c.

di Kant né quella del Vangelo! (35).

4 - **L'idealismo**

Kant nella sua critica della ragione pura si era arrestato al noumeno, ossia alla cosa in sé, che aveva dichiarato *inconoscibile*.

Ma se la nostra conoscenza avviene solo attraverso alle forme che in noi esistono indipendentemente da ogni influsso causale delle cose esterne, e quelle forme non ci fanno conoscere la cosa *in sé*, come si potrà allora parlare del *noumeno* o della *cosa in sé*? (36) [48]

Ecco il nuovo problema che si proposero i discepoli di Kant (37). I quali ragionarono presso a poco così: «Se il pensiero non sa nulla di quello che esiste al di fuori, quale argomento ci sforza a dire che fuori del pensiero esiste qualche cosa? Conviene superare il maestro rigettando quei resti delle antiche illusioni ch'ei ritenne; conviene svolgere i posti principii fino alle ultime conseguenze. Le antinomie da lui messe in vista escludono per sempre la libertà, l'anima, Dio. Dunque non se ne parli più, e si rientri in quella coscienza, in quel senso dell'io, che solo ci è noto e certo, per non uscirne mai più. Nel puro io si fermò Fichte: nel puro io trovò Schelling l'Assoluto, cioè l'identità tra il soggetto pensante e l'oggetto pensato: nel puro io trovò Hegel quella realtà fondamentale e indeterminata ch'egli disse *idea*, il cui processo dialettico è identicamente anche ontologico. E sorpassando il Kant, che poneva vera fuori di noi la natura, ma a noi ignota ed inconoscibile, negheremo dunque che codesta natura in sé stessa abbia realtà. Se il pensiero ha potuto concepirla a modo suo, e con ciò fingerne e crearne la essenza, [49] perché non potrà concepire le cose stesse ancorché non siano, e non potrà crearne anche l'esistenza?» (38)

* * *

---

(35) Agli idolatri di Kant, che ne hanno fatto un vero feticcio. sarebbe consigliabile il ritratto che ne fa il Papini nel suo scritto: «Il crepuscolo dei filosofi».

(36) Si potrebbe anzi osservare che le stesse forme o categorie kantiane del conoscere appartengono già ai noumeni. Onde la incoerenza di Kant il quale. nonostante la pretesa impossibilità di oltrepassare il fenomeno. volle addentrarsi nello spirito umano. anatomizzarlo da capo a fondo. per scoprirvi le sue pretese categorie o forme costitutive dello stesso spirito umano.

(37) Il Croce afferma (La Logica, part. IV) che dinanzi all'Opera di Kant bisognava o andare avanti o tornare indietro: arrestarsi non era possibile. Tornare indietro voleva dire tornare alla vecchia filosofia medioevale: bisognava dunque andare avanti... Andarono avanti Fichte, Schelling ed Hegel in Germania. E tra noi andarono ancor più avanti lo Spaventa e il Croce, ma più di tutti andò avanti il Gentile.

(38) P. Guido Mattiussi in Gregorianum. dell'aprile 1920, pag.255.

Ed eccoci all'idealismo propriamente detto, ultimo e naturale portato della filosofia cartesiana. Rinchiuso nel guscio del proprio io, l'idealismo pretende fare di questo *io* il centro e la causa di tutto l'universo (39). Variano, è vero, le forme sotto cui si presenta il sistema, ma il fondo o contenuto è sempre lo stesso.

Pareva che l'idealismo hegeliano fosse già da tempo tramontato e sepolto, tanto le sue stranezze ripugnano al senso comune. Ma in seguito al decadere del materialismo e del positivismo, sembra [50] non si trovi nulla di meglio per certa gente che il ritorno ad Hegel e al suo idealismo più o meno modificato e rimaneggiato (40).

L'Italia stessa che fino a ieri fu terreno refrattario a simili pazzie - poiché il Vera, lo Spaventa, il Iaia, il Fiorentino e, più recentemente, il Pasquale d'Ercole erano voci isolate - ha cominciato essa pure ad infatuarsene, specialmente in seguito all'opera insistente e pertinace di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, le due sirene che hanno saputo ipnotizzare tanta parte della gioventù studiosa italiana.

* * *

Dire in che consiste precisamente il loro pensiero non è cosa facile, sia per il diverso significato che essi danno ai termini comunemente in uso nella nostra filosofia, sia per il modo brillante sì, ma sempre confuso e indeterminato con

---

(39) Perciò Bertrando Spaventa ha fatto sue le parole di Protagora. «Il centro non solo della conoscenza, ma dell'attualità, della realtà è l'uomo: senza l'uomo, fuori dell'uomo non è possibile nessuna realtà, niente è». Cfr. Frammento inedito di B. Spaventa, in «La Riforma dialettica hegeliana» di G. Gentile, - Ed il Prof. Boriello, ora defunto, ci assicura che «Il pensiero moderno è caratterizzato dallo sforzo costante e comune di dare una soluzione definitiva dei sommi problemi che travagliano lo spirito, o almeno eliminare le antinomie del finito e dell'infinito, dello spirito e della materia, per ridurre possibilmente tutti i problemi ad uno solo: quello dell'essere, con un solo termine di riferimento, l'uomo. Renouvièr, Boutroux, Bergson, Eucken e Vindelban, Vard e Royce, Croce e Gentile e Varisco - per non citare che questi - sono tutti assillati dal medesimo intento: trovare in noi stessi, e non fuori di noi, la ragione ultima, la spiegazione decisiva dell'essere, della natura e dell'attività di tutto il reale» (In Rivista di filosofia Neoscolastica, aprile 1916, pag. 140). Difatti il Prof. Gentile nel secondo numero del Coenobium: scriveva: «L'età moderna è appunto la lenta e graduale conquista del soggettivismo, la lenta e graduale immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo».

(40) Quando il materialismo e il positivismo erano nella loro marcia ascendente si gridò: Torniamo a Kant! come se non fosse stato il criticismo kantiano che aveva spianai o la via a quelle dottrine. Oggi che il materialismo e il positivismo hanno ormai finito la loro parabola, si grida: Torniamo ad Hegel! mentre tutti sanno che Hegel non ha fatto altro che dedurre le logiche conclusioni del criticismo kantiano. È vero che i più recenti idealisti amano far credere di aver superato lo stesso Hegel, come Hegel superò Kant. Ma è sempre il superamento dell'errore che va logicamente di assurdo in assurdo.

cui si [51] esprimono, e sia anche per le stesse dottrine strane ed assurde che essi sostengono; poiché la nostra mente si ribella a credere che uomini di tanto ingegno possano professare simili idee.

Come difatti persuadersi che non esiste altra realtà che lo spirito? che lo spirito a sua volta non è sostanza, ma puro pensiero pensante, coscienza o meglio auto coscienza ? che le cose non hanno altro essere che quello che loro dà il pensiero, ossia quello di essere pensate? che l'essere delle cose è perciò immanente nel pensiero stesso, cioè incluso nell'atto del pensiero come suo termine intrinseco? e che per conseguenza esista perfetta identità fra il soggetto e l'oggetto, onde il monismo ontologico o meglio *idealista*?

Eppure è quanto ci vanno del continuo ripetendo nei loro scritti il Croce (41), il Gentile, il De Ruggero, il Saitta e tutti gli altri loro pedissequi. Basta dire che secondo il Gentile lo spirito [52] non avrebbe valore se non fosse tutta la realtà, né sarebbe veramente libero se da esso tutto non dipendesse.

Non bisogna quindi, come ha fatto Hegel, presupporre qualche cosa avanti allo spirito [53] - come *Io* puro e pensante - che da esso non dipenda. In ciò consiste il superamento dell'idealismo moderno su quello di

---

(41) «Tutta la filosofia che andiamo svolgendo, scrive il Croce, comprova che nulla v' ha di esterno allo spirito, e perciò non vi sono di fronte ad esso posizioni di sorta: che gli stessi concetti di mondo esterno, meccanico o naturale, non sono già posizioni dell'esterno, ma posizioni dello spirito stesso che foggia quel così detto esterno perché gli giova foggiarlo, salvo a riannullarlo quando non gli giova più». La Logica (Bari Laterza 1917) p, 116, E più recentemente in un articolo della sua Critica intitolato: «L'insoddisfazione della filosofia», così scriveva contro quelli che ancora sentono la nostalgia del al di là: «È assurdo voler pensare un essere che non sia l'essere per cui viviamo, un pensiero che non sia il pensiero col quale si pensa, una vita che non sia la vita che è quella onde viviamo e siamo e pensiamo». - Al Congresso Internazionale di Psicologia tenutosi a Roma nel 1905 fu prospettato il problema dell'idealismo in questi termini: «È lo spirito che costituisce il reale, Oppure è la realtà che si riflette idealmente nello spirito?» E William James, presente a quel Congresso, cercò dimostrare che coscienza e mondo formano una cosa sola. Ma dunque, chiese il Prof. De Sarlo, esso pure presente: «ma dunque vi è un mondo soltanto perché vi è qualcuno che lo pensa? ... È dunque la coscienza che a volta a volta, dà origine o annienta ciò che noi diciamo realtà?» - «Non è il mondo che nego, disse ripetutamente lo psicologo americano, ma l'esistenza ontologica del mondo da una parte e della coscienza dall'altra. Il mondo è l'aspetto oggettivo e la coscienza, l'aspetto soggettivo di un solo processo». (Cfr. Relazione del Prof De Sarlo in Studi Religiosi di Firenze del maggio _ giugno 1905). I lettori domanderanno giustamente se, ragionando in tal modo, noi siamo ancora nel mondo reale o in quello dei sogni. - Un filosofo tedesco, il Deussen, già Prof. a Kìel, dopo aver passato in rassegna i vari sistemi idealisti, scrisse: - «Dal punto di vista idealista, il mondo non è che una rappresentazione. Tutto questo universo materiale, sparso nello spazio e nel tempo, io non arrivo a toccarlo che per mezzo della mia intelligenza. Ora la mia intelligenza - così lo vuole natura, - non può fornirmi che rappresentazioni. Dunque l'universo intero, compreso il mio corpo, quale viene considerato dalla mia intelligenza nello spazio e nel tempo, non è altra cosa che la mia rappresentazione». - Presso il Mercièr op. cit. pag.192.

Hegel (42). Lo spirito per il Gentile è pura operazione senza soggetto a cui appartenga, è la stessa attualità del pensare, è puro atto pensante senza nessuna sostanzialità (che sarebbe una realtà statica) che la preceda o l'accompagni Perché (ecco in ultima analisi la ragione dell'idealismo moderno) noi non abbiamo coscienza che del solo pensiero (inteso in senso cartesiano in quanto cioè abbraccia tutti i fenomeni psichici). Dunque non possiamo essere certi che del solo pensiero e di ciò che esso include od in esso si contiene. E siccome anche secondo gli scolastici «*relativa sunt simul re et ratione*», così è da conchiudere che non ci può essere l'oggetto pensato prima del pensiero, come non ci può essere (prima del pensiero) lo stesso soggetto, appreso esso pure come principio [54] del pensiero. Realmente adunque non esiste che un unico pensiero, trascendente, necessario, infinito, che si manifesta con processo indefinito nel molteplice, individuale, contingente e finito di ciascuno di noi. Onde l'Io trascendentale e l'Io empirico. Il primo è tutta la realtà, e questa realtà non è altro che lo stesso pensiero pensante, lo stesso processo o svolgimento o divenire in quanto tale (senza la cosa che diviene). Il secondo è nulla se si prescinde dal suo rapporto immanente coll'lo trascendentale (43). I diversi e molteplici li empirici non sono che momenti transitori del processo eterno dell'Io trascendentale. Questo solo è immortale. L'Io empirico nasce e muore.

Tale in breve l'idealismo del Gentile quale si deduce dai suoi scritti, e specialmente dalla «Teoria generale dello spirito come atto puro» (44) che indubbiamente è il suo capolavoro.

Così l'idealismo moderno, che da principio aveva chiesto soltanto che si considerasse il pensiero come *qualche cosa*, finì gradatamente per fare del pensiero stesso *tutta la realtà*. (45)

---

(42) «L'idealismo attuale è la dottrina del pensiero come atto in atto, e vuol stabilire la realtà assoluta dell'Io, la quale non sarà assoluta se avrà qualche cosa dietro a sé su cui si fonderà, invece di essere il fondamento di tutto e aver quindi tutto un innanzi a sé, Sta proprio nel concetto erroneo qui accennato la posizione di Hegel: Hegel cioè fa precedere all'lo tutto ciò che lo presuppone: all'idea per sé fa precedere l'Idea in sé e l'idea fuori di sé, che sono non lo spirito, ma il prespirituale nello sviluppo dialettico ... Ebbene l'idealismo attuale inverte il problema hegeliano: per esso non si tratta più di dedurre il pensiero dalla natura e questa da Logo, ma la natura ed il Logo dal pensiero. Ben s'intende dal pensiero attuale, non da quello definito in astratto; dal pensiero assolutamente nostro in cui si realizza l'Io». P. Chiocchetti «La filosofia di Giovanni Gentile», (Milano, - Vita e Pensiero 1922) pag. 87.

(43) «La realtà dell'Io trascendente è la realtà fondamentale, fuori dalla quale non è possibile pensare la realtà dell'Io empirico, Gentile. Teoria generale dello spirito come atto puro pag. 12.

(44) Bari (Laterza) 1920, terza edizione.

(45) Lo afferma lo stesso Gentile, «La filosofia moderna, chi ben la considera, afferma semplicemente, con ogni discrezione, questa modestissima esigenza, che il pensiero sia qualche cosa: quantunque poi nello approfondire il concetto di questa esigenza, la filosofia moderna senta la necessità di affermare il pensiero, non semplicemente come qualche cosa,

* * *

[55] Pur troppo molti rimangono sedotti dall'apparente lustra di nobiltà e di spiritualità onde l'idealismo sembra elevarsi su la morta gora del materialismo e del positivismo. Ma chi non si accontenta delle parole e vuol andare al fondo delle cose, si accorge tosto che sotto quell'involucro di formule più o meno astruse, non c'è che la filosofia del più assoluto nichilismo. Filosofia che lascia sussistere tutti gli antichi errori e che ad essi ne aggiunge poi uno assai più mostruoso, anzi addirittura diabolico, quello di mettere il pensiero umano al posto del pensiero divino, ossia l'uomo al posto di Dio.

Perché non conviene dimenticare che l'odierno idealismo è la ripresentazione dell'hegelianismo nuovamente elaborato in base al principio cartesiano del *cogito ergo sum*, da cui si vuol dedurre tutto l'universo (46). Questo e non altro è il costrutto che si ricava di mezzo alle infinite chiacchere dell'idealismo.

L'indole di questo lavoro non ci permette di scendere a più minuti particolari, che del resto [56] neppur ci interessano, Ma i lettori hanno certamente compreso che, anche dopo tutti i pretesi superamenti del vecchio hegelianismo, ci troviamo pur sempre di fronte all'antica conclusione hegeliana. «Dio è l'idea in continuo divenire». Conclusione che i moderni idealisti traducono in quest'altra: «Dio è lo spirito, il pensiero, l'Io in continuo divenire, sicché Iddio non è, ma si fa continuamente».

Veramente nell'idealismo non si dovrebbe neppure parlare di Dio, ma se così si vuole chiamare il pensiero o l'Io trascendentale, a cui tutto fa capo, esso non solo è in continuo divenire, ma è lo stesso divenire: quindi un Dio sempre ed essenzialmente in fieri.

Si capisce dunque perché l'idealismo può affermare «che l'uomo non è tanto uomo da non essere Dio, e Dio non tanto Dio da non essere uomo». Si capisce perché esso considera la religione come «una filosofia imperfetta» che deve svanire colla evoluzione dello stesso pensiero filosofico (47).

Non è dunque neppur il caso di intrattenerci sul *misticismo religioso* del Gentile, né di tentare raffronti fra la nostra e la sua dottrina, Quali raffronti ci possono mai essere fra il panteismo ed il [57] teismo, fra la dottrina della immanenza e quella della trascendenza? Il Gentile nega tutto ciò che trascende

---

come solo un elemento e quasi un’appendice della realtà, ma anzi piuttosto come totalità o realtà assoluta». Op. cit. pag. 4.

(46) Difatti tanto il Croce quanto il Gentile pretendono che «dal soggetto in quanto soggetto deve scaturire tutta la realtà».

(47) E si comprende anche perché, fatto Ministro della Pubblica Istruzione, il Prof. Gentile, pur concedendo la religione nelle scuole primarie, non si sente di accordarla anche alle secondarie, essendo essa destinata a scomparire dopo «l'estremo vaglio dell'indagine scientifica» in base, s'intende, alle direttive dell'idealismo.

il nostro spirito, poiché tutto è e si svolge nel nostro spirito. Ora l'immanentismo è laicismo, è negazione del trascendente e dell'assoluto eteronomo, cioè di Dio personale e della sua legge. Perciò in fondo di tutte le pretese del Gentile - come pure del Croce e di tutti i moderni idealisti - sta sempre la tesi del vecchio idealismo già condannato dal Concilio Vaticano: «Dio è l'ente universale e indefinito che col determinare sé stesso costituisce l'universalità delle cose distinte in generi, specie e individui. (48).

Guido De Ruggero, un gentili ano fino al midollo delle ossa, ci assicura che «per il Gentile si tratta di dare il colpo di grazia al dualismo aristotelico della potenza dell'atto, risolvendo tutta la potenza nell'atto del pensiero, inteso come pensiero nostro» (49).

Ne prendiamo atto fin d'ora. Perché è appunto nella dottrina aristotelica della potenza e dell'atto. che noi troveremo il punto di leva contro tutti i sofismi degli antichi e moderni negatori di Dio, come [58] del resto contro tutte le pretese del moderno idealismo.

5 - **L'immanenza**

Ed ora si comprenderà facilmente che cosa sia ed in che consista la dottrina dell'immanenza, della quale si è tanto parlato in questi ultimi anni (50),

È la logica conclusione a cui doveva condurre il pensiero cartesiano nel suo logico sviluppo attraverso l'opera di Kant, di Fichte, di Schelling, di Hegel e dei più recenti idealisti, Si presenta perciò sotto diverse forme e gradazioni, di cui tre sono le principali.

La prima, che si dice anche immanenza vitale o psicologia, deriva dal

---

(48) Conc. Vatic. «De Deo rerum omnium Creatore» Can. 4.

(49) Guido De Ruggero «La filosofia contemporanea» (Bari, Laterza 1912) pag. 453. Il Gentile scrive difatti: «Il divenire aristotelico, in quanto non è, né può essere il divenire del pensiero, resta una pura esigenza: pensato, non è divenire, come divenire, non si può pensare». «Teoria Generale dello spirito come atto puro», pag. 41.

(50) Fin qui il nome immanenza erasi usato per denotare il carattere degli atti vitali che non escono, ma restano nel soggetto o nella potenza che li compie, come l'atto visivo che è nell'occhio e l'atto intellettivo nell'intelletto, mentre al contrario i non viventi hanno soltanto azioni transitive o transeunti azioni cioè che passano in un soggetto esterno, come quella del fuoco che abbrucia il legno, Ma presso i moderni la parola immanenza venne assunta in antitesi alla trascendenza, per denotare che l'essere primo ed assoluto non sta al di fuori e al di sopra dei reali finiti (ossia non li trascende), ma al di dentro dei medesimi (ossia è immanente). Così i due termini - Immanenza e Trascendenza - sintetizzano le due posizioni antagoniste fra increduli e credenti intorno al problema dell'essere, che è certo il più fondamentale di tutti. È poi evidente che tutti quelli che fanno dell'essere primo ed improdotto la causa immanente del cosmo, devono necessariamente concepirlo in continuo divenire. In ciò convengono tutti gli immanentisti: solo dissentono quando si tratta di stabilire la natura di questo essere primo, e se esso sia o no da noi conoscibile.

nostro essere - e cioè dal [59] nostro spirito, dalla nostra ragione, dalla nostra volontà, dalla nostra azione, ecc. - tutti gli elementi della nostra conoscenza, come della nostra attività morale e religiosa.

La seconda, che è propria dell'idealismo - onde si dice anche *immanenza ideale* - deriva il mondo stesso dal nostro spirito o pensiero, nel senso e modo già spiegato.

La terza, che si potrebbe chiamare immanenza cosmo logica, pur facendo distinzione fra oggetto e soggetto e fra noi e il mondo, sostiene tuttavia che nella realtà stessa del mondo, e non già fuori di essa, debba trovarsi la ragione della sua esistenza.

Quest'ultima forma è per lo più quella degli scienziati increduli. Le altre due al contrario sono proprie dei seguaci della nuova filosofia, i cui diversi sistemi hanno generalmente per base l'agnosticismo e l'immanenza.

E questi sono pure i caposaldi di quello strano mosaico, che va sotto il nome di modernismo, giustamente definito dall'Enciclica *Pascendi* «la sintesi di tutte le eresie».

Insomma la filosofia dell'immanenza è quella del ragno che trae dal suo seno la materia per tessere la sua tela.

Non possiamo qui scendere alla particolare esposizione dei vari sistemi che mettono capo a questa dottrina: l'abbiamo già fatto altrove (51). I lettori [60] hanno però compreso come in tutti questi sistemi sia impossibile parlare di Dio, appunto perché Dio è l'Essere trascendente e realmente distinto dal mondo, mentre invece essi lo fanno immanente e indistinto dal mondo stesso.

Basta infatti dare uno sguardo alle pretese dimostrazioni che della esistenza di Dio ci hanno dato i seguaci della immanenza per convincersi una volta di più come si navighi in pieno panteismo. Gli è perciò che la grande maggioranza di costoro, o non parlano affatto di Dio, come vuole l'agnosticismo; o si limitano a parlare del divino che è in noi e nella natura: un divino cioè affatto impersonale, che si identifica con noi e colla natura. Il pensiero moderno insomma, anche in quegli spiriti che si sforzano di affermare la trascendenza dell'essere *divino*, non sa ancora completamente emanciparsi dalla mentalità creata dal criticismo kantiano ed hegeliano. Ce ne offre, fra gli altri, un chiaro esempio il Bergson (52).

6 - Come dottrina e come metodo

Dobbiamo però tener distinte due questioni: quella che riguarda la dottrina

---

(51) Nel volume «La crisi del pensiero moderno e le basi della Fede» (Roma Pustet) al cap. IV.

(52) V. F. Olgiati «La filosofia di Enrico Bergson», (Torino, Bocca 1914): vedi anche A. Inaunen «Bergson Jch-Intuition in Gregorianum del dicembre 1922.

dell'*immanenza* e quella che riguarda il metodo dell'immanenza. La prima - fermandoci almeno all'immanenza psicologica - consiste nella pretesa di voler trovare [61] nel nostro essere resistenza di Dio e delle altre verità morali e religiose, senza uscire al di fuori del soggetto conoscente né elevarsi al di sopra di esso. Diciamo «senza uscire dal soggetto conoscente né elevarsi al di sopra di esso», perché nessuno nega che noi possiamo conoscere Dio anche dall'analisi del nostro essere e della nostra coscienza psicologica o morale. Ma allora Dio non è più né intuito, né sentito, né sperimentato in noi stessi, ma conosciuto dalla ragione come causa suprema del nostro essere e fine ultimo delle nostre aspirazioni. Dunque non immanente ma trascendente.

Solo escludendo ogni ragionamento e pretendendo di aver la conoscenza di Dio nella pura e semplice conoscenza di noi stessi quale ci è data dalla coscienza psicologica (53), si ricade nella dottrina [62] dell'immanenza, che è poi quella del panteismo. Perché non è qui il caso di rifugiarsi nel sistema degli ontologi - che pure è condannato dalla Chiesa. - L'intuizione degli ontologi non è data dalla coscienza psicologica del nostro essere, ma dalla pretesa intuizione dello stesso essere divino, presente a tutte le cose e quindi anche alla nostra coscienza, ma realmente distinto e trascendente.

Il metodo dell'immanenza consiste invece non già nel negare la trascendenza di Dio e delle verità morali e religiose, ma si piuttosto nel rivolgersi, per farle valere, alle condizioni interne soggettive e psicologiche degli stessi individui a cui vogliamo farle accettare. Ora la tendenza ad accentuare nella dimostrazione di Dio e delle verità morali e religiose, il lato soggettivo, più di quello che non sia si fatto fin qui, è cosa buona e degna di essere presa in considerazione. E ciò perché queste verità toccano specialmente la parte *affettiva* dell'uomo, e tutti sanno l'influenza che su le idee morali e religiose, esercita la volontà. Perché se il giudizio dipende dall'intelletto come atto *elicito,* dipende però dalla volontà come atto *imperato*. D'altra parte non tutti i motivi influiscono egualmente su l'animo di tutti, attese le diverse condizioni in cui si trovano. Chi sa scoprire lo stato d'animo di un individuo, le sue interne disposizioni, tendenze, ecc. sa anche presentargli la verità sotto *quel punto di vista* che vale a guadagnarne l'assenso. Perciò la stessa Enciclica

---

(53) Il Laberhtonnière dice che basta rientrare in noi stessi per accorgerci dell'esistenza di Dio, perché Egli «n'est pas un principe agissant du dehors, com me on agìt sur un corps qu'on dèplace, c'est un principe agìssant du dedans» (Essai de Philosophie religieuse. pag. 145). Ma, come notava giustamente Eugenio Tavernier recensendo il libro del Laberthonnière, «per ammettere in modo così assoluto che Dio è unito e agisce in noi, occorre già possedere una precisa e chiara nozione di Dio, vale a dire di aver fatto da sé la besogne a cui si consacrano gli intellettuali. E il P. Laberthonnière lo sa e lo dice, poiché ricorda mille volte che Dio è nostro principio e nostro fine. Ma allora riappare la vecchia dottrina del principio di causalità più giovane che mai e sempre fondamentale». - Per conto nostro aggiungiamo che «rientrare in noi stessi» non vuol dir altro che «riflettere su le verità che ci riguardano».

Pascendi riconosce che «oltre gli argomenti *oggettivi*, il non credente può essere disposto alla fede anche con (argomenti) *soggettivi*».

Ma ognuno vede che altra cosa è aver [63] riguardo alle interne disposizioni del soggetto nel presentargli la verità, altra cosa è voler trovare nel soggetto stesso l'essere divino o le verità morali e religiose che lo riguardano, od anche solo voler dedurre tali verità unicamente dai bisogni e dalle esigenze dello spirito *in quanto tali*, come pretendono il Blondel, il Laberthonnière ed altri della medesima scuola. Peggio poi quando da questi bisogni e da queste esigenze si volessero dedurre le stesse verità soprannaturali della religione cristiana, le quali, appunto perché soprannaturali, non si possono in nessun modo ricavare o dedurre dalla nostra natura e dalle sue esigenze. Onde il lamento dell'Enciclica *Pascendi* (54).

7 - **Non si confonda la immanenza coll'intima presenza di Dio a noi e a tutte le cose**

Finalmente, allo scopo di sempre più e sempre meglio precisare la questione, dobbiamo avvertire che la dottrina della trascendenza non esclude quella della intima presenza di Dio a noi ed a tutte [64] le cose. E ciò importa sommamente rilevare perché non sono pochi quelli che si esprimono in modo da lasciar credere che colla dottrina della trascendenza si voglia relegare Dio lassù in Cielo e segregarlo da ogni relazione colle sue creature, o almeno renderle assai lontane e remote. Ecco infatti come si esprime uno di costoro: «Un Dio trascendente è un Dio troppo lontano dalle sue creature, un Dio che abita nell'alto dei Cieli e che sembra quasi non curarsi delle sue creature. Noi invece abbiamo bisogno di un Dio che viva e con viva con noi. Intanto la religione è cosa viva, in quanto noi siamo e viviamo in Dio ed Egli è e vive in noi. Non è forse così che i Santi hanno inteso Iddio e l'hanno visto e sentito in sé stessi, come l'hanno visto e sentito in tutti gli esseri della natura?» (55).

---

(54) «Siamo costretti a lamentarci grandemente che non mancano cattolici, i quali, benché rigettino la dottrina della immanenza come dottrina, pure se ne giovano per l'apologetica, e ciò fanno con sì poca cautela, da sembrare ammettere nella natura umana non pure una capacità od una convenienza per l'ordine soprannaturale... ma una vera e stretta esigenza». Enc. Pascendi.

(55) Nel suo recente libro «Il Flauto nel bosco» (Milano, Treves, 1923) la Deledda scrive: Dio è dentro di noi, è quello che noi chiamiamo la nostra coscienza: ecco tutto. Basta ascoltarla per ascoltare Dio ... se prendiamo consiglio da noi stessi, ma consiglio dal profondo della coscienza, lo prendiamo da Dio stesso, e non sbaglieremo mai e faremo sempre il bene nostro e quello degli altri... Il giudizio universale è sulla terra a tutte le ore, e Dio non è il Dio dei morti, ma il Dio dei viventi... e noi siamo nel mondo per questo, per giudicarci gli uni gli altri, come nel giorno del giudizio universale». - E la Deledda avrebbe anche potuto ricordare le parole che il Manzoni mette in bocca al Cardinal Federico quando

[65] Orbene, quando noi diciamo che Dio è l'essere trascendente, non intendiamo dire che egli non sia intimamente presente a noi stessi ed a tutte le cose. Come Creatore, Dio necessariamente «*adest omnibus in quantum est causa essendi*» (56). Ed in questo senso appunto S. Paolo disse che «*In ipso vivimus, movemur et sumus*" (57): in quanto cioè «*Ipse dat omnibus vitam et inspirationem et omnia*» (58).

Colla parola «trascendente» vogliamo dire soltanto che l'essere divino non si identifica in nessun modo coll'essere del mondo e delle singole cose in esso esistenti, ma che è da esse realmente distinto e ad esse superiore, benché intimamente presente a tutte ed a ciascuna.

Però, *se Dio adest omnibus ut causa essendi*, è evidente che la sua presenza non può essere per noi oggetto di percezione o di coscienza, ma solo [66] di ragionamento, e precisamente di quel ragionamento col quale si dimostra la totale dipendenza che tutte le cose finite hanno da Dio come da causa prima. Quello appunto che insinua S. Paolo agli Ateniesi dell'Areopago, come abbiamo visto più sopra.

Quando perciò gli scrittori di parte nostra dicono che Dio sta *al di fuori e di sopra dell'universo*, queste parole non vanno intese nel senso che essi vogliano escludere la di Lui intima presenza a tutte le cose, ma solo in quanto l'essere divino non si deve confondere coll'essere fondamentale dei fenomeni cosmici, come fanno i difensori dell'immanenza, pei quali l'essere divino sta al di *sotto* e al di *dentro* dei medesimi. [67]

---

parla all'Innominato. - Quanto siamo ora lontani dal tempo in cui si facevano gli sforzi più tormentosi onde adattare le grandi verità religiose alle ipotesi scientifiche del giorno! Oggi non si giura più in nome della scienza, ma in nome della esperienza interna, in nome di una religiosità e di un misticismo sui generis. Si fanno anzi considerevoli sforzi per schiudere alla mistica .... nuovi orizzonti, «vie nuove che dovrebbero condurre alla religiosità e al senso del divino». È l'intuizionismo mistico insomma che si presenta sotto le vesti più svariate e riducenti e che ha suscitato tanti studi e tante chiacchiere. Guido Manacorda ha scritto di recente un grosso volume dal titolo «Verso una nuova mistica», che ha dato luogo a discussioni parecchie. E la nuova letteratura mistica non difetta certo né di libri né di lettori. Ma ormai tutti sanno quale sia il fondo di questa nuova mistica o pseudo-misticismo, in cui il panteismo, il teosofismo, lo spiritismo ed il materialismo si danno la mano.

(56) Div. Th. p. I. q. VIII. a. 3.

(57) Act. Apost. XVII. 28.

(58) Ivi 25.

IV
Il problema della conoscenza in ordine a Dio

1 - **La grande questione pregiudiziale**

Da tutto ciò, ossia da tutto quanto siamo venuti sin qui esponendo, i lettori avranno certamente compreso quale sia la grande questione pregiudiziale che si presenta a questo punto. È quella del problema della conoscenza. Dal risolvere in un modo o nell'altro questo problema dipende il sapere se possiamo o no far valere l'esistenza di Dio. Se difatti non ci fosse altra soluzione che quella del positivismo o del criticismo o dell'idealismo o di altri consimili sistemi, a noi non resterebbe che deporre la penna. Ma la ridda stessa di questi sistemi che si incalzano a vicenda attraverso i secoli, mostra subito quale valore essi abbiano. D'altra parte al di sopra dei sistemi fabbricati dagli uomini stanno i fatti che si devono spiegare e interpretare, e questi non sono di esclusivo monopolio di nessuno.

Orbene, è in base a questi fatti che noi verremo ora brevemente prospettando il problema della conoscenza in ordine a Dio, mentre insieme dimostreremo tutta la vanità dei sistemi che la impugnano. [68] Prima però dobbiamo ascoltare il capo d'accusa che a questo punto ci vien mosso dai nostri avversari.

2 - **Il capo d'accusa**

Sempre gl'increduli hanno cercato di presentare l'idea di Dio come una concezione totalmente campata per aria, ossia senza nessuna base oggettiva. Abbiamo già visto in gran parte i loro argomenti e ne vedremo in seguito anche gli altri. Ma ora vogliamo solo esaminare un argomento che a prima vista sembra davvero una conferma del loro assunto: è quello tratto dalle diverse vie a cui ricorrono gli stessi credenti nel dimostrare l'esistenza di Dio.

Ecco come ragionano: «Gli stessi credenti non convengono nel modo di dimostrare resistenza di Dio. Alcuni la deducono con S. Anselmo dall'idea dell'essere perfettissimo, la quale dovrebbe includere anche la esistenza: - altri ricorrono a una specie di intuizione dello stesso essere divino, come fanno gli ontologi e i moderni intuizionisti:

- altri vorrebbero dedurre l'idea di Dio da una primitiva rivelazione fatta da Dio stesso e poi trasmessa di generazione in generazione, come fanno i tradizionalisti:

- altri vogliono che l'idea di Dio sia innata ossia a noi comunicata da Dio stesso fin dal principio della nostra esistenza, onde il sistema degli innatisti:

- altri la derivano dalla legge morale, o dai bisogni e dalle esigenze dello spirito che postulano [69] l'esistenza di Dio:

- altri da una specie di istinto o senso del divino che si fa sentire in fondo al nostro essere:

- altri la spiegano in altri ed altri modi ancora, sino a risolvere il problema dell"esistenza di Dio in base ai dati del sentimento, della buona volontà o della cieca fede, come fa il fideismo.

Ora tutto ciò che cosa dimostra, essi concludono, se non che i credenti stessi non sanno trovare una base oggettiva su cui assidere la idea di Dio? Quest'argomento, fritto e rifritto in tante salse, non cessa di fare una certa impressione. Ma si potrebbe rispondere subito: *Nego suppositum*. Perché non sono queste le vie indicate dalla dottrina cattolica e dalla filosofia tradizionale, e noi non siamo qui per difendere gli errori di nessuno, neppure quando vengono dai credenti.

Ecco pertanto la nostra risposta.

3 - **Quello che noi pure concediamo**

Anzi tutto non si deve confondere l'idea di Dio, di cui l'umanità fu sempre in possesso dinanzi allo spettacolo dell'universo, coi vari sistemi che vennero in seguito elaborati per rendersi ragione di quell'idea.

I lettori poi hanno già compreso dal fin qui detto che noi pei primi rifiutiamo tutte quelle dimostrazioni, appunto perché non dimostrano nulla. [70] Non si dimostra certo l'esistenza di Dio coll'argomento di Sant' Anselmo: perché nel concetto dell'essere perfettissimo è solo idealmente e non anche realmente compresa la esistenza (59).

Non si dimostra nel sistema degli ontologi: perché nessuno, per quanto frughi e rifrughi anche nei più riposti nascondigli della propria coscienza e sub-coscienza, può accorgersi di quella pretesa intuizione dell'essere divino. Conosciamo gli artifizi con cui si è cercato e si cerca di sostenere la tesi dell'intuizionismo: ma non sono che parole vuote di senso, quando non finiscano addirittura nel panteismo (60).

---

(59) Vedi S. Tommaso p. I. Q; 2. a. 1. ad 2.um. Sul valore dell'argomento anselmiano abbiamo una vasta letteratura. Vedi Luigi Vigna Sant'Anselmo filosofo, Milano 1899. Sono noti i rimaneggiamenti che l'argomento di S. Anselmo ha subito attraverso i filosofi posteriori. Recentemente il Prof. Ricardo Micell tentò una nuova difesa nel suo scritto: «L'argomento ontologico di S. Anselmo» (Pisa 1920), discusso e confutato dal Prof. Guido Rossi nella Rivista di Filosofia Neoscolastica, del settembre - ottobre 1920 (pag. 353 e segg.). Il Prof. Rossi aveva già prima nella stessa Rivista del giugno - agosto 1920 (pag. 169 e segg.) discusso e confutato la prova ontologica fatta valere dal Mamiani. Comunque si presenti l'argomento di S. Anselmo, c'è sempre, come nota S. Tomaso, (senza neppure fare il nome di S. Anselmo) il passaggio dall'ordine astratto al concreto.

(60) Il panteismo implica naturalmente l'ontologismo, ma non viceversa l'ontologismo implica il panteismo. Il peccato degli ontologi è quello di scambiare la conoscenza di Dio,

Non si dimostra nel sistema dei tradizionalisti, perché intanto possiamo credere ad una rivelazione divina, in quanto già si suppone l'esistenza di Dio. Non si dimostra nel sistema degli innatisti, perché [71] essi pure suppongono quello che dovrebbero dimostrare (61).

E neppur si dimostra in base ai bisogni e alle esigenze psicologiche o morali in quanto tali; perché se bastassero i bisogni e le esigenze di una cosa per farci concludere alla sua realtà, nessuno difetterebbe più di nulla. I bisogni, le esigenze e le aspirazioni valgono solo a farci sentire la necessità di ciò che ne manca, ma non già a dimostrare la realtà stessa della cosa che manca.

Solo *ragionando su la natura* di quei bisogni e di quelle aspirazioni in quanto provengono dall'intimo del nostro essere e quindi dall'Autore della natura, la ragione potrà concludere che tali tendenze non possono essere illusorie. Ma allora si è già fuori del piano dei nostri avversari e si rientra in quello che noi pure faremo valere.

Lo stesso dicasi di tutti gli altri argomenti dei fideisti, dei modernisti, dei falsi mistici o sentimentalisti già accennati più sopra, e specialmente dai volontaristi; ché l'esistenza di Dio non si prova né colla volontà, né coi sensi, né colla cieca fede, né con altri simili argomenti.

[72] Ma da tutto ciò non segue punto che l'idea di Dio non abbia alcuna base oggettiva: segue solo che non è tale quella assegnata in quei sistemi.

4 - **La base oggettiva dell'idea di Dio**

Non c'è anzi idea che abbia una base più oggettiva e inconcussa di quella di Dio. Essa ha per base lo stesso universo. Non è forse questa la base che le assegna la Scrittura, la Chiesa (62) e la filosofia tradizionale dell'umanità?

Poiché a che si riduce tutta la questione fra noi e gli increduli? A sapere se l'universo esiste da sé, ovvero ha ricevuto la sua esistenza da altri. Se ha ricevuto da altri la sua esistenza, vuol dire che è prodotto, è creato; e se prodotto e creato, vuol dire che necessariamente suppone l'esistenza di una causa creatrice.

Si potrà qui domandare come possiamo noi sapere se la realtà cosmica sia improdotta o prodotta. Lo vedremo in seguito considerando i caratteri

---

che è propria dei beati, con quella che è propria degli uomini viatori.

(61) Il conoscere «per species naturaliter inditas» è proprio soltanto degli Angeli: proprio dell'uomo invece è conoscere «per species naturaliter acquisitas». La scienza infusa delle verità naturali o rivelate è sempre cosa straordinaria, cioè un dono preternaturale.

(62) «Se alcuno dirà che il solo e vero Dio Creatore e Signore nostro, per mezzo delle cose che furono fatte, non può conoscersi certamente col lume della naturale ragione: sia anatema». Concilio Vaticano. Della Rivelazione. Canone 1. È noto poi come tutte le Scritture dell'Antico e Nuovo Testamento, provochino sempre al creato per la conoscenza del Creatore.

dell'universo, dai quali apparirà la dipendenza di tutto il mondo da Dio come effetto da causa.

[73] Per ora osserviamo soltanto che il concetto di Dio è quello di *causa prima*. È questo l'insegnamento di tutta l'antichità. E ciò basta per farci comprendere che non si può dare altra dimostrazione della esistenza di Dio all'infuori di quella che ce lo addita come suprema causa del mondo stesso. Per conseguenza non si può dare altra dimostrazione all'infuori di quella che poggia sul principio di causalità. Solo per questa via si giunge all'essere *trascendente* e realmente distinto dal mondo: in tutte le altre ci troviamo sempre impigliati nell'essere *immanente*.

Così stando le cose, ognun vede che nessuna idea potrà mai avere una base più oggettiva di quella di Dio. Per negarle questa base o almeno poterne dubitare, bisognerebbe prima poter negare o almeno poter mettere in dubbio la realtà oggettiva del mondo, o quanto meno i suoi caratteri di dipendenza.

Ed è precisamente qui, come abbiamo visto, dove si concentrano tutti gli sforzi dei positivisti, dei critici, dei neo critici e specialmente dei moderni idealisti. Che anzi per questi ultimi il mondo stesso è immanente nel nostro spirito ed è una creazione del nostro pensiero.

Vedremo fra breve quanto valgano tutti questi sforzi o sistemi. Siamo però persuasi fin d'ora che la semplice esposizione delle loro dottrine, da noi fatta più sopra colla più scrupolosa imparzialità, ne sia già un'indiretta confutazione. Perché nessuno vorrà certo prendere sul serio le stranezze del soggettivismo kantiano, o quelle del moderno idealismo [74] che scambiano il mondo cervelloticamente da loro creato con quello vero e reale in cui viviamo. E se non possiamo dubitare della realtà oggettiva del mondo, neppure possiamo dubitare dei suoi caratteri di dipendenza che in concreto si identificano, come vedremo, colla stessa realtà oggettiva delle cose. Anche dopo tutte le critiche o chiacchiere di Kant e compagni, quei caratteri stanno e staranno sempre dinanzi a tutti per proclamare che il mondo non è da sé, ma da Dio. Aggiungiamo tuttavia una breve confutazione dei suddetti sistemi.

5 **Contro il Positivismo**

Come abbiamo visto, il positivismo vorrebbe circoscrivere ed incatenare tutte le nostre cognizioni entro la cerchia dei fatti sensibili. La metafisica e la teologia sarebbero dunque spacciate per sempre.

Ora che le scienze fisiche o sperimentali debbano limitarsi alla conoscenza dei fatti sensibili, appunto perché solamente questi sono oggetti di esperienza: che l'al di là del fatto o fenomeno sia inaccessibile ai sensi e non sia perciò oggetto delle scienze sperimentali: che queste scienze si possano quindi dire agnostiche rispetto all'al di là, in quanto il soprasensibile non cade e non può cadere sotto i sensi - ne convengono tutti (63).

[75] Ma segue forse da ciò che tutto lo scibile si debba ridurre al sensibile? che l'ultrafenomenico sia inconoscibile non solo ai sensi ma anche alla ragione? e che insomma non ci sia altra realtà conoscibile all'infuori di quella che percepiscono i sensi? È qui tutta la turlupinatura del positivismo: nel voler far credere che unica fonte del sapere sia la esperienza e quindi unica via del sapere il metodo sperimentale. Come se l'uomo non fosse anche ragionevole, e come se le stesse cognizioni empiriche non divenissero scientifiche in quanto sottostanno agli sguardi della ragione che ravvisa il nesso causale fra i fatti percepiti dai sensi, il loro rapporto e le loro leggi.

* * *

[76] Si stenta a credere come un sistema sì povero di contenuto, un sistema che riduce tutto lo scibile al sensibile, e non permette alla ragione di andare più in là del senso (64), abbia potuto trovare sì numerosi seguaci e durare si lungamente.

Eppure il più elementare buon senso bastava per far comprendere a tutti che se sono illogici i materialisti quando in base all'esperienza sensibile si

---

(63) L'ambito delle scienze sperimentali è unicamente quello di constatare resistenza dei fenomeni, le forze che li producono, le leggi che li governano; e nessuno può lamentarsi se non vanno più oltre, perché nessuna scienza ha l'obbligo di interessarsi di ciò che esce dai suoi confini e dalle sue competenze. È vero che anticamente le scienze naturali si occupavano anche dei problemi di metafisica, come le scienze metafisiche si occupavano anche dei problemi fisici. Ma è perché allora non si era ancora fatta la divisione del lavoro intellettuale, come non si era neppure fatta quella del lavoro manuale. Non si studiava la natura né solamente sotto l'aspetto fisico, né solamente sotto l'aspetto metafisico, ma sotto l'uno e l'altro insieme. Si voleva cioè sapere di una cosa tutto quello che di lei si poteva conoscere e tutta la scienza si assommava nella filosofia, che è quanto dire nell'amor del sapere. Ma in seguito, quelle stesse ragioni che condussero ad una più particolareggiata divisione del lavoro manuale, condussero pure ad una più particolareggiata divisione del lavoro intellettuale; ed alla fine del medio-evo noi vediamo che s'incomincia a coltivar la fisica come scienza propria e contraddistinta dalla metafisica. In quella guisa che il matematico restringe le sue cognizioni alla sola quantità, senza curarsi dell'oggetto proprio delle altre scienze, allo stesso modo il fisico limita le sue cognizioni ai fatti e alle loro leggi, senza curarsi dell'oggetto proprio della metafisica o di qualsiasi altro ramo dello scibile. E fin qui nulla di male, anzi tutto di bene; poiché diede luogo ad una più profonda ed accurata cognizione dei fenomeni, delle forze e delle leggi della natura, ed aprì la via alle più grandiose scoperte. Ma intendiamoci bene. Altra cosa è che il fisico non si occupi di ciò che eccede i dati dell'esperienza, ed altra cosa è che si creda in diritto di negare ciò che eccede i limiti stessi dell'esperienza; come altra cosa è che il matematico non s'interessi che della quantità, ed altra cosa è che egli possa negare o disconoscere tutto ciò che non si riduce alla quantità

(64) «In homine carnali, diceva S. Agostino, tota regula intelligendi est consuetudo cernendi quod solent videre, credunt: non credunt quod non vident», Sermo 147 de Tempore.

arrogano il diritto di negare l'al di là; non meno illogici sono anche i positivi quando in base allo stesso criterio si arrogano il diritto di disconoscerlo in senso assoluto, come se neppure la ragione avesse modo di conoscere l'ultrafenomenico o soprasensibile. Tanto più che la scienza stessa, come abbiamo visto, non può non constatare la [77] irriducibilità dei fenomeni biologici a quelli dell'ordine fisico-chimico, come pure le differenti leggi dei tre regni, la falsità dell'abiogenesi o generazione spontanea, e l'abisso immenso che separa i fenomeni psichici da tutti gli altri.

Se la scienza sperimentale non può spingere più oltre le sue indagini (65), resta però aperto il campo alla ragione di indagare l'origine ultima dei fatti stessi - della materia, del moto, della vita, dello spirito ecc. - come pure della loro natura ed essenza. Ed ecco il terreno della metafisica. Volere o no sempre i problemi delle origini si imporranno allo spirito umano, e non saranno certo le chiacchiere dei positivisti e degli agnostici che riusciranno a farli tacere. Bisognerebbe non essere uomini per non interessarsi dell'al di là, non indagare se abbiamo un'anima, se quest' anima sia immortale, e quale sia la sorte che ci attende oltre la tomba.

Giustamente scriveva perciò il Fonsegrive. «La [78] scienza positiva o fisica risponde a una delle tante questioni che si pone lo spirito umano: come si produce questo fenomeno? Essa ci dà la forma o legge del fenomeno. Ma lo spirito umano continua a domandarsi: chi ha prodotto questo fenomeno? perché questo fenomeno è stato prodotto? donde viene ultimamente la sua realtà e la legge che lo governa? Le questioni di origine e di fine, di causa efficiente e di causa finale, continuano a presentarsi. Lo stato teologico e lo stato metafisico (nel senso di Comte) conservano dunque ancora tutta la loro ragione di essere. Così noi vediamo che uomini giunti al più alto grado del sapere positivo o scientifico, continuano, senza essere per nulla impacciati, a darsi a speculazioni teologiche e metafisiche. Leibnitz, Newton, Ampère, Chauches, Pasteur, per non citare che dei morti, furono insieme cristiani, metafisici e scienziati di primo ordine» (66).

---

(65) Il celebre Pasteur nel suo discorso d'ingresso all'accademia degli Immortali disse: «Si narra che l'illustre fisico inglese Faraday non pronunciasse mai il nome di Dio nelle lezioni che faceva all'Istituto Reale di Londra, sebbene egli fosse profondamente religioso. Un giorno, eccezionalmente, gli sfuggì questo nome e si manifestò, di rimando, un movimento di viva simpatia nella classe. Faraday, notando il fatto, disse: Vedo che vi sorprende perché ho pronunciato il nome di Dio: se non mi era ancora avvenuto, si deve al fatto che io, qui a scuola, sono un rappresentante della scienza sperimentale; ma la nozione e il rispetto di Dio giungono al mio spirito attraverso vie così sicure come quelle che ci conducono alla verità dell'ordine fisico».

(66) Fonsegrive, Elementes de Philosophie, vol. II. pag. 176. - Ancora in pieno positivismo l'illustre Prof. Celoria scriveva: "La scienza avverte invano che bisogna tenersi stretti al mondo dei fatti... L' attrazione che circonda l'enigma dello universo ha più forza che i suoi

* * *

[79] È perciò tre volte ridicola la speranza del Ribot, del Berthelot, dell'Ardigò, del Morselli, di tutti i positivisti insomma, che più nulla debba restare alla metafisica dopo che le scienze sperimentali avranno conquistate tutte le provincie del sapere (67). Appunto perché le scienze sperimentali hanno per oggetto i fatti della esperienza, non potranno mai conquistare tutte le provincie del sapere. Di fronte a tutti i progressi delle scienze positive, ci saranno sempre le questioni intorno all'origine ultima [80] dei fatti, alla loro natura ed alle loro leggi, le quali costituiscono la provincia della metafisica.

Lo stesso Richet, polemizzando anni sono, con Ferdinando Brunetière, fu costretto a scrivere: «Quand'anche telescopi e microscopi meravigliosi ci permettessero di vedere mille volte di più, non vedremo che delle *apparenze* e delle forme esterne, ma non il *perché* della materia e della vita. Perché una ghianda piantata in terra diventa una quercia? Ecco un problema proposto tante volte, e semplicissimo, e che senza dubbio non si arriverà mai a risolvere. Si descriveranno le forme successive fra la ghianda e la quercia con una precisione sempre più scientifica; ma il perché di queste transizioni sfuggirà sempre ad

---

savi (?) insegnamenti; il desiderio di penetrare tanto enigma diventa irresistibile. Si comincia col prendere a guida le cognizioni scientifiche del proprio tempo; ma ben presto il filo conduttore si spezza; l'Inquieta curiosità non vuole arrestarsi; tenta con sforzi erculei di smuoversi, di spingersi oltre, e crea. "(Annuario Scientifico del 1855). La vera scienza però non crea, ma indaga le cause dei fatti. Anche le varie ipotesi messe avanti dai positivisti per spiegare tutto senza Dio, che cosa dimostrano se non il bisogno di rendersi ragione dei fatti? Solo che invece delle vere ragioni essi assegnano le false.

(67) Anche il celebre Schiapparelli, in una lettera del 29 giugno 1899 al seno Luigi Luzzati, scriveva: «Io credo che il terreno della fede andrà progressivamente restringendosi pel fatto che molte questioni passeranno nel dominio della scienza. Alla quale io mi accordo con lei (Luzzati) nel non voler fissare alcun limite: l'ignorabimus di Dubois-Reymond, lo considero come una bestemmia. Frattanto però è da riconoscere che la scienza all'uomo non basta, essa è ancora troppo bambina e troppo impotente. Ma io spero che verranno uomini ad annunziare tali scoperte, a petto delle quali le più ammirande invenzioni di Galileo e di Newton saranno da considerarsi come giocatoli di fanciulli. Ma quanto si dovrà aspettare? Multi pertransibunt et augebitur scientia (Bacone), - In «SCIENZA E PATRIA» di Luigi Luzzati (Firenze 1917) pag. 548. - Noto subito che lo stesso Schiapparelli dichiara in questa medesima lettera di «non essere mai stato filosofo». E lo si capisce. Giacché per quanto la scienza sperimentale allarghi il campo delle sue scoperte, queste si aggireranno sempre intorno ai fatti ed alle loro leggi, non mai intorno all'origine primordiale degli elementi che funzionano nell'universo. Il problema dell'origine prima delle cose sarà sempre riservato alla metafisica e non alle scienze sperimentali. La metafisica poi non è la fede, ma quella che, dimostra le verità preambolo alla fede, come l'esistenza di Dio, dell'anima e della vita avvenire: verità che valgono non solo per la scienza bambina, ma ancora, e molto più, di fronte a tutti i progressi della scienza. - Vedi quanto abbiamo scritto nel 3 vol. della Breve Apologia (6 ediz.) pag. 522 e seg.

ogni presa (68)? Ed altrettanto dichiarano tutti i veri scienziati. Tanto che lo stesso Prof. De Dominicis è costretto a scrivere: «C'è nella scienza l'esigenza imperiosa che oltre l'esistenza fenomenica si debba assorgere a qualche cosa d'altro, e che senza questo qualche cosa d'altro la conoscenza non è fondata, non è sicura, non è ragionevole. (69).

[81] Proprio così. L'aborrita metafisica, se ben si considera, è la base stessa della scienza empirica. E ciò non solo perché il fenomeno, come fenomeno, dice manifestazione della invisibile forza che lo produce, ma sì ancora perché le stesse cognizioni empiriche non divengono scientifiche se non in quanto sottostanno agli sguardi della ragione, la quale scopre il rapporto dinamico o nesso causale che passa fra il fenomeno e il principio da cui deriva. Sicché la stessa scienza empirica ha per base un dato metafisico, ossia il principio di causalità. Lo riconosce lo stesso Prof Morselli: «Se noi scendiamo a guardare davvicino e nel suo complesso ammirabile il corpo delle dottrine scientifiche, troviamo che un sol principio, unico ed esclusivo, domina e regge tutte le idee che ci facciamo di noi e del mondo; e questo principio è il *principio di causalità*». (70)

Ecco perché gli antichi definivano la scienza «*cognitio rei per causas*».

6 - **Sulla relatività delle nostre conoscenze**

Il positivismo e l'agnosticismo credono di poter trincerarsi nella relatività delle nostre conoscenze. «L'uomo, scrive Gaetano Negri, non può staccarsi dalla relatività delle sue cognizioni, come non [82] può staccarsi dalla sua ombra quando cammina» (71). Si capisce dunque la conclusione.

Ora, che le nostre conoscenze siano relative al soggetto che conosce e

---

(68) In Revue scientifique del 12 gennaio 1895.
(69) La dottrina della Evoluzione. Vol. II. pag. 56.
(70) Morselli; Antropologia Generale, (Torino 1888.) p. 4.
(71) Gaetano Negri «Rumori mondani» p. 108. - Non si confonda la relatività del conoscere colla teoria della relatività di Einstein, che riguarda piuttosto la relatività dell'essere conosciuto. Ora, anche senza entrare nelle complesse questioni della tanto discussa e non ancora abbastanza chiarita teoria di Einstein, osserviamo per conto nostro che ogni cosa si può considerare quanto al suo essere assoluto e quanto al suo essere relativo (che sempre suppone l'assoluto). Presso i moderni era invalso l'uso di chiamare. relativo l'essere fenomenico e assoluto quello della sostanza. Ma da quando, come osserva il Klimke nel Gregorianum del marzo 1923, si cominciò a negare l'essere in sé o assoluto delle cose, si finì col ritenere come assoluto lo stesso essere relativo delle cose. «Eo ipso enim quod omne ens absolutum negatur, quodcumque ens relativum desinit esse tale et fit ipsum absolutum ... «Relativum, ait Lodovicus Stein, est unicum absolutum nobis notum et pervium». Hoc relativismi dogma etiam praecipua ratio est dicenda, cur theoria mere phisica relatiuitatis ab Einstein statuta tanto cum applatisti recipiatur ac si in ipsa probatio scientifica philosophicae theoriae relativitatis haberetur».

all'oggetto conosciuto, non è un trovato del positivismo e dell'agnosticismo: poiché tutti sanno che la conoscenza è risultato di due fattori, della potenza che conosce e dell'oggetto conosciuto, ed è perciò relativa all'uno e all'altro.

Quanto all'oggetto, è bensì vero che le nostre conoscenze sono relative ai fatti sensibili che direttamente e immediatamente percepiamo; ma è pur [83] vero che questi fatti, in quanto sottostanno agli sguardi della ragione, rivelano i loro rapporti di dipendenza dalle cause da cui derivano; sicché, risalendo di causa in causa, si giunge necessariamente a quella causa prima da cui dipendono tutte le altre. Dunque il relativismo delle nostre conoscenze rispetto all'oggetto, esclude bensì la cognizione immediata di Dio, ma non la mediata, quella che sale dagli effetti alla causa.

Quanto al soggetto, la conoscenza è naturalmente relativa alla capacità della potenza conoscitiva e al modo più o meno perfetto con cui le cose si fanno presenti alla facoltà conoscente; sicché, dell'oggetto noi apprendiamo solo quel tanto che viene in relazione colle nostre facoltà, rimanendo a noi nascosta ossia inconoscibile quella parte di realtà che sfugge ad esse. Se dunque l'uomo conosce Dio per mezzo delle creature, vuol dire che la sua conoscenza (di Dio) da una parte sarà proporzionale alla capacità del suo intelletto, e dall'altra a quel tanto che le creature gli manifestano di Dio, rimanendo ad esso inconoscibile tutta quella parte dell'essere divino che non gli vien rivelato dalle creature. Anche da questo lato adunque la relatività delle nostre conoscenze nulla prova in favore dell'agnosticismo. Prova solo che Dio è *incomprensibile*, non già *inconoscibile.*

Ma ben altro è il senso che si dà oggi alla relatività delle nostre conoscenze. Esse si dicono relative nel senso di soggettive, in quanto e perché tutti gli elementi della conoscenza si traggono dal soggetto, nel senso e modo già spiegato più Sopra dal criticismo e dall'idealismo. Ed allora vale [84] contro di esse quanto verremo ora dicendo contro lo stesso criticismo e idealismo; se pure è necessario confutare certi errori, specie dopo la esposizione che ne abbiamo fatto e le osservazioni che vi abbiamo aggiunte.

7 - **Contro il Criticismo**

Il criticismo, considerando le nostre idee come forme puramente soggettive ed a priori del nostro spirito, le sottrae con ciò stesso ad ogni influsso causale delle cose esterne, delle quali perciò non possiamo saper nulla.

Ora, se vi è cosa certa in tutta la psicologia, è precisamente questa: che le nostre idee sorgono per l'influsso causale delle cose esterne sui nostri sensi e per essi sul nostro intelletto. Onde l'assioma degli antichi: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Tanto che, se alcuno difetta dì qualche organo sensorio fin dalla nascita, non può aver le idee di quelle cose che cadono sotto quel senso. Contro l'apriorismo di Kant vale perciò questa semplice osservazione di S. Tomaso: «*Manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc,*

quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quae apprehenduntur secundum illum sensum, sicut coecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus» (72).

Che si vuol di più per dimostrare che sono [85] tutti sognatori ad un modo, non solo gli ontologi, gli innatisti e i tradizionalisti, ma sì ancora i kantiani e gli idealisti? Perché, nessun sofisma o artificio dialettico riuscirà mai a dimostrare che qui non si tratta di influsso causale delle cose sulla genesi delle nostre idee, ma solo del semplice destarsi di impressioni o sensazioni a cui la nostra mente applichi poi le categorie o forme del conoscere che già possiede. Ciò equivarrebbe a negare il fatto stesso che si cerca di spiegare.

Se Kant non sa intendere in qual modo dalle cose singolari e individuali percepite dai sensi l'intelletto possa formare idee universali, confessi la Sua ignoranza; ma non gli è lecito negare o travisare il fatto - dell'influsso causale delle cose esterne sulla genesi delle nostre idee - perché non riesce a spiegarlo.

Orbene, *in questo fatto noi abbiamo quanto basta per la oggettività del conoscere tanto da parte del senso quanto da parte dell'intelletto*.

* * *

Ma esaminiamo brevemente la ragione su cui si fonda tutto il criticismo di Kant. Egli pensa, Come abbiamo visto, che tutto quello che vi è di *necessario* ed *universale* nelle nostre cognizioni, non può in nessun modo venire dall'esperienza che ci dà solo il particolare e contingente, ma deve trovarsi in noi antecedentemente ad ogni esperienza ed essere perciò qualche cosa di congenito al nostro spirito. [86] Si potrebbe subito osservare che anche il nostro spirito è cosa singolare e contingente; quindi la difficoltà non si risolve, ma si sposta.

Qui però vogliamo rilevare che la difficoltà di conciliare il carattere universale e necessario dei nostri concetti con il carattere individuale e contingente di quanto ci viene dall'esperienza o meglio dai sensi, non è cosa nuova, non è un trovato di Kant: essa è tanto antica quanto la stessa filosofia.

Platone medesimo partiva dal fatto che le cose sensibili sono tutte singolari, contingenti e mutabili, mentre il nostro intelletto possiede la conoscenza di cose universali, necessarie ed immutabili. Ne concluse che si dovesse ammettere al di fuori di noi (come il Kant le ammise al di dentro di noi) le idee o forme delle cose, in conformità o ad imitazione delle quali diceva essere fatte tutte le realtà sensibili (73).

---

(72) S. Tom. p. I, q. 84 a, 3

(73) Gli interpreti di Platone non vanno però d'accordo sul modo di intendere il suo pensiero sulle idee archetipe o forme esemplari delle cose. Ha egli inteso di collocare queste idee nel Logos o nella mente divina, come vorrebbe S. Agostino: ovvero le concepì per sé sussistenti,

[87] E, se ben si considera, non altra in fondo è la ragione su cui si appoggiano gli ontologi, gli innatisti ed i tradizionalisti nel far valere i loro sistemi sulla genesi o formazione delle nostre idee: è sempre la difficoltà di dedurre l'universale dal particolare, il necessario dal contingente.

Questa difficoltà sboccò finalmente nella famosa questione degli universali, che travagliò lungamente il pensiero filosofico nel medio evo, specialmente nel secolo XI e XII.

Non è qui il luogo di richiamare le dispute fra i *Nominalisti,* i Concettualisti, i *Realisti esagerati* e i *Realisti mitigati*. Diciamo solo che la [88] questione versava appunto nel sapere quale valore avessero le nostre idee universali: lo stesso problema adunque che si propose Kant. E la filosofia scolastica, sviluppando sempre più e sempre meglio la dottrina fatta valere da Aristotile contro il suo maestro Platone, risolse mirabilmente il problema, fondandosi specialmente sul fatto di coscienza. che lo stesso oggetto «*est singulare dum sentitur et universale dum intelligitur*». Perché se ogni realtà percepita dai sensi è materiale e singolare - *singulare dum sentitur* - è però un fatto che quella stessa realtà si presenta agli sguardi dell'intelletto come un essere, una natura, una essenza, che non è per sé legata alle condizioni individuali del soggetto in cui si trova, ma è tale che può trovarsi in altri ed altri soggetti ancora - universale *dum intelligitur*.

A meglio chiarire questo punto gli scolastici hanno qui distinto *l'universale diretto*, che è la stessa natura o *quiddità* esistente nei singolari, dall'*universale riflesso* che non è altro se non la stessa essenza astrattamente intesa e la sua relazione ai sottostanti individui. «Quando si dice universale

---

concedendo ad esse un'esistenza propria, fuori di Dio come fuori della mente nostra e delle cose, come interpretò Aristotile e con lui i platonici antichi? Noi crediamo che S. Agostino abbia inteso di cristianeggiare Platone, come più tardi gli Scolastici hanno cristianeggiato Aristotile. Ma riteniamo che la vera dottrina di Platone sia quella esposta e combattuta da Aristotile. «Alcuni, scrive il Liberatore, hanno voluto sostenere che Platone riconoscesse che gli eterni esemplari delle cose non esistevano fuori della mente divina, e che Aristotile non ne comprendesse la dottrina». Così tra gli altri lo Zeller tradotto dal Bonghi nelle «Dissertazioni sull'esposizione aristotelica della filosofia platonica». Per verità sarebbe meraviglioso che Aristotile, il quale fu di così sottile ingegno e che non solo lesse le opere di Platone, ma ne udì in qualità di discepolo le lezioni per lo spazio di oltre a vent'anni, non comprendesse ciò che con tanta facilità comprendono i critici moderni. Altri pensano che Aristotile intendesse Platone, ma per invidia ne travolgesse la dottrina. Questa taccia è ancor più grave perché volge a vizio di volontà, ciò che i primi recavano a solo errore di intelletto. Ma l'oltraggiosa supposizione oltre all'essere gratuita, è altresì inverosimile, perché Aristotile parla di Platone con onore, lo chiama suo amico, e dice che in tanto si dilunga dalla di lui sentenza, in quanto la verità suol preferirsi all'amicizia ... Di più come avrebbe potuto Aristotile snaturare la dottrina del suo maestro senza esserne smentito dai contemporanei, tanto più che si trattava di una questione sì agitata in quel tempo nelle scuole greche? - Liberatore «Della conoscenza intellettuale». Vol. 2, cap. IX. art. I.

astratto, scrive S. Tommaso, s'intendono due cose, cioè la natura della cosa e la sua astrazione o universalità. La natura adunque alla quale è mera accidentalità l'essere intesa o astratta o aver l'intenzione di universalità, non è se non nei singolari. Ma quello che è essere intesa, o astratta, o avere l'intenzione di universalità, è nell'intelletto. E ciò possiamo vedere per similitudine cavata dal senso. Poiché la vista vede il colore di un pomo senza l'odore di esso. Se dunque [89] si domanda ove sia il colore, che è veduto senza l'odore, gli è manifesto che il colore non è se non nel pomo. Ma che esso colore sia percepito senza l'odore, ciò avviene da parte della vista, in quanto in essa v'è la specie del colore e non dell'odore. Similmente l'umanità, la quale è intesa, non è se non in questo od altro uomo; ma che l'umanità sia appresa senza le individuali condizioni (nel che consiste il suo essere astratto ed al che segue la intenzione di universalità), ciò compete all'umanità secondo che è percepita dall'intelletto, in cui è la similitudine della natura della specie e non degli individui». (74).

[90] Ma di questa soluzione, pur così rispondente ai fatti ed alla verità dei nostri giudizi (poiché anche nel linguaggio comune riferiamo il predicato

---

(74) S. Tom. P. q. 8S a 2. ad 2.um. Come si vede, la questione degli universali è intimamente legata al processo della nostra conoscenza sensitiva e intellettiva, alla genesi o formazione della specie sensibile ed intelligibile (impressa ed espressa), alla doppia funzione dell'intelletto (agente e paziente), e specialmente alla teorica dell'astrazione a cui si connette la formazione dei concetti universali, - Non è a dire le opposizioni sollevate dai moderni contro queste dottrine degli scolastici, ed in particolare contro la teorica dell'astrazione, la quale non farebbe altro che deformare e mutilare la stessa realtà conoscibile. Persino alcuni dei nostri hanno creduto di dover mettere in disparte questa dottrina (e con essa la dottrina della specie impressa ed espressa), pretendendo che l'intelletto possa mettersi in immediato contatto con la realtà o essenza delle cose; propugnando così una nuova forma di intuizionismo. Ma chi conosce appieno la dottrina scolastica, comprende subito quanto siano infondate tutte quelle accuse. In particolare poi, quanto all'astrazione, basta avvertire la grande differenza che passa fra la astrazione negativa e la precisiva (o per modum simplicitatis) onde rispondere a tutte le obbiezioni degli avversari. Perché astraendo (per modum simplicitatis) dai caratteri individuali, non si mutila né si deforma il reale, ma solo non lo si ritrae totalmente. È ciò che avviene anche nella conoscenza sensitiva. La vista percepisce il colore, non l'odore o le altre proprietà del corpo. Direte voi che il suo atto conoscitivo falsifichi o deformi la realtà perché non riferisce tutto quello che è nell'oggetto? Onde il detto degli antichi: Abstrahentium non est mendacium. Né dal fatto che la conoscenza intellettuale avviene per astrazione dalle condizioni individuali dell'oggetto materiale, è lecito conchiudere che non conosciamo tutta la realtà corporea; perché non solo è nostra la cognizione intellettiva, ma anche la sensitiva. Per non dire poi che lo stesso intelletto non potrebbe fissare il suo sguardo sulla conoscenza sensibile onde cogliere l'intelligibile, senza conoscere indirettamente et per quamdam reflexionem, come dice S. Tomaso, lo stesso sensibile corporeo; come la vista non può vedere il colore senza riferirci in qualche modo il soggetto in cui si trova, ossia il colorato. Vedi Kleutgen «La filosofia antica esposta e difesa» Vol. I: Zamboni «L'intelletto agente» in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» del settembre - ottobre 1922 p. 404 e seg.

universale al soggetto singolare, come allorquando diciamo: Pietro è uomo) - di questa soluzione, diciamo, E. Kant non si dette neppur per inteso, tanto da farci sospettare che egli neppur conoscesse la dottrina aristotelicascolastica su questo punto così importante della storia del pensiero. Invece ci ha dato tutto quel guazzabuglio che va sotto il nome di critica della ragione pura, dove ci confina nel mondo puramente soggettivo e ci toglie [91] perfino la stessa possibilità di conoscere il mondo reale qual è veramente in sé stesso. «Perocchè non poter negare né affermare nulla intorno alla realtà delle cose, non conoscere le cose altrimenti che come fenomeni soggettivi, cioè solo in quanto hanno un'esistenza meramente rappresentativa nel nostro spirito, equivale propriamente ed esattamente a non sapere nulla affatto di ciò che è fuori di noi, a non poter delle cose conoscere altro che il nostro modo di percepirle, cioè a non conoscere fuorché le nostre sensazioni, percezioni, rappresentazioni ecc. Unico quindi e solo oggetto di cognizioni è l'io, il soggetto coi suoi vari stati, modi, atti e fenomeni successivi; e tutto quel che si dice mondo esterno è una fantasmagoria, un prodotto della nostra immaginazione. che non vale insomma né più né meno di un sogno. (75).

* * *

Che dire pertanto dei *paralogismi* e delle *antinomie* con cui E. Kant vorrebbe confermare la verità del suo sistema, ossia la impossibilità di ogni metafisica da parte della ragione teoretica?

Anche quando non avessimo davanti le schiaccianti risposte date a Kant da tutti coloro che hanno seriamente esaminato quei paralogismi e quelle antinomie nel campo *filosofico*, *cosmologico* [92] e *teologico*; sarebbe facile dimostrare che esse sussistono solo nella mente di Kant (76).

Perché se la ragione non si arresta alle chiacchere di Kant, ma vuol andare al fondo delle cose, trova subito di doversi fermare in una delle due parti delle pretese antinomie.

Diamo due esempi che toccano davvicino la nostra trattazione. Kant pretende che si possano egualmente sostenere queste due affermazioni contradditorie: il mondo ha avuto principio nel tempo ed è limitato nello spazio: il mondo è eterno e infinito. Parimenti: esiste nel mondo o fuori di esso un ente necessario: non esiste né nel mondo né fuori di esso un ente necessario. - Orbene tutta la nostra trattazione consisterà appunto nel dimostrare l'assurdità di queste due pretese antinomie. E diamo parola fin d'ora ai lettori di farlo

---

(75) Ausonio Franchi «Ultima Critica» N. 134.

(76) Vedi «La critica kantiana della esistenza di Dio» in «Revue des sciences ecclesiastiques» del marzo, agosto 1905. Vedi anche Honteim «Institutiones Theodiceae» Cap, VII art. 10, 11. 12. 13. 14 e 15.

toccare con mano anche ai più riottosi.

* * *

Insomma noi non riusciamo davvero a comprendere come mai una dottrina che in fondo è la più flagrante negazione del senso comune, (77) abbia [93] potuto mettere sossopra tutto il mondo intellettuale moderno. È proprio il caso di esclamare: «Povera e nuda vai filosofia!».

Eppure, non ostante tutti gli sforzi di Kant e dei kantiani e neo-kantiani per toglierci ogni conoscenza della cosa in sé, non c'è disputa scientifica o filosofica che non la presupponga, come del resto lo stesso senso comune. Giustamente perciò il Prof. Bonatelli scriveva: «Emanuele Kant dovette avere un poco del mago, perché egli cavò fuori lo spauracchio, il vero babau del Ding an sich, e con questo spaventò scolari e professori per parecchie generazioni. I quali se, in cambio di chiudere gli occhi tremando, li avessero tenuti aperti, si sarebbero accorti [94] che, nonché essere inconoscibile la cosa in sé, era proprio la cosa conosciuta. Sissignori, la cosa conosciuta; perché sia poco sia molto quello che conosciamo, è sempre un Ding an sich. E ogni disputa intorno a qualsiasi oggetto od argomento, verte sempre su l'essere un dato quid in sé e davvero così o così fatto» (78).

8 - **Contro il moderno idealismo**

Ed ora una parola contro il moderno idealismo, che ci dà le ultime conclusioni del cartesianesimo e del criticismo. Se dai frutti si conosce l'albero, queste conclusioni dovrebbero subito dimostrare anche ai ciechi la mala pianta da cui derivano. Invece l'idealismo ha trovato ai nostri giorni tali ostinati e così potenti difensori da costringerci a confutare errori che una volta sarebbe bastato

---

(77) Alla filosofia di Kant, che è poi quella del criticismo e dell'idealismo, ben si può applicare quanto scriveva Mario Calderoni nel Rinnovamento di Milano. «Il suo divorzio paradossale dal senso comune, la sua tendenza a negare le cose più ovvie, a gettare una luce incerta e quasi fantasmagorica sulle cose tutte quante che ci circondano, hanno generata l'opinione... che la filosofia non sia in moltissimi casi che una forma speciale di malattia del pensiero. Invece di chiarire che cosa intendiamo per mondo esteriore, la filosofia ci ha risposto per bocca di alcuni fra i suoi più eminenti cultori, che il mondo esteriore non esiste: invece di insegnarci come distinguere, quando non sappiamo più farlo colle nostre forze ordinarie, la verità dalla falsità, la realtà dall'illusione, ci ha voluto insegnare che tutto è illusione: invece di valersi dell'esame dei processi ordinari e sicuri del nostro pensiero per poter applicare questi processi più o meno modificati ai casi straordinari e difficili in cui nascono dubbi e incertezze, ha fatto nascere dubbi ed incertezze laddove la certezza era massima e più fondata; creando insieme problemi laddove non ne esistono, e non riuscendo, il più delle volte, di nessun aiuto a risolvere quelle esistenti». Anno I. N. 2 pag. 192.
(78) In «La cultura filosofica» del luglio-agosto 1909.

semplicemente esporre. (79) Faremo dunque anche qui un breve esame dei suoi principi fondamentali. [95] Anzitutto riconosciamo noi pure cogli idealisti che non può darsi realtà a cui il pensiero sia totalmente estraneo, realtà cioè che non risponda in qualche modo alla mente. In questo senso anche noi ammettiamo che non può darsi l'*irrazionale*, e che l'*ideale è inscindibile dal reale*.

Bisogna però distinguere realtà da realtà e pensiero da pensiero.

Ci sono delle realtà che dipendono da noi, almeno in parte, e ci sono delle realtà che in nessun modo ne dipendono. Gli atti umani che formano e compongono il tessuto della nostra vita e, per conseguenza, di tutta la storia dell'umanità, dipendono certamente da noi, e perciò anche dal nostro pensiero; poiché l'uomo opera sempre come pensa. Lo stesso dicasi delle opere dell'arte o meglio di tutte le opere che l'uomo compie trasformando in un modo o nell'altro la materia che egli lavora. Tutte queste opere dipendono certamente dal nostro pensiero che le ha concepite e dalla nostra volontà che le ha eseguite.

Ma oltre questa realtà ci sono poi tutte le altre che vengono dalla natura - comprese quelle di cui ci serviamo noi stessi per operare - le quali in nessun modo dipendono da noi. Certo anche queste dipendono da una mente che le ha concepite e da una volontà che le ha eseguite. Ma è la mente divina che le ha concepite ed è la volontà divina che le ha eseguite.

Riconosciamo dunque noi pure che le cose sono *intelligibili* per rispetto alla mente che le ha fatte tali. Ma come la intelligibilità delle Cose dell'arte umana ha il suo centro di riferimento alla ragione [96] dell'artista umano, così la Intellegibilità delle cose naturali ha il suo centro di riferimento alla ragione del supremo artista divino.

Dire pertanto che le cose naturali a noi esterne non sono che posizioni del nostro spirito o pensiero (80) e che esse non hanno perciò altro essere che quello di essere da noi così pensate, - *esse est percipi*, come diceva Berkeley - è dire non solo cose false, ma assurde (81).

---

(79) S. Agostino, dopo una lunga enumerazione degli errori degli increduli suoi contemporanei, dolente esclama: «In quibus omnibus deliramentis haec opinaniium, illud praecipue dolendum est, quod non sufficit ea enarari ut nulla cuiuspiam: dispuiatione adversante respuantum sed acutissimorum hominum ingenia id etiam negotium susceperunt, ut copiose ista rejellerent, quae statim. dicta etiam a tardissimis derideri abiicique debuerunt.» (Epla. CXIII. n. 3) E tale è ancora, dopo tanti secoli, la nostra posizione di fronte agli avversari.

(80) «Noi abbiamo ripetutamente avvertito che la stessa realtà extra soggettiva è una realtà posta dal soggetto come tale, quindi, assolutamente parlando, soggettiva anch'essa, ed extra soggettiva soltanto relativamente al grado o modo di soggettività d'una realtà altrimenti soggettiva». Gentile, op. cit. pag. 104. - Siccome poi questo soggetto è il nostro spirito, lo spirito umano, così si potrebbe domandare al Gentile dov'era lo spirito o pensiero umano, quando ancora non esisteva l'uomo e già esisteva il mondo. Se il mondo esterno fu prima dello spirito o pensiero umano, come può essere una sua posizione?

* * *

Sappiamo bene l'argomento che ci oppongono. «Non è egli vero, essi dicono, che l'inteso è nell'intelligente e il pensato è nel pensante? Dunque l'oggetto del pensiero è necessariamente immanente nel pensiero stesso. Dunque ha ragione l'idealismo di far valere il suo sistema».

[97] Ma la conclusione non viene.

Che l'oggetto conosciuto debba in qualche modo trovarsi nel conoscente, ne convengono tutti. Onde lo stesso S. Tommaso scriveva: «Omne intellectum in quantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum» (82).

Ma altro è dire che l'oggetto in quanto conosciuto è nel conoscente, altro è dire che lo stesso oggetto *in quanto tale* è nel conoscente. La prima cosa è vera, la seconda è falsa. È vero cioè che il conosciuto è nel conoscente quanto al suo essere *ideale*, ma è falso che vi si trovi anche quanto al suo essere reale. È dunque assurdo parlare «*sic et simpliciter*» di identità fra l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente (83).

Solo quando il soggetto conoscente conosce riflessivamente sé stesso può dirsi che l'oggetto conosciuto si trovi in qualche modo colla sua fisica realtà presente al conoscente. Meglio ancora [98] solo quando l'oggetto conosciuto è un atto dello stesso spirito pensante, può dirsi per sé presente alla facoltà conoscitiva in modo da non aver bisogno di essere rappresentato da specie vicaria. Ma in tutti gli altri casi non abbiamo nel conoscente che la forma ideale o rappresentativa del conosciuto.

E si noti bene. Anche questa forma ideale non importa già assoluta identità col conoscente. All'infuori di Dio, che nella conoscenza di sé conosce tutto il reale e possibile di cui la sua essenza è la causa esemplare finale ed efficiente, ogni altro conoscente non ha e non può avere in sé stesso le forme del conoscere, né può quindi dalla conoscenza di sé dedurre quella delle altre cose, come vorrebbero i cartesiani e gli idealisti (84). Come siamo in potenza

---

(81) Si potrebbe qui ricordare quello che scriveva sin dal suo tempo Galileo Galilei contro certe teorie assai affini a quelle dei moderni idealisti: "Veramente parmi che saria cosa ridicola il credere che allora cominciano ad essere le cose della natura, quando noi cominciamo a scoprirle e ad intenderle. Ma quando pure l'Intendere degli uomini dovesse essere cagione della esistenza delle cose. bisognerebbe, o che le cose medesime fossero e insieme non fossero (fossero per quelli che l'intendono, non fossero per quelli che non l'intendono), ovvero che l'intendere di pochi od anche di uno solo bastasse a farle essere». - Lettera a Piero Dini, 21 maggio 1611.

(82) Contra Gentes, libro IV; Cap. II

(83) Il Gentile ci ricorda che "Relativa sunt simul: atqui intellectus et obiectum sunt relativa. Ergo sunt simul». Rispondiamo: «Formaliter ut relativa sunt simul, concedimus: secundum materialem entitatem uniuscuiusque, negamus».

a conoscere, così siamo in potenza ad avere le forme o specie intelligibili delle cose.

Contro le ciance dell'idealismo ricordiamo un'altra volta i fatti che abbiamo contrapposto al criticismo di Kant. Da essi risulta nel modo più tangibile ed assoluto che il nostro intelletto non forma da sé le sue cognizioni, ma è determinato a conoscere dall'influsso causale delle cose esterne, le quali vengono perciò idealmente ritratte e come riprodotte nel conoscente. Questa riproduzione ideale consiste appunto nell'atteggiamento che la facoltà conoscitiva (sotto l'influsso determinante [99] dell'oggetto) va assumendo a somiglianza dell'oggetto stesso (85).

Il detto aristotelico «*Intellectus est omnia fieri*», non va dunque inteso nel senso che esso intelletto diventi tutte le cose, ma nel senso che può idealmente diventare a somiglianza delle varie cose. Per conseguenza il «*simile simili cognoscitur*» degli antichi filosofi, non importa che il conoscente debba avere la stessa natura del conosciuto affinché la cognizione sia possibile, cosicché l'anima, p. e. debba essere corporea affinché possa conoscere i corpi: la somiglianza è solo fra l'oggetto e la forma rappresentativa che sorge nel conoscente sotto l'impressione dell'oggetto stesso (86).

* * *

[100] È vero che tutto ciò fa sorridere l'idealista, poiché egli sostiene che «è impossibile al soggetto di uscir fuori di sé stesso per toccare il mondo esterno; egli ignora con Cartesio, e lo deve ignorare, se le sue idee lo assicurino fedelmente della natura ed anche della esistenza delle cose corporee. Chi ci assicura infatti che la modalità dell'atto conoscitivo non deformi la realtà assoluta?»

«Ma se l'argomento vale contro la conoscenza del mondo esteriore, esso

---

(84) Cfr. S. Th. p. 1. q. 84. a. 2. ad 3.

(85) Questo atteggiamento della potenza nel linguaggio scolastico non è poi altro che la specie impressa, quella di cui si serve l'intelletto come mezzo per conoscere. «Non est id quod cognoscitur, sed id quo obiectum cognoscitur», dicevano gli antichi. Ossia non è il termine, ma il mezzo di cognizione. Proprio il rovescio di quello che insegna l'idealismo.

(86) Nella Somma Teologica p.l. q. 84 a. 2. S. Tomaso scrive: «Hoc animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem (antiqui philosophi) quod forma cogniti sit in cognoscente eodem modo quo est in re cognita. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus». E dopo avere osservato che «si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res, quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent, risponde che «materialiter cognita in cognoscente existunt non materialiter sed immaterialiter». Dimostra anzi che la cognizione si fonda sull'immaterialità del soggetto conoscente, in virtù della quale il conoscente stesso può atteggiarsi a somiglianza del conosciuto.

ha lo stesso valore contro le informazioni della coscienza. Infatti la coscienza raggiunge la realtà dell'Io cosciente, come anche i suoi propri stati di coscienza, per mezzo di atti conoscitivi. E se è lecito supporre che la conoscenza è essenzialmente deformatrice della realtà, bisogna spingere la forza della logica agli estremi e sostenere con Remacle che «l'illusione sta appunto in ogni stato di coscienza ...: che conoscere uno stato di coscienza è un'espressione contradditoria, giacché conoscerlo è evidentemente non conoscerlo *tale quale è*» .....

«Ora tutto questo non è che il suicidio della ragione. Si è detto che l'idealismo conduce al solipsismo: è dir poco. Ecco che l'io stesso crolla, gli stati di coscienza dispariscono, il reale si annienta assorbito dall'essere «logico» (87).

* * *

[101] Insomma, per quanto facciano e dicano, gli idealisti non riusciranno mai e poi mai a dimostrare che non esiste altra realtà che il pensiero col suo processo o svolgimento dialettico, sicché il problema ideologico si identifichi col problema ontologico facendo così sparire ogni dualismo fra il soggetto e l'oggetto. Tanto più quando il pensiero stesso si concepisce come immanente nell'umanità, ossia come *pensiero umano*, sia pure trascendente rispetto ai particolari individui: pensiero unico ed eterno che si esplica e manifesta con processo indefinito nella molteplicità pensieri contingenti: pensiero quindi in continuo divenire, la cui essenza di atto puro consiste appunto nell'essere *lo stesso divenire*.

«Come mai si possa concepire un divenire senza la cosa che diviene, un processo senza che nessuno proceda, un atto senza il soggetto a cui appartenga, un atto puro in continuo divenire - sono cose che neppure il Gentile riesce a spiegarci». Lo stesso Padre Chiocchetti, uno dei più acuti e profondi conoscitori della filosofia del Croce e del Gentile, ed anche uno dei più benigni, forse troppo benigno interprete del loro pensiero, parlando dell'atto puro in continuo divenire del Gentile, scrive: «Io mi sforzo di concepirlo, concepirlo, ben s'intende, non immaginario, e non ci riesco. (88). Onde conclude: «*L'idealismo attuale è falso, perché non si può concepire*» (89).

[102] Osserva giustamente il P. Monaco (90) che il prof. Gentile ha tutte le ragioni di affermare *lo spirito come atto puro, pensiero in atto o pensiero concreto*, *assoluto, indipendente, libero, eterno, unico ed infinito*, fuori di cui

---

(87) Mercier. «Le origini della filosofia contemporanea» p. 242. 245.
(88) Chiocchetti «La filosofia di G. Gentile», p. 115.
(89) Op. cit. pag. 117.
(90) In Gregorianum del settembre 1923 pag. 457 e seg

non si ha che il non essere. Ma egli erra e grandemente erra quando vuol farci credere che questo atto puro sia in continuo divenire. «Non si fa rimprovero al Gentile, scrive alla sua volta il prof. Masnovo, di aver sentito il bisogno di affermare *l'essere eterno ed improdotto, ma di aver fatto immanere il divenire nell'eterno e l'eterno nel divenire* (91). Perché l'atto puro, come vedremo, è quello che *è e sempre è e non mai diviene*. Al contrario l'atto puro del Gentile è quello che sempre diviene e mai non è, facendolo egli consistere nello stesso *divenire.*

E qui sta il suo abbaglio. Giacché «è chiaro, osserva ancora il P. Monaco, che la perfezione propria dell'attività non sta nel passaggio o moto, che è appunto il divenire, ma nell'atto che ne è il termine. E quindi il moto o divenire, in tanto è una perfezione, in quanto è una via che tende a un atto che ne è il termine, in quanto è mezzo necessario [103] per ottenere l'atto. Epperò, se si può avere questo stesso atto, senza che preceda un moto, un divenire, si avrebbe tutta la perfezione propria dell'attività, senza questo suo mezzo; si avrebbe appunto quella *attività attuale, puro atto, puro spirito*, in cui non vi sarebbe alcuna potenza, alcun moto, alcun divenire. È questa l'attività propria dell'Essere supremo, che è insieme attualità e attività, essere e operare, statica e dinamica, raccogliendo e identificando in unica realtà, in un atto sempre in atto ogni perfezione, escludendo da sé solo il divenire, sia perché inutile, sia perché dice necessariamente una potenza, una limitazione, un'imperfezione, che non può identificarsi o comporsi con un atto puro, con un atto sempre in atto.

Ma una tale attività, un tale atto in atto non si trova negli esseri che noi primamente conosciamo e pensiamo; neppure in noi e molto meno nel nostro pensiero, che è necessariamente passaggio, divenire, moto. Ed eccoci all'inganno del prof. Gentile. Egli ha voluto, con intuito immediato, subito pensare e determinare un vero atto in atto, un vero lo Assoluto, puro spirito, e si è fermato a cercarlo nel suo pensiero, come l'essere più perfetto, più spirituale che si presentava alla sua coscienza, e, novello Archimede, ha gridato:

* * *

E poiché ha visto che il pensiero è, in quanto diviene, è c*ogitatio* prima di essere *cogitatum*, si è fermato solo al suo divenire, alla *cogitatio*, e in esso e con esso ha identificato il *cogitatum*. e quindi ogni altro essere, e tutto ha ridotto al pensiero in atto, ma al *divenire del pensiero* piuttosto che all'atto termine di questo divenire. Ecco tutta la base granitica del suo idealismo attuale!» (92)

---

(91) In «Rivista di filosofia neoscolastica» del Luglio-Agosto 1923.
(92) In «Gregorianum» N. cit. pag. 460-461.

Ma dell'atto puro nel senso aristotelico-scolastico ci occuperemo in seguito, quando tratteremo appunto dell'essere trascendente. Vedremo allora il grande abisso che separa l'atto puro della filosofia tradizionale dall'atto puro dell'idealismo gentiliano, Questo è una pura invenzione, quello è la massima realtà.

9 - **Alle radici del pensiero**

Tuttavia scendiamo noi pure alle radici del pensiero. Anche senza avere le pretese di Cartesio, di Kant o dei moderni idealisti, possiamo nondimeno spingere il nostro sguardo o meglio la nostra analisi sino ai primi atti del conoscere, onde rimuovere ogni dubbio sulla oggettività delle nostre idee.

Perché ecco la difficoltà che ci oppongono. Per essere certi della oggettività del nostro sapere, bisogna prima essere certi della veracità delle nostre potenze conoscitive e specialmente della nostra intelligenza. Ora questa veracità non si può dimostrare, perché ogni dimostrazione presuppone già la veracità dell'intelligenza, e si cadrebbe quindi in [105] un circolo vizioso. Difatti in tanto si può affermare qualche cosa in quanto si giudica vera; ed in tanto si giudica vera, in quanto si presuppone la veracità dell'intelligenza, si presuppone cioè che l'intelletto sia naturalmente capace di conoscere la verità.

Dunque la veracità dell'intelligenza si crede, non si dimostra. E poiché è la volontà quella che piega l'intelletto a credere, si finisce ancora, sia pure per altra via, nel volontarismo di Kant.

Di questo argomento si vale appunto il fideismo, il quale afferma che in fondo di ogni nostra conoscenza giace sempre un atto di fede. La scienza stessa, quando si voglia risalire ai suoi principii fondamentali, non importerebbe che un atto di fede, la credenza cioè nel valore di quei principii che si accettano senza che si possano dimostrare. Tale anche il pensiero dello stesso Balfour, il noto ministro inglese, nel suo libro «Le basi della fede», che ebbe tanto successo nel mondo dei dotti. La questione si agita anche nel campo nostro, benché sotto altro punto di vista, quello cioè del supremo criterio di verità e di certezza delle nostre cognizioni.

A noi basteranno poche osservazioni.

Delle verità prime o fondamentali non si può dare una vera e propria dimostrazione, non per difetto di certezza e di evidenza, ma perché sono esse stesse che formano la base della dimostrazione. Per dimostrarle, bisognerebbe supporre avanti di esse altre verità di cui servirsi per la dimostrazione, ed allora quelle cesserebbero di essere verità prime e fondamentali. Ma queste verità, indimostrabili, neppure hanno bisogno di essere [106] dimostrate. Esse sono per sé evidenti e come tali si impongono alla nostra mente.

In particolare, poi, quanto alla veracità della intelligenza, osserviamo che, se essa non si può dimostrare, per la ragione anzidetta, si può tuttavia *constatare nell'ordine riflesso delle nostre cognizioni*, in quel modo e con quel processo

che abbiamo già dimostrato nella «*Crisi del pensiero moderno e le basi della fede*».

E ciò basta per rispondere a tutti gli argomenti dei volontaristi e fideisti nella presente questione. [107]

V.
Il principio di causalità e l'esistenza di Dio

1 La base delle nostre dimostrazioni

Rivendicata la dottrina tradizionale su la genesi e l'oggettività delle nostre conoscenze, non ci resterebbe che iniziare la dimostrazione della esistenza di Dio in base a tutti quei caratteri della realtà cosmica che la presentano dipendente da una causa prima oltremondana.

Questi caratteri ci dicono in sostanza che il mondo è un effetto, è prodotto, è creato. Dunque, oggettivamente parlando, è tanto certa la esistenza di Dio, quanto è certa la esistenza del mondo.

È su questa base o legge fondamentale della causalità - che domina sovrana in tutto il mondo fisico, morale e metafisico - che poggiano tutte le nostre dimostrazioni della esistenza di Dio. E tale difatti, come abbiamo visto, è il fondamento che ne addita la Scrittura, la dottrina cattolica e la filosofia tradizionale dell'umanità. Le stesse cinque vie o prove tomistiche della esistenza di Dio non sono che altrettante applicazioni del principio di causalità, il quale, di causa in causa, ci fa salire fino alla *Causa Prima*.

[108] Il nostro processo dimostrativo è dunque identico a quello che tengono gli scienziati nel determinare i rapporti causali tra un fatto e l'altro: *la necessaria dipendenza che una cosa ha dall'altra*. Solamente che gli scienziati del mondo fisico, i quali studiano soltanto i fatti dell'ordine sensibile ed i loro rapporti causali, arrestano ad essi le loro indagini nel determinare la dipendenza che gli uni hanno dagli altri; si limitano, cioè, a studiare la causalità nel mondo fisico, in quello dei fatti o fenomeni. Noi invece, che vogliamo assorgere alla causa ultima dei fatti stessi, visto e considerato che tutti i fatti, ossia tutte le realtà che sono nell'universo, manifestano la loro dipendenza da una causa anteriore e superiore all'universo stesso, non possiamo non uscire dalla cerchia di tutti i fatti, ossia dall'universo medesimo, per trovare la ragione di quella dipendenza. Ma questo processo, come si vede, non è punto arbitrario, ma voluto dalla stessa legge di causalità; poiché trattasi di spiegare non già solo la dipendenza che alcuni fatti hanno da altri fatti ad essi antecedenti, ma bensì la dipendenza che tutti i fatti, ossia tutto l'universo manifesta da una causa antecedente.

Insomma, lo stesso motivo che induce il fisico a cercare la causa del conseguente nel fatto antecedente da cui dipende e da cui deriva, è pur quello

che induce il metafisico a cercare in un primo antecedente, non fenomenico ed anteriore all'universo, la causa di tutti i fatti e di tutte le serie di fatti che compongono l'universo. Nell'un caso e nell'altro si tratta sempre di assegnare una causa a ciò che dipende da uno antecedente.[109]

2 - **Sistematica opposizione al principio di causalità**

Ma è appunto contro il principio di causalità che i negatori di Dio hanno sempre appuntato le loro armi ed è ancora contro di esso che attualmente fanno convergere tutte le loro più ostinate e sistematiche opposizioni.

Essi hanno ben compreso che la legge la quale ci fa risalire dall'effetto alla causa è il punto di leva di tutta la metafisica, come di tutto il soprannaturale, e tutti i loro sforzi sono perciò diretti o a negare ogni valore al principio di causalità, o almeno a contenerlo entro la cerchia dei fatti puramente naturali e sensibili (93).

[110] Di qui la necessità di passare brevemente in rassegna i loro argomenti e prendere la difesa di questa verità fondamentale prima di intraprendere la nostra dimostrazione.

Gli avversari del principio di causalità si possono dividere in tre categorie: quelli che gli negano ogni valore: quelli che gli riconoscono un valore oggettivo, ma solo entro la cerchia dei fatti sensibili: quelli che lo fanno valere sino a concludere per una causa prima, ma immanente e non trascendente.

---

(93) «Qui prouverait le principie de causalité, disait naguère un cosciensieux: professeur, convertirait la classe lettrée». Così in un opuscolo anonimo (Paris, Charles Blot) su «Le problème de la certitude et celui de la vérité du cattolicisme, offert en ommage aux principaux organes français et étrangers de l'inseignement philosophique et religieux».
Da alcuni anni abbiamo una vera fioritura di scritti pro e contro il principio di causalità, ma sono per lo più monografie che si limitano a studiarlo sotto questo e quel lato particolare. Darò qui alla rinfusa la citazione di alcuni lavori delle due opposte scuole: FONSEGRIVE: La causalité efficiente, Paris. 1893: RIEHL, Causalité et identité, in "Revue philosophique" 1886: A. LALANDE, Remarques sur le principio de causalité. In «Revue philosoph.» del 1890: BIUSO, La filosofia della causa 1891: BOVIO, Il principio di causalità nella origine della filosofia in «Rassegna critica» del 1890: FRANCESCO BONATELLI, Intorno al concetto di causa, 1891: GIOACCHINO BRANDI, La causalità, in «Rivista di scienze e Lettere» di Napoli, 1902: CESCA, Il Principio di causalità, Verona, 1885: THÈODORE DE REGNON, La metaphysique des causes d'aprés S. Thomas et Albert le Grand, (Paris, 19q6): BELLANGER. Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de Vesprit, (Parìs, Alcan 1905): EMAN. CARONTI, La teoria della causalità in "Rivista di filosofia Neo-scolastica" del 20 ottobre 1910: MARCHAL. La causalité efficiente (1923). Vedi pure gli Atti del quarto congresso cattolico internazionale

3 - **Quelli che gli negano ogni valore**

E qui abbiamo i seguaci di due opposte scuole: quelli del puro empirismo e quelli del puro idealismo, quelli che si fermano ai soli dati della esperienza e quelli che si fermano ai soli dati della intelligenza.

I primi negano ogni valore al principio di causalità perché, come si enuncia nella formula «ogni [111] effetto suppone una causa… è un *giudizio*, ossia un dato della ragione e non della esperienza. Ora l'ordine oggettivo e reale delle cose è quale risulta dall'esperienza, che ce lo offre, non quale vien foggiato dalla nostra ragione nei suoi giudizi. Ma l'esperienza ci dà solo i fatti, la successione e la costanza con cui succedono, non già *l'intrinseco nesso o necessario rapporto che lega l'effetto alla causa*, come pretendono quelli che vogliono distinguere la causalità dalla successione. Siffatto nesso o rapporto sfugge ai sensi ed all'esperienza ed è solo un trovato della ragione. Dunque, realmente ed oggettivamente, esso non ha valore: realmente ed oggettivamente non abbiamo che il succedersi più o meno costante dei fenomeni e null'altro. Fu solo per l'abitudine contratta di associare fra loro i fenomeni che si succedono costantemente, come se quelli che avvengono prima fossero causa di quelli che vengono dopo, che si è creato quel principio. Ma non è che una creazione artificiosa e nulla più (94).

[112] Ed i secondi dànno ragione ai primi in quanto, deducendo essi il principio di causalità dalla sola intelligenza, senza che essa lavori sui dati del senso, fanno davvero di quel principio non altro che una creazione artificiosa della ragione, cioè un giudizio puramente soggettivo ed a priori, senza fondamento reale ed oggettivo fuori della mente: un principio, quindi, che ha

---

(94) «È una massima generale professata dai filosofi, scrive HUME, che tutto quanto comincia ad esistere deve avere una causa d'esistenza. Si prende ciò comunemente per concesso in tutti i ragionamenti senza darne o chiederne veruna prova. Si suppone fondata la massima nell'intuizione, come una di quelle che ben si possono negare a parole, ma di cui nessuno in realtà può dubitare fra sé stesso. Or bene, se noi esaminiamo quella massima a tenore della conoscenza da noi esposta, non vi scopriremo nessuno indizio d'una tale certezza intuitiva. All'opposto dovremo riconoscere che essa di sua natura è assolutamente estranea ad una convinzione di tal fatta». Trattato dalla natura umana, lib. I, part. 3, p. 106-107La dottrina di Hume fu poi ripresa da Kant, che se ne valse per fondare il suo criticismo. Ecco difatti che cosa scrive nei suoi Prolegomeni al parag. 27: «Hume dimostrò evidentemente essere impossibile che la ragione a priori e dai suoi concetti conosca la connessione fra causa ed effetto, nella quale si contiene la necessità; né può affatto comprendersi come, perché una qualche cosa è, sia necessario che un'altra sia, e come possa a priori esistere questo concetto. Quindi fu costretto ad ammettere che la ragione in tale concetto si inganna completamente ... perché essa suppone che la necessità soggettiva, la quale nasce dalla consuetudine, sia una necessità oggettiva. Io confesso ingenuamente che l'avvertimento di Hume fu quello che interruppe il mio sonno dogmatico, e intesi che le mie investigazioni nel campo della filosofia speculativa dovevano prendere un'altra direzione».

solo un valore logico rispetto alle altre idee o categorie della nostra mente, che serve a connetterle fra loro. Non sarebbe altro insomma che *una necessità che sente il nostro spirito di dare una connessione logica al contenuto del suo pensiero*.

E siccome il principio di causalità va logicamente connesso con quello di sostanza, altro non essendo la causa che la sostanza stessa riguardata nella sua attività efficiente o produttrice; così è da [113] concludere che non pure la idea di causa, ma quella altresì di sostanza manca di ogni realtà oggettiva, è un puro *figmentum rationis*, come la chiamava il Locke. «Un puro effetto di immaginazione, scrive il Prof. De Dominicis, ci porta a mettere una sostanza o sostrato dietro i fenomeni. Ma di reale e vero non ci sono che i fenomeni. E quella sostanza che vi presupponiamo è un artificio psichico, come era un artificio psichico quello con cui il feticista allegava un'anima nell'albero che si muoveva. (95).

Onde la dottrina del fenomenismo che fa dell'universo non altro che un insieme di fenomeni (96).

4 - **Quelli che ne restringono il valore al solo ordine fenomenico**

Però la grande maggioranza degli scienziati ha sempre riconosciuto il valore oggettivo e reale di questo principio come base dello stesso ordine scientifico. [114] Abbiamo già udita la dichiarazione del Prof. Morselli, (p. 81). Il quale giustamente osserva che "la scienza non potrebbe credere di aver raggiunto il suo scopo, quando si limitasse a studiare e a raccogliere i fatti senza indagarne i rapporti. Al contrario di quanto pretenderebbero molti scienziati avversari sistematici di ogni concetto generale, ciascuna ricerca sui fatti conduce la mente a indagare la ragione di essi, a determinare le relazioni mutue, a scoprirvi insomma una legge. I fatti sono la materia prima della scienza, come delle pietre anche egregiamente lavorate e scolpite, ma divise, non costituiscono un edificio. Vi è un motivo potente che induce l'uomo ad esaminare i fenomeni naturali e ad esaminarli con quell'esattezza, uniformità e delicatezza di procedimenti tecnici, che aiutano anch'essi a formare la scienza, ma non sono niente affatto la scienza, e il motivo è di rispondere alla domanda del perché. Dire che la scienza si debba contentare dei fatti e non

---

(95) Prof. Saverio De Dominicis, La Dottrina della evoluzione, vol. II. pag. 262.

(96) «Tutti questi discepoli di Hume, di Stuart - Mill, di Augusto Comte e di Kant, malgrado la varietà e la bizzarria delle loro opinioni, e qualche volta la loro opposizione radicale, si accordano nel riconoscere che i fenomeni sono l'unico oggetto della nostra scienza, e che i noumeni, cioè a dire le sostanze e le cause dei fenomeni, o non esistono punto, o non sono conoscibili, di guisa che i primi principi della ragione umana, specialmente il principio di causalità, non hanno nessun valore assoluto ed oggettivo». (FARGES, L'idèe de Dieu d'après la raison et la science, pag. 28).

salire mai più in su, è l'effetto d'un errore e di una illusione. Errore, perché contradetto da tutta la storia del pensiero umano: illusione, perché sarebbe facile provare che il materiale staccato desunto dall'osservazione semplice, diventa materiale scientifico soltanto, quando nei fatti osservati si intraveda un rapporto uniforme, sia nel tempo sia nello spazio, insomma una legge. Non v'ha scienza, per quanto schiva delle speculazioni, che non possegga un certo numero di leggi generali, cui tenta sempre di subordinare i vecchi e i nuovi fatti che viene discoprendo, basta [115] accennare all'astronomia, alla fisica, alla chimica, alla biologia. (97).

Ed è noto come ai nostri giorni una scuola abbastanza numerosa ed audace giunse persino a negare la stessa libertà umana in base al principio di causalità, onde la dottrina del d*eterminismo*, che ancora si fa valere da non pochi scienziati contemporanei.

Però, secondo questi medesimi scienziati, il principio di causalità non ci acconsente di andar oltre i rapporti che si scoprono tra fatti e fatti. Dal momento che il nesso causale si fa a noi palese per la derivazione che un fatto ha dall'altro, bisogna che entrambi i fatti, l'antecedente che ha ragione di causa e il conseguente che ha ragione di effetto, siano soggetti alle nostre osservazioni. Il principio di causalità ha dunque un valore puramente relativo al mondo fenomenico e si può tradurre nella formula di Kant: *Ogni fenomeno che comincia ha la sua ragione d'essere in un altro fenomeno precedente*.

Non si può quindi salire a Dio in forza del principio di causalità, non si può cioè dimostrare che Dio sia causa del mondo e il mondo effetto di Dio. Per scoprire il nesso causale fra il mondo e Dio, bisognerebbe che l'uno e l'altro dei due termini fossero soggetti alle nostre osservazioni. Ma se la causa prima, appunto perché soprannaturale, [116] sfugge ad ogni osservazione empirica, qual rapporto possiamo noi scoprire fra il mondo e Dio? Nessuno. «La scienza, scrive un positivista, si forma coll'osservazione sulla natura. Vogliamo no innalzarci sopra la natura? Ci manca la base dell'osservazione e la ragione lavora nel vuoto. Adunque non c'è via possibile di arrivare a Dio». - «Dio, domanda un altro positivista, è forse oggetto di esperienza? No. Può essere dimostrato a priori con dei sillogismi? No. L'idea di Dio non può dunque stabilirsi come rispondente ad una realtà né col mezzo dell'esperienza, né col mezzo del raziocinio; essa dunque resta una semplice incognita».

Perciò il prof. Chiabra così scriveva nella *Rivista Filosofica* del defunto senator Cantoni: «L'idea di causa non può essere applicata che all'esperienza: l'uso trascendente di essa è illegittimo perché conduce a un'idea contradditoria qual è quella di causa prima, che è un trascendente immaginario... La metafisica teoretica cede alla tendenza di sostantivare le astrazioni, fondandosi sulla

---

(97) Nel Programma per la «Rivista di Filosofia Scientifica».

direzione ideale di causalità. Ma questa non può andare che dal fatto di esperienza al fatto di esperienza, non mai ad un'idea che trascende il fatto, perché non sarebbe umanamente possibile assegnare il rapporto necessario dell'idea trascendente col fatto» (98). [117]

5- **Quelli che lo fanno valere sino a concludere per una causa prima immanente e non trascendente**

Altri tuttavia osservano che i rapporti tra fatto e fatto devono necessariamente condurre la nostra mente a qualche cosa che antecede i fatti stessi: poiché, risalendo tutta la serie dei fenomeni, dobbiamo finalmente sostare in qualche realtà primordiale e non fenomenica.

Se non che l'essere primo a cui possiamo giungere in forza del processo causale, dicono, è sempre quello che sta *al disotto* e *al di dentro* dei fenomeni, di cui è causa. Dunque è immanente nella natura e consustanziale ai reali finiti.

Mons. D'Hulst narra di un incredulo dedicato allo studio delle scienze naturali, il quale alle istanze di sua madre che tentava di ricondurlo alla fede, rispondeva. «Fu ascoltando al collegio il mio professore di filosofia, che era spiritualista, quando pretese dimostrare l'esistenza di Dio, che divenni evoluzionista ateo. Fra tutte le prove ch'egli adduce a in favore dell'esistenza del primo Essere, una sola mi pareva favorevole: quella che [118] stabilisce la necessità di un essere esistente da sé stesso. Io mi son detto spontaneamente: sì, vi è un essere necessario; ma perché quest'essere non sarebbe il mondo? Io vedo che il mondo esiste, e non vedo altra cosa; so che il mondo esisteva ieri ed esiste da una sequela indefinita di secoli: ignoro se così esisteva altra cosa. Finalmente vedo che nel mondo tutto è determinato, e, per conseguenza, necessario: ignoro se al di fuori di questo vi sia altra necessità. Dunque io fo un atto ragionevole coll'attribuire al mondo la cui esistenza, antichità, indefinità e determinismo assoluto sono per me evidenti, la parte dell'essere necessario, la quale deve essere esercitata da qualcuno, che può essere quest'universo, e che non sarebbe fuori del mondo che un essere ipotetico quello che l'eserciterebbe. Gli studi scientifici ai quali mi sono dato dopo, non hanno fatto che confermare questo mio modo di vedere e non trovo ragione di cambiarlo» (99). [119]

---

(98) "Rivista filosofica di Pavia" a. VII. vol. VIII. fasc. 2. pag. 249. - Anche il Prof. Pasquale d' Ercole scrive: "Tutto ciò che è dimostrabile, deve essere dimostra bile con queste leggi (quelle dell'universo). Ora un assoluto extra - mondano, come fuori dell'universo, sarebbe anche fuori delle predette leggi colle quali si può dimostrare checchessia, essendo fuori di esse, si trova anche fuori dell'unico caso possibile della dimostrabilità. «Le contraddizioni e infondate dimostrazioni del teismo» pag. 131.

(99) Monsignor D'Hulst «Conferenze di N. S.». vol. II pag.374-375. - È pressappoco il ragionamento che il prof Brofferio mette in bocca ai materialisti, di cui egli pure condivide in gran parte le idee. «Per costruire il mondo, egli dice, il materialismo postula degli atomi,

6 - **Genesi e valore oggettivo del principio di causalità**

Eppure tutte queste opposizioni svaniscono appena si presenti la questione nei suoi veri termini.

Si dice principio di causalità quello che assegna una causa non già a tutto ciò che esiste, ma a tutto ciò che in qualche modo ha cominciato ad esistere o comunque trae la sua esistenza da qualche essere antecedente. Una cosa poi può cominciare totalmente ad esistere, ed allora abbiamo la creazione che è propria della causa prima; può cominciare solo parzialmente ad esistere, ed allora abbiamo la produzione, che è propria anche delle cause seconde.

Ora nessuno può negare che quando noi contempliamo i fenomeni che avvengono nell'universo troviamo un continuo avvicendarsi di produzioni e mutazioni, sostanziali ed accidentali, per le quali cominciano ad essere fenomeni o realtà che prima [120] non erano. Ed ecco sorgere nella nostra mente la nozione di avvenimenti o di cose che *cominciano* ad essere.

In questa nozione è già virtualmente contenuta quella di *causa* e di *effetto*; giacché il fatto o fenomeno che comincia ad esistere, lo si apprende sempre in relazione a qualche altro da cui deriva (100). Così, se noi ricorriamo all'esperienza interna, non è egli un fatto che ciascuno di noi sente di essere la causa o il principio da cui scaturiscono i propri atti, e che questi atti dipendono veramente da noi? Dunque la nozione di causa e di effetto, almeno relativamente a noi ed alla nostra coscienza, non ammette dubbio. Ed anche relativamente all'esperienza esterna, qual criterio ci guida a distinguere ciò che

---

Accordiamoli. Dopo si domanda al materialista perché esistono gli atomi. Egli risponde a buon diritto che non lo sa, ma che da ciò non deriva punto che Dio esista: se si vuole spiegare l'esistenza degli atomi con un creatore, i materialisti domandano a ragione che si spieghi l'esistenza del creatore. Se si risponde che non si può andare all'infinito e perciò bisogna fermarsi ad un principio, i materialisti rispondono che si può fermarsi agli atomi… Insomma, se il mondo non ha cominciato, Dio non è necessario; se il mondo ha cominciato, è necessario che abbia cominciato con qualche cosa, ma non è necessario che questo qualche cosa sia Dio. Si dice: il mondo ha cominciato, e Dio no, perché è eterno. Ma allora siamo daccapo: se volete qualche cosa di eterno, perché non sarebbe eterno il mondo?». Prof. Angelo Brofferio, Manuale di psicologia (Milano 1889) pag. 295-296.

(100) «Sufficit ut unam rem incipere videam, ut statim conceptum causae universalem formem et intelligam sine ulla causa hanc rem non potuisse incipere. Requiritur tamen cornmuniter multiplex observatìo, ut cognoscam, quae in concreto sit causa illius inceptionis. Nimirurn quum in quavis mutatione, quam observamus, multa occurrant adìuncta, una observatio seepe non satis ostendit, quid ex istis adiunctis ad effectum sit indifferens, et quid praecise rationem causa! habeat, tunc igitur mulTiplicantur experimenta, modo his modo illis adiunctis omissis vel modificatis. Itaque observatio non repetitur, ut cognoscatur remo quae incipit, habere aliquam causam (hoc enim per se evidentissimun est); sed ut cognoscatur, quae sit causa particularis hujus phaenomeni particularis». HONTHEIM, «Institiones Theodiceae», n. 137.

ha ragione di causa e ciò che ha ragione di effetto? È sempre la dipendenza che un fatto ha dall'altro.

[121] Certo il rilevare i caratteri di questa dipendenza e, per conseguenza, i rapporti che intercedono tra un fatto e l'altro come effetto da causa, non spetta ai sensi ma all'intelletto: ma è pur sempre dal modo con cui le cose si rivelano ai sensi che l'intelletto giudica della esistenza o non esistenza di quei rapporti.

Dal che si vede che il principio di causalità non deriva dalla sola esperienza né deriva dalla sola ragione, ma dall'una e dall'altra insieme. La esperienza ci dà i fatti e la ragione ne scopre i rapporti: ecco tutto.

Cadono quindi tutte le cervellotiche supposizioni del puro empirismo e del puro idealismo contro il valore oggettivo e reale del principio di causalità (101). Come del pari cadono tutte le pretese di identificare la causalità colla successione o colla condizione.

[122] Se l'antecedente non influisce nel produrre l'essere del conseguente, né questo ha ragione di effetto né quello ha ragione di causa. Onde le leggi che regolano la induzione fisica allo scopo appunto di rintracciare la causa dei fenomeni che avvengono in natura.

7 - **La dimostrazione del principio di causalità**

Ecco tuttavia la difficoltà che ci oppongono: il principio di causalità non si può dimostrare: dunque non è vero, o, almeno, non è certo.

È la stessa difficoltà che abbiamo esposta più sopra riguardo alla veracità della intelligenza. Ad essa quindi facciamo seguire presso a poco la stessa risposta.

Delle verità prime e fondamentali non si può dare una vera e propria dimostrazione, non per difetto di certezza o di evidenza, ma perché sono esse stesse quelle che formano la base della [123] dimostrazione (102). Così è del

---

(101) Le ragioni del puro empirismo sono quelle fatte valere da Hume la cui relativa confutazione si può vedere presso Ausonio Franchi nella prima Appendice al terzo volume della sua Ultima Critica. Le ragioni del puro idealismo si riducono in sostanza a quelle di Kant che considera il principio di causalità come una categoria o forma a priori della nostra mente. «Conceptum causae Kant dicit esse categoriarn sive formam mentis innatam, quam obiectis applicamus et secundum ea nobis efformamus. Notio igitur causee non hauritur ex obiectis, sed mens eam ex se sumit et ad obiecta transfert. - At haec omnia gratis asseruntur. Sunt etiam contra naturalem evidentiam, namque causatio, qua aliquid incipit, est in rebus antequam cognoscatur a mente. Denique mens non pro arbitrio quodlibet phaenomenon causam cuius-libet ponìt, sed debet in obiectis esse ratio cur hoe obìectum determinatum ponatur causare illud determinatum; si autem in rebus est ejusmodi ratìo, conceptus causae ab ipsis ergo hauritur, et categoria innata redundat». - Hontheim, op. cit n. 143.

(102) S. Tomaso scrive: «Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea esse per se vera, sed etiam necesse est videre quod sint per se vera». In Post. Anl. 1. Lec. XIX.

principio di causalità. Se si espone nella formula: *ogni effetto deve avere una causa*, è un assioma che si può dichiarare, dicendo che tutto quello che non è da sé, esiste per derivazione da altri; ma non si può dimostrare con dimostrazione propriamente detta. Se invece si espone nell'altra formula: *tutto ciò che comincia deve avere una causa della sua esistenza*, allora ammette il termine medio della dimostrazione, e si può ragionare così: tutto ciò che comincia non ha in sé la ragion d'essere; ma ogni cosa deve aver la ragion d'essere; dunque tutto ciò che comincia ha fuori di sé la ragione d'essere; dunque suppone una causa della propria esistenza; dunque tutto ciò che comincia è *effetto*, ossia è prodotto da una causa preesistente (103).

[124] Ma o si tratti di vera e propria dimostrazione o si tratti di semplice dichiarazione, il principio di causalità venne discusso, chiarito e difeso sin dalla più remota antichità. E bisogna ignorare tutta la storia della filosofia per avere l'ardire di ripetere quello che i nuovi maestri vanno ricopiando da Hume. Da Platone ad Aristotile, da Aristotile alla Scolastica non ci fu questione più dibattuta.

Basta ricordare le dispute sul principio di causalità promosse dallo scetticismo ed ampiamente esposte da Sesto Empirico: le controversie intorno alla validità dell'assioma «ex nihilo nihil fit»; i commentari della Scolastica all'aforismo peripatetico: nihil reducitur de potentia in actum nisi per ens in actu, per concludere che solo in base ad una grande ignoranza o ad una grande malafede si può asserire con Hume che del principio di causalità non fu mai data veruna dimostrazione (104). [125]

8 - **Fin dove si estende il suo valore dimostrativo**

Piuttosto è qui da ricercare fin dove si estenda il valore di questo principio: se valga soltanto entro l'ordine dei fenomeni od anche al di fuori e al di sopra di essi.

---

(103) Al Congresso cattolico scientifico internazionale di Parigi del 1888 l'Abbè De Margerie presentò una lunga dissertazione all'intento di provare che gli argomenti con cui il Balmes, il Kleutgen, il Liberatore, il Zigliara ed altri dimostrano il principio di causalità, non hanno il carattere di vera e propria dimostrazione perché in essi si suppone ciò che vuolsi dimostrare. Mons. Vinati si occupò di tale questione nel «Divus Thomas» di Piacenza (ann. XVIII. vol. VI fasc. XVIII). In seguito scrisse una lunga dissertazione che venne poi inserita negli atti del IV Congresso cattolico scientifico internazionale del 1898. Ma ognun vede che siffatta questione non ha nulla che fare colle negazioni e coi dubbi dello scetticismo. Altro è dire che il principio di causalità è una di quelle verità prime che entrano in ogni dimostrazione, e perciò è indimostrabile come lo stesso principio di contraddizione; altro è dire che non si possa dimostrare perché falso, ossia mancante di verità, di evidenza e di realtà oggettiva.

(104) Cfr. Ultima Critica di Ausonio Franchi vol. III. Appendice. Basterebbe osservare col

Ma tutti comprendono che, se il principio di causalità importa la derivazione di una cosa dall'altra, esso si estende necessariamente a tutte le cause come a tutti gli effetti, siano essi di ordine sensibile e spirituale, naturale o soprannaturale.

Che il fisico, come fisico, non possa far valere il principio di causalità se non entro la cerchia dei fatti o fenomeni sensibili, d'accordo. Dal momento che egli limita il suo studio e le sue indagini alle sole realtà sensibili, non può certamente rintracciare altra causalità all'infuori di quella che esiste fra i fatti dello stesso ordine sensibile. In questo senso accettiamo noi pure la formula di Kant: "Ogni fenomeno che comincia ha la sua genesi o ragion di essere in altro fenomeno antecedente". Ma che il principio di causalità per sé e di sua natura non abbia valore al di là dei fatti, ovvero che non si possa conoscere altra causalità all'infuori di quella che esiste fra un fatto e l'altro dell'ordine sensibile, ciò è al tutto falso. Basta solo riflettere che ogni fatto o fenomeno ha bensì la sua ragione prossima di essere in un altro fenomeno antecedente, ma non già la sua ragione *ultima*; appunto perché [126] anche quest'altro non è che un *fenomeno*, e perciò esige una causa. Se dunque la formula di Kant può valere in senso *relativo* al mondo empirico, non può certo valere in modo assoluto Com'egli la propone. La formula assoluta è, che tutto quello che non ha in sé stesso la ragione della sua esistenza, deriva da altri.

Ma come possiamo noi ravvisare una causalità ultra fenomenica, essi dicono, se questa sfugge a tutte le nostre osservazioni e ricerche?

Si potrebbe anzitutto osservare che la causalità, anche nell'ordine fisico, non è un dato empirico, ma il rapporto dinamico che esiste fra un fatto e l'altro e che la ragione ha potuto scoprire. In secondo luogo, altro è dire che la causalità ultra fenomenica sfugge alle nostre osservazioni *empiriche*, altro è dire che sfugge alle nostre indagini *razionali*. Per la stessa ragione, altra è la conoscenza sensibile o sperimentale di una causa, altra la conoscenza intellettuale o razionale della medesima. Per sapere se una cosa è causa e l'altra effetto, non è necessario che entrambe siano soggette alle nostre esperienze od osservazioni empiriche. Basta che il fatto o fenomeno, presente ai nostri sensi, riveli all'intelletto la sua genesi o dipendenza da un antecedente. Che poi questo antecedente sia visibile od invisibile, naturale o soprannaturale, non importa. Ciò varrà tutt'al più a stabilire il diverso campo in cui funziona il principio di causalità, cioè nell'ordine fisico o nell'ordine metafisico. Per cui tutta la questione Consiste nel sapere se dagli effetti visibili possiamo assorgere alla loro causa invisibile. [127]

Kleutgen che "gli scolastici con Aristotile ritennero come perfetto e scientifico, quel solo conoscere per effetto del quale la verità della cosa viene conosciuta in ordine alla sua causa". La Filosofia Antica esposta e difesa, vol. II. N. 293.

9 - **Se gli effetti visibili ci possono rivelare la loro causa invisibile**

E della questione così proposta è facile la soluzione. Anche nell'ordine naturale il fatto visibile che sta presente ai nostri sensi rivela alla nostra ragione la causa invisibile da cui esso dipende. Così non è visibile la forza di gravitazione, ma a noi si rivela dalla caduta dei gravi; non è visibile l'anima, ma a noi si rivela dalle sue azioni; non è visibile l'ingegno, ma a noi si rivela attraverso le opere dell'uomo; non era visibile a Leverrier il pianeta Nettuno, ma a lui lo rivelarono la deviazione del pianeta Urano intorno al sole, prima ancora che venisse scoperto dall'astronomo Gralle (105).

[128] Orbene, quando noi diciamo che l'esistenza di Dio si dimostra in base al principio di causalità, altro non vogliamo affermare se non che tutto quello che è nell'universo - la materia, il moto, l'ordine, la finalità della natura, in una parola tutto il cosmo - dimostra la sua dipendenza da un antecedente non fenomenico e soprannaturale da cui tutto il mondo deriva.

Dal che si vede - lo ripetiamo un'altra volta - come lo stesso motivo che induce il fisico a cercare nel fenomeno antecedente la causa del conseguente, è pur quello che induce il metafisico a cercare in un primo antecedente non fenomenico ed anteriore all'universo la causa di tutti i fenomeni dell'universo stesso. Nell'un caso e nell'altro si tratta sempre di assegnare una causa a ciò che mostra la sua dipendenza da un antecedente. [129]

10 - **Se il principio di causalità ci conduca all'essere immanente o trascendente**

Se non che l'ultra fenomenico, a cui arriviamo in forza del principio di causalità, è immanente o trascendente?

---

(105) Senza entrare per ora nella dimostrazione della esistenza di Dio, vogliamo riferire, a illustrazione del nostro pensiero, le parole che Napoleone I rivolse un dì al Generale Bertrand: «Voi mi chiedete che cosa sia Dio, se lo conosco e che cosa ne so. Rispondetemi prima voi: in che modo conoscete voi l'ingegno di un uomo? È forse una cosa visibile l'ingegno? È forse qualche cosa che voi avete toccato? Perché dunque vi credete? Vi credete perché ne vedete le opere: vedendo l'effetto risalite alla causa. E sui campi di battaglia perché credevate voi nel mio genio? Perché eravate testimonio delle mie vittorie. Le mie vittorie vi facevano credere in me. Ebbene l'universo mi fa credere in Dio. Io credo alla causa di ciò che vedo. Questi effetti grandiosi della onnipotenza divina non sono forse altrettante realtà assai più eloquenti che le mie vittorie? Che cosa è mai la più bella delle mosse militari in confronto del giro degli astri? M'intendete voi? Gli effetti divini mi fanno credere a una causa divina. Sì: esiste una causa divina, una ragione suprema: questa causa è la cagione delle cagioni: questa ragione è la ragione creatrice delle intelligenze. Esiste un Essere infinito al cui cospetto voi, generale, non siete che un atomo; al cui cospetto io, Napoleone, con tutta la mia gloria, sono un vero nulla. Intendete voi? Io lo sento questo Dio, io lo vedo, io ne ho bisogno, io gli credo: e se voi non lo sentite, non gli credete, tanto peggio per voi».

Abbiamo già visto la risposta degli immanentisti, che è poi quella di tutti i panteisti. Ma dal modo stesso col quale abbiamo impostata la questione i lettori hanno già compreso quanto essi siano fuori di strada.

Noi pure riconosciamo l'essere immanente nei singoli fenomeni. Ma quest'essere - che per noi non è altro se non quello della sostanza - è forse da sé ed improdotto? Giacché è qui tutta la questione. Ed una volta che noi avremo dimostrato - come fra breve dimostreremo - che la materia, la forza, la vita, tutti insomma gli elementi che funzionano nell'universo sono dipendenti da una causa oltremondana, apparirà chiaro come anche questo essere fondamentale delle cose non è altro che un effetto proveniente da una causa che trascende tutti i reali finiti.

È questa la più alta e piena applicazione del principio di causalità, che demolisce dal primo all'ultimo tutti i sofismi della immanenza panteistica, sotto qualunque forma ed in qualunque modo essi si presentino.[130]

11 - **Una critica infondata**

I professori Martinazzoli e Cichitti - nel loro libro «Principii di filosofia scientifica», vol. II. pagg. 35-36 - osservano che mentre l'esperienza non ci dà che *effetti parziali*, cioè limitati alle sole mutazioni e trasformazioni, noi invece, secondo la tradizione cristiana, dobbiamo farci l'idea di un *effetto totale*, e pensare il mondo come totalmente prodotto dal nulla, creato, a cui poi facciamo corrispondere Iddio come causa prima o creatrice. È dunque, il nostro, un processo te talmente artificioso e puramente ideale.

E non riflettono che ben altra è la questione. Non si tratta di sapere se in natura esistono solo effetti parziali. Chi non lo sa? Si tratta invece di sapere se questi medesimi effetti, insieme con tutte le realtà cosmiche, manifestino o no la loro totale dipendenza da una suprema causa oltremondana. Se sì, noi ci troviamo precisamente di fronte a un *effetto totale* alla di cui produzione necessita una causa non più naturale ma soprannaturale. È quello appunto che dimostreremo. [131]

12 - **Il nostro dilemma**

I lettori possono ora comprendere, da quanto siamo venuti sin qui esponendo, tutta la verità ed importanza del dilemma sul quale fu impostato questo lavoro nelle sue precedenti edizioni.

Un attento esame degli argomenti contro l'esistenza di Dio, dell'anima e della metafisica in generale, ci convinse che il punto di partenza di quasi tutti i moderni errori consiste nella formale o virtuale negazione del principio di causalità, che può ben dirsi la base di tutto lo scibile. Perché è innegabile che la stessa scienza non può fare a meno di questo principio, come riconosce lo stesso Prof. Morselli (106) e come appare dalla natura stessa della scienza.

Giacché le cognizioni empiriche divengono scientifiche solo in quanto sottostanno agli sguardi della ragione, la quale ne ravvisa il nesso causale o la necessaria dipendenza che un fenomeno ha dall'altro come effetto da causa.

Perciò ai diversi negatori del principio di causalità - positivisti, critici, neo critici, idealisti, ecc. [132] che sono poi gl'increduli delle diverse scuole, abbiamo contrapposto il seguente dilemma: «O voi negate il valore oggettivo e reale di questo principio, ed allora cade anche tutta la scienza: o voi riconoscete il valore oggettivo e reale di questo principio, ed allora non potete più negare la esistenza di una causa prima oltremondana».

Questo dilemma fu naturalmente oggetto di lunghe ed accalorate discussioni in Italia ed all'estero. Ma esse non fecero che mettere in più chiara luce la verità e importanza massima del dilemma stesso. I lettori ne hanno un saggio da quanto abbiamo detto in questo medesimo capitolo.

13 - **Alla «Ciencia Tomista»**

La precedente edizione di quest'opera aveva un capitolo apposito dove si prendevano in particolare esame i sofismi di David Hume contro il principio di causalità, e se ne faceva la confutazione in base specialmente agli argomenti desunti dall'Ultima Critica di Ausonio Franchi (107).

Ora il Ch. P. Ramirez nel periodico «La Cienda Tomista» di Madrid del maggio-giugno 1920 (p. 394-395) ci fa sapere che è poco soddisfatto di [133] quella confutazione, e che, «meglio di Ausonio Franchi confutò Hume lo stesso Kant».

Lasciamo pure il buon padre nella sua persuasione, anche senza ricordargli che il criticismo di Kant si deve in gran parte alla influenza che esercitò sopra di lui lo scetticismo di Hume che lo scosse dal suo «sonno dogmatico». Noi vorremmo però sapere quale e dove sia la pretesa confutazione di Kant. Il P. Ramirez ci manda alla *Metodologia Trascendentale* ed alla Introduzione alla *Critica della ragion pratica* di Kant. Ma tutti sanno che il principio di causalità per Kant non è altro che una categoria soggettiva ed a priori del nostro spirito. Ed allora...?

È vero, come ci ricorda il P. Ramirez, che il Kant «ammette il valore immanente ed empirico di questo principio». E noi pure l'abbiamo riconosciuto. Ma abbiamo però subito fatto osservare come il Kant sia in ciò illogico,

---

(106) Riferiamo un'altra volta le sue parole: «Se noi scendiamo a guardare da vicino e nel suo complesso ammirabile il corpo delle dottrine scientifiche, troviamo che un principio solo, unico, esclusivo, domina e regge tutte le idee che ci facciamo di noi e del mondo; e questo principio è il principio di causalità». Antropologia Generale, Torino 1888, pag. 4.
(107) Vedi la prima Appendice al terzo vol. dell'«Ultima Critica»: Davide Hume e il principio di causalità».

poiché la sua dottrina non gli consente neppur questo valore. Ammettendo egli che lo *spazio* e il *tempo*, in cui avvengono ed in cui si percepiscono tutti i fenomeni cosmici, non sono che due forme a priori e puramente soggettive del nostro spirito, ne viene, come abbiamo già visto con il Cousin, che neppur reali ed oggettivi sono i fenomeni rappresentati da quelle forme. - È quello difatti che hanno poi dedotto i neo-kantiani, Ed allora noi domandiamo un'altra volta: quale valore può mai avere il principio di causalità nello stesso ordine *empirico*?

Insomma, volere o no, nel sistema di Kant, come in quello di Hume, non è più salva neppur la scienza fisica o sperimentale. [134]

VI
L'essere Trascendente e Soprannaturale di fronte alle varie forme della immanenza

1 - **Il problema**

Ed ora che ci siamo aperta la via attraverso a tutte le opposizioni dei nostri avversari, possiamo finalmente iniziare la dimostrazione della esistenza di Dio secondo il piano già stabilito e prospettato, Abbiamo noi dunque il diritto di affermare, in base alla realtà cosmica, la esistenza di un Essere primo trascendente e soprannaturale? (108)

Il problema - sempre antico e sempre nuovo - è identico a quest'altro: l'universo rivela sì o no la sua dipendenza da una causa prima [135] oltremondana? Problema che alla sua volta si può tradurre in quest'altro: l'universo esiste da sé o ha ricevuta la sua esistenza da altri? Ha in sé o fuori di sé la ragione della sua esistenza?

2 - **La sua impostazione**

Che il mondo non sia sempre esistito com'è attualmente, ne convengono tutti, poiché la scienza stessa - specialmente la geologia e l'astronomia - ci fa rimontare alla genesi o formazione temporanea dell'universo.

E siccome nulla avrebbe potuto cominciare nel tempo se assolutamente nulla fosse esistito da tutta la eternità, così ancora tutti convengono nell'ammettere un essere eterno e improdotto dal quale tutto è derivato. (109)

---

(108) A scanso d'equivoci, noi prendiamo sempre i due termini - immanente e trascendente - in senso assoluto ed antitetico.

(109) Uno scrittore di parte nostra vorrebbe si avesse anzitutto a dimostrare l'esistenza di un Essere eterno ed improdotto: poi che questo essere è di natura spirituale e quindi dotato di

[136] Tutta la questione consiste nel sapere se l'essere eterno ed improdotto sia trascendente od immanente: nel sapere, cioè, se l'essere primo ed improdotto sia realmente distinto dal mondo e da tutte le realtà che lo compongono, ovvero non sia che lo stesso essere fondamentale e costitutivo delle cose, sicché l'*uno* sia nei *molti* ed i molti nell'uno, e si abbia così l'*uno-molti*.

Nel primo caso abbiamo la causa *trascendente* e *soprannaturale*, nel secondo la causa immanente e naturale. Nel primo caso abbiamo l'esistenza di Dio come causa prima e produttrice del mondo e dal mondo stesso realmente distinta; nel secondo non abbiamo che l'esistenza del mondo coi suoi processi evolutivi ed immanenti. [137]

3 - **Il comune presupposto degli increduli**

Tutti gli increduli - qualunque sia il loro particolare sistema - convengono nell'ammettere, come abbiamo visto, che l'essere eterno ed improdotto non è altro, in fondo, che quello stesso della natura. Dunque intrinseco ed immanente nei reali infiniti.

Varia solo fra essi il modo di presentare la natura di questo essere fondamentale e costitutivo di tutte le cose, secondo che lo si concepisce nell'ordine metafisico, psicologico, ideale, reale ed anche fisico. Così per Spinoza è la *Sostanza*, per Fichte è l'*Io*, per Schelling è l'*Assoluto*, per Hegel è l'*Idea*, per Hartmann è l'*Inconscio*, per Schopenhauer è la *Volontà*, per Spencer è l'*Inconoscibile*, per altri è lo *Spirito*, è la *Forza*, è la *Materia*. Per l'idealismo del Gentile è il *Pensiero in atto*.

Tutti costoro poi concepiscono quella qualunque realtà, che mettono a fondamento di tutte le altre, in continuo *divenire*: Anzi secondo alcuni - e tra questi il Gentile - è lo stesso divenire, come già aveva insegnato Eraclito. (110)

---

intelletto e di volontà: poi che è realmente distinto dal mondo: poi che è creatore del mondo, - Ma l'esistenza di un essere eterno ed improdotto non ci vien contestata da nessuno, come abbiamo visto, neppur da coloro che lo dicono inconoscibile, perché, se nulla fosse esistito da tutta la eternità, neppur nulla avrebbe potuto esistere nel tempo. La questione consiste piuttosto nel determinare la natura dell'essere eterno ed improdotto. Ed una volta che si dimostra la sua trascendenza, abbiamo necessariamente tutto ciò che riguarda la sua natura, i suoi attributi, la sua reale distinzione dal mondo e la creazione stessa dell'universo. Perché non sono diversi, come vedremo, gli argomenti che dimostrano la esistenza di Dio da quelli che dimostrano la creazione e la reale distinzione del mondo da Dio. Ogni argomento veramente dimostrativo della esistenza di Dio poggia sempre sulla produzione ex nihilo di quella stessa realtà su cui si basa la dimostrazione. Ciò non toglie che, a meglio confutare i singoli errori, si abbia a trattare distintamente e della reale distinzione del mondo da Dio e della creazione, come faremo noi pure. Ma non ci si venga a dire che le prove tomistiche potrebbero egualmente concludere per una realtà improdotta ed immanente nel cosmo...!

(110) L'Assoluto quindi non esiste in atto, ma in continua formazione, ed è il risultato a cui tendono tutte insieme le attività cosmiche senza mai raggiungerlo. Così «dum prioribus

[138] Alla creazione viene dunque sostituita la evoluzione. E niente di più comune ai nostri giorni, presso i seguaci della immanenza, che il parlare di *evoluzione creatrice*. Se il mondo, essi dicono, è un complesso di fenomeni, ed ogni fenomeno non è che una evoluzione dell'essere, bisogna necessariamente presupporre al di sotto di tutti i fenomeni una comune realtà fondamentale, qualunque sia poi la sua natura ed il nome con cui si vuole appellarla.

4 - **L'essere fondamentale delle cose non è l'essere primo ed improdotto**

Ora che tutti i fenomeni cosmici procedano da una realtà intrinseca ed immanente ai reali finiti, lo riconosciamo noi pure. È l'insegnamento di tutti i seguaci dell'antica filosofia aristotelica, scolastica. Poiché nessuno riuscirà mai a persuadersi che si diano azioni senza operante, o qualità e proprietà campate per aria senza un soggetto a cui appartengano, come vorrebbero far credere i fenomenalisti. E del pari nessuno potrà sostenere sul serio che le azioni dei reali finiti non provengano in nessun modo da essi, come un di sostenevano gli occasionalisti. Il fenomeno, appunto perché tale, è una manifestazione o rivelazione dell'interno principio da cui deriva. E come le azioni vitali ci manifestano l'intrinseca attività iperfisica da cui provengono: come le azioni sensitive rivelano l'interno [139] principio senziente: come le azioni intellettive dimostrano in noi uno spirito intelligente, così le azioni, le qualità, le proprietà corporee rivelano al chimico l'interno principio costitutivo della stessa sostanza corporea.

La sostanza, insomma, non è un *figmentum rationis*, come dopo Locke ripetono in coro tutti i positivisti, i critici e neocritici. La distinzione fra la realtà fondamentale e la fenomenica, fra la realtà per sé esistente e quella che esiste in altra come in proprio soggetto, volere o no, è un dato di esperienza (111).

---

temporibus esse rerum considerabatur et explicabatur, nunc omne esse in fieri resolvitur, et hoc fieri unice consideratur». F. Klimche in Gregorianum del marzo 1923.

(111) «La legge, osserva Ausonio Franchi, che ci fa riguardare le cose come sostanze e qualità, ha il suo fondamento più saldo e inconcusso nella esperienza interna, nella coscienza di noi stessi. L'idea di un soggetto che sussiste uno ed identico fra la molteplicità e varietà dei suoi stati, attivi e passivi. l'attingiamo dalla coscienza del nostro essere proprio, se non assai prima, certo assai meglio che dall'osservazione delle cose esteriori a noi. E in questa coscienza, come fatto sperimentale, apprendiamo direttamente l'io concreto e reale, un soggetto variamente modificato; e come concetto sperimentale (cioè derivato dai dati dell'esperienza) discerniamo il soggetto permanente dai suoi modi transitori, ossia la sostanza dell'io dalle sue qualità, dai suoi atti di sentire, pensare, volere. Rispetto a noi stessi adunque, più ancora che rispetto agli altri enti, l'applicazione dei concetti di sostanza e qualità è pienamente legittima: e non solo non esce, ma non potrebbe giammai uscire dalla sfera dall'esperienza possibile; perché la sfera della esperienza è contenuta in quella della coscienza; ed è tanto impossibile all'io di uscire dalla sfera della coscienza. quanto di uscir fuori di sé stesso». Ultima critica, n. 253,

[140] Ma questa realtà, sia pure fondamentale fin che si voglia, non è l'essere primo e improdotto. È primo relativamente ai fenomeni che ne derivano, ma non primo in senso assoluto, in quanto si voglia considerare come da sé esistente ed improdotto.

Ciò che sta al di sotto dei fenomeni non è altro che la loro realtà sostanziale, diversa secondo i diversi esseri, ma essa pure prodotta e causata, non meno che quella dei fenomeni. Ne è prova il fatto che essa pure, non meno di tutte le altre realtà cosmiche, ha cominciato ad esistere, come fra breve dimostreremo. - Il presupposto degli immanentisti, che è poi quello di tutti i panteisti, si risolve da una parte nella tesi già sostenuta da Almerico di Chartres. «Deum esse principium formale omnium rerum», e dall'altra in quella di Davide da Dinant «*qui stultissime posuit Deum esse materiam primam*». (112). E le ragioni schiaccianti di S. Tomaso contro questi corifei dell'errore, conservano ancor tutta la loro forza dimostrativa anche contro i nuovi e tardi loro discepoli. [141]

5 - **L'essere che diviene suppone l'essere che non diviene**

Ma l'assurdità della tesi degli immanentisti risulterà ancor più chiara ed evidente analizzando l'altro presupposto o postulato, che è il continuo divenire di quella qualunque realtà che essi pongono a capo di tutte le altre. Essi sperano di poter così sottrarsi al bisogno di ogni causa soprannaturale, mentre è proprio qui dove si rivela tutta la impotenza dei loro sistemi e la necessità di riconoscere una causa trascendente e soprannaturale realmente distinta dal mondo.

Prendiamo il fatto come essi medesimi ce lo presentano. «Nell'universo, dicono, tutto soggiace a mutazioni, sicché il cosmo stesso è in *continuo divenire*».

Ora è evidente che tutto ciò che *diviene* si *muta*, come è evidente che tutto ciò che si muta soggiace all'azione immutatrice di una causa esterna. Se dunque *tutto* nell'universo diviene perché soggiace a mutazione, bisogna per necessità riconoscere resistenza di un Essere che non diviene e non si muta, ma che è la causa di quello che diviene e che si muta. Perché sempre il mutabile suppone l'immutabile, il mobile l'immobile.

Che ogni movimento procede dall'immobile, si dimostra non solo dalla metafisica, ma anche dalla stessa esperienza. S. Agostino lo prova considerando

---

(112) S. Tom. p. I. q. 3. a. 8. Eppure nella Rivista delle Riviste per il Clero di Macerata (del settembre 1904, pag. 57) si ebbe il coraggio di scrivere che secondo S. Tomaso «l'essere primo e necessario, sostrato immanente delle trasformazioni cosmiche, potrebbe anche essere la materia». Che dire poi di quei credenti che confondono l'Essere divino coll'inconoscibile e coll'ultra fenomenico immanente negli stessi fenomeni e pensano sia questo il Dio ignoto svelato da S. Paolo agli Ateniesi?

le funzioni del nostro corpo. «Se noi studiamo [142] attentamente il nostro corpo, egli dice, vediamo che tutte le sue membra sono fornite di articolazioni quasi di altrettanti cardini, sui quali si appoggia lo sforzo che produce il movimento: onde ne conchiuderemo che *non si muove nulla nello spazio senza che il movimento parta da un punto fermo*.

Il dito, per modo d'esempio, non si muove se non quando la mano rispetto ad esso è ferma, e così dicasi del gomito rispetto al braccio, della spalla rispetto al gomito, del busto rispetto alla spalla, dei fianchi rispetto al busto, e via via. Se vogliamo camminare, non possiamo sollevare un piede, se l'altro non è fermo e non sostiene tutto il corpo finché quello che è mosso, posandosi, non divenga immobile. In una parola, ogni membro mosso dalla volontà, riceve il movimento da un punto fermo, che sorregge i suoi sforzi» (113).

Se dunque ogni movimento particolare ha il suo punto d'appoggio sopra un *immobile* o *immutabile relativo*, fa d'uopo conchiudere che il movimento generale, e, per conseguenza, il *fieri* o *divenire* di tutta la natura, si appoggia sovra un immobile o immutabile assoluto, che è quanto dire sovra un essere assolutamente e incapace di ricevere qualsiasi movimento, e, per conseguenza, di soggiacere a qualsiasi mutazione, incapace di divenire altro da quello che è, ed il quale tuttavia è la causa di tutto ciò che diviene.

[143] Da tutto ciò è evidente la conclusione. *L'essere che non diviene e che non si muta in nessun modo, non può certamente essere identico con quello che diviene e che si muta. Dunque l'essere che non diviene non può essere immanente in quello che diviene. Dunque l'essere primo ed improdotto è realmente distinto dal mondo*. Onde il Concilio Vaticano: «*Cum Deus sii omnino incommutabilis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus*» (114).

Sono qui annientate tutte le pretese degli immanentisti nelle loro diverse forme e gradazioni. Ma l'argomento è di una gravità così eccezionale che ci sentiamo obbligati ad approfondirlo ancor più ed ancor meglio onde rilevare tutta la sua forza dimostrativa. E questo noi faremo analizzando la celebre dottrina aristotelica *dell'atto* e *della potenza*, che ci dà il punto di leva e la base granitica di tutte le nostre dimostrazioni.

6 - **Essere potenziale ed essere attuale**

Aristotele colpì a morte tutta la filosofia dell'immanenza e con essa tutti i suoi proteiformi errori, quel giorno stesso in cui annunziò al mondo il grande principio: *L'atto precede la potenza* (115).

---

(113) S. Aug., De Genes, ai Litter., Lib. VIII, c. XCI, 14.
(114) Conc. Vatic. Sess. III. cp. I.
(115) «Questa sentenza d'Aristotele è uno dei più profondi pensieri che intelletto umano

[144] Dal quale principio il sommo Aquinate dedusse poi l'altro: *Un essere in potenza non può passare all'atto se non mediante la mozione di un essere in atto.*

Questi due assiomi, sintesi meravigliosa dei dati dell'esperienza e della ragione, sono davvero una spada a due tagli contro tutti gli errori dell'immanenza e del monismo. Ma è necessario un po' di analisi per rilevarne tutta la portata.

«L'atto precede la potenza», cioè l'essere *attuale* precede il *potenziale*. A prima vista sembra che la potenza debba precedere l'atto, giacché per fare bisogna prima avere il potere. Ma ciò è vero in senso relativo, cioè relativamente a noi, non già in sé stesso od in senso assoluto. S'intenda bene. Si dice potenziale l'essere che non esiste in sé, ma nelle sue cause: si dice attuale l'essere che esiste in sé, ossia fuori delle sue cause. Ora in due modi l'essere attuale antecede il potenziale: esso lo antecede e come *condizione* della sua possibilità e [145] come causa della sua determinazione all'atto. Lo antecede come condizione della sua possibilità; perché l'essere potenziale, sia logico (il pensabile) sia fisico (il fattibile), Suppone il soggetto della potenzialità (il pensante, l'agente), che è qualche cosa di attuale. Lo antecede come causa della sua determinazione all'atto: perché il potenziale: sia logico, sia fisico, non può venire all'atto senza una causa esterna che determini lo stesso essere potenziale al suo atto corrispondente. Onde San Tommaso scrive: «Benché ciò che talora è in potenza e talora in atto, sia prima in potenza che in atto nell'ordine di tempo, tuttavia, assolutamente parlando, l'atto è anteriore alla potenza, perché la potenza non riduce sé medesima all'atto, ma ha bisogno di venirvi ridotta da alcuna cosa che sia già in atto. *Dunque tutto ciò che in alcun modo è in potenza, presuppone un altro essere prima di sé*» (116).

Ora, diamo uno sguardo all'universo e ci accorgeremo tosto che tutto in esso è potenziale. Non è solo la materia che è in potenza alle diverse forme che va assumendo ed ha perciò bisogno di un principio che la riduca all'atto, ma tutte quante le forze [146] stesse della natura non possono mettersi in azione se prima non sono scosse o determinate da una causa esterna. Così l'intelletto non può intendere, se non è prima determinato dall'intelligibile; il senso non può

---

abbia mai concepito». Così il P. Guido Mattiussi nel suo libro «Credo in unum Deum» (pag.49) - Mentre Parmenide nell'antichità sosteneva che tutto fosse immobile, ed Eraclito, per un eccesso contrario, che tutto fosse movimento o divenire, Aristotele seguì la via di mezzo, «coordinando il mobile all'immobile... Egli cominciò ad osservare che in natura il movimento succede al riposo e il riposo al movimento. Si ha dunque uno stato di azione e uno stato di riposo, o meglio di forza latente nel quale l'essere ha la potenza di produrre lo stato che ancora non possiede. Da ciò la distinzione fondamentale fra atto e potenza. Vedi FARGES, «Teoria fondamentale dell'atto e della potenza». (Siena, 1900): vedi anche Kleutgen, «La filosofia antica esposta e difesa», vol. IV n. 564 e seg.

(116) "Contra Gentes" lib. I. c. XVI.

sentire, se non è prima determinato dal sensibile; la virtù germinale non può svilupparsi, se non è prima determinata dal calore e dall'umidità; e le stesse affinità chimiche della materia bruta non entrano in esercizio che sotto l'azione di esterni agenti. Non c'è forza in natura che prima di operare non abbia bisogno di esser scossa o determinata (117).

E tutto ciò che cosa dimostra se non che in natura tutto è in potenza e che, risalendo la serie degli esseri potenziali, bisogna di necessità pervenire ad un Essere tutto *attuale*, ossia *tutto atto, puro atto* senza nessuna mescolanza di potenza, il quale anteceda tutti i potenziali?

7 - **Nessun «colpo di grazia» contro la dottrina della potenza e dell'atto**

Così stando le cose, nessun critico potrà mai dare il colpo di grazia alla dottrina aristotelica dell'atto e della potenza.

Che il Gentile abbia avuto l'Intenzione «di dare il [147] colpo di grazia al dualismo aristotelico della potenza e dell'atto, risolvendo tutta la potenza nell'atto del pensiero, inteso come pensiero nostro». Come ce ne assicura Guido De Ruggiero, non stentiamo a crederlo. Ma che egli ci sia riuscito, nessuno, che appena conosca quella dottrina, potrà mai crederlo. Si potrebbe anzi Osservare che lo stesso Gentile non è riuscito a liberarsi da quel *dualismo* neppure nel suo sistema. Perché, come giustamente osserva il P. Chiocchetti, «ogni divenire conoscitivo (nel che consiste tutto il sistema gentiliano) *suppone una dualità*», suppone, cioè, quella del soggetto che diviene e quella di ciò che esso soggetto diviene (118).

Al contrario, invece di «risolvere tutta la potenza nell'atto» (il che non avviene e non può avvenire che in Dio), il prof Gentile finì nel risolvere tutto ratto nella potenza o nell'essere potenziale, ché tale appunto è in realtà il suo divenire, come fu già dimostrato.

Insomma, volere o no, è sempre vero che l'essere che diviene non si può neppure concepire senza l'essere che è, ma non diviene.

8 - **Il divenire**

Credere pertanto di potersi sottrarre all'Essere trascendente e Soprannaturale col far consistere la [148] realtà prima nello stesso divenire (119), è credere il massimo degli assurdi.

---

(117) La stessa dottrina del determinismo, che nega all'uomo la libertà e considera gli atti umani come altrettanti conseguenti che fluiscono necessariamente dai precedenti, non è forse una falsa conseguenza di un verissimo principio?

(118) Op. cit. p. 171 e segg.

(119) Anche Eraclito, come abbiamo visto, insegnava la stessa dottrina. Pretendeva che tutto

Il divenire non è che un passaggio per il quale l'essere o acquista o perde qualche cosa, e, quindi, diviene quello che prima non era.

Un continuo divenire è dunque un continuo passaggio dalla potenza all'atto, e perciò un continuo bisogno di chi attui quel passaggio.

Sappiamo bene che si vorrebbe, almeno da alcuni, spiegare il continuo divenire colla infinita successione fenomenica, ammessa come possibile anche da non pochi scolastici coll'ipotesi della serie infinita. Ci occuperemo in seguito di questa ipotesi. Ma quando si dovesse intendere nel senso di una infinita serie di mossi senza un primo movente, non esiteremmo un istante a dichiararla assurda fin d'ora, e non è certamente in questo senso che si discusse fra gli scolastici (120). Una serie infinita non fa che moltiplicare all'infinito il bisogno di causalità rispetto alla serie stessa delle cose mosse. Per non dire poi che tutto ciò non ha che fare coll'ipotesi che fa assurdamente consistere la realtà nello stesso divenire. [149]

9 - **La realtà dinamica**

Perciò anche quando si potessero accettare le idee dei moderni su la realtà cosmica che essi identificano col moto e chiamano realtà dinamica: anche quando fosse dimostrata la verità del nuovo dinamismo che venne a surrogate l'antico: anche quando anzi si potessero accogliere le idee di Haeckel sul suo monismo fisico e quelle degli idealisti sul loro monismo idealistico, nulla ancora si potrebbe concludere contro l'essere trascendente e soprannaturale. Perché e la realtà dinamica e il *monismo fisico* e il *monismo idealistico* hanno tutti per base il *divenire*, che non è neppur possibile senza l'essere che non diviene.

Abbiamo detto «anche quando si potessero accettare tali idee». Perché la distinzione fra il mobile ed il movente è un dato di esperienza che nessun sofisma potrà mai far scomparire.

Ammettiamo noi pure che la realtà cosmica può dirsi *dinamica*, ma solo in quanto va fornita della virtù operatrice, non in quanto sia la stessa ed identica cosa col moto e colla virtù operatrice.

«La concezione dinamica, scrive egregiamente il prof. Monaco, a cui i moderni vorrebbero *esclusivamente* ridurre ogni realtà - la quale sarebbe un continuo divenire - è falsa. Non vi può essere attività o dinamismo, se non si

---

fosse movimento e che solo il cangiamento esistesse, sicché gli esseri che noi vediamo non avessero una propria esistenza all'infuori del perpetuo divenire. Dopo tanti secoli adunque Eraclito fa ancora scuola.

(120) Vedi Masnovo «Introduzione alla Somma Teologica di S. Tomaso», Torino, Libreria Ed. Inter. 1918, pag. 63 e seg.

presuppone una realtà che è dotata di una virtù o dinamis, capace di operare e quindi di trasformare e produrre, non [150] sè stessa, ma un'altra realtà. *Prius est esse et deinde operari: operari sequitur esse* ... Si potrà osservare che in tale concezione si potrebbe ammettere una realtà che è e non sempre *operi*. È vero: ma chi mai ha dimostrato che ogni realtà deve necessariamente sempre operare? Ogni realtà è dinamica non in quanto sempre operi, ma in quanto è sempre dotata della potenza di operare, anzi tende sempre ad operare. *Esse est propter operationem*, dice anche l'Angelico; ma ciò non richiede punto che debba sempre necessariamente operare» (121).

10 - **Essere creato ed in creato**

A completare la soluzione del nostro problema dovremmo ora addentrarci con più minuta e profonda analisi nello studiare in che consiste ultimamente la dipendenza che l'essere che diviene ha da quello che non diviene. Consiste essa soltanto nel ricevere una qualunque spinta o determinazione *esterna* da colui che è l'Essere per essenza?

Se così fosse, bisognerebbe già supporre l'essere che diviene, mentre al contrario il divenire si protende non solo a tutta la serie degli esseri, ma all'essere stesso fondamentale che ne inizia la serie. È dunque dal non essere all'essere che incomincia il divenire, ossia dal passaggio assoluto dalla pura [151] possibilità di esistere all'atto dell'esistenza. In ciò appunto consiste la dipendenza *intima* e *totale* che l'essere che diviene ha da quello che non diviene.

Ma poiché della creazione dovremo occuparci più avanti, quando avremo esaurite tutte le altre questioni, basterà qui aver accennato soltanto la conclusione, che verrà poi chiarita nel seguito della trattazione.

* * *

Intanto vedano i lettori se non sia ad un tempo empia e ridicola la domanda: *E Dio donde viene? chi l'ha creato*? (122).

Ciò vuol dire che non si comprendono neppure i termini della questione. Se Dio è l'essere da sé esistente e sussistente, l'essere insomma che è ma *non diviene*, è assurda la loro stessa domanda. [152]

---

(121) In Gregorianum del marzo 1923 pag. 32-33.

(122) Così Enrico Ferri nel suo Socialismo e scienza positiva (pag. 60): così Filippo Turati nella sua Critica sociale (del 1912, n. 13, pag. 200): così il prof. Mario Pilo nella Rivista di Filosofia scientifica (anno IV, n. 4): così lo stesso Spencer il quale scrive: «Se ammettiamo che vi può essere qualche cosa senza causa, non c'è più ragione di supporre che ci sia una causa per qualsiasi cosa .... Se ammettiamo che c'è un infinito senza causa. che circonda il finito causato, noi tacitamente abbandoniamo l'ipotesi della causalità». I primi principi, (Ediz. ital.) pag. 29 vedi pag. 41.

VII
Nessuna cosmogonia può fare senza Dio

Ed ora veniamo alla controprova sul terreno dei fatti dove ci chiamano i nostri avversari.

Quale spiegazione o ragione possono essi dare della esistenza dell'universo ove si prescinda o, peggio ancora, si neghi la esistenza di un supremo Creatore?

Perché, dopo le scoperte della geologia e dell'astronomia, che hanno dimostrato nel modo più evidente la genesi temporanea dell'universo, nessuno può ancora sostenere che il mondo è sempre esistito tal quale da tutta la eternità.

Quale dunque la sua origine?

1 - **Il Genesi di Mosè ed i vari sistemi cosmogonici**

«Fino a questi ultimi tempi, scrive il Martinet, i filosofi e gli scienziati che senza teofobia si occupavano dell'origine dell'universo, finivano col rendere omaggio alla narrazione biblica: *Dio disse e tutto cominciò ad essere*. Sistema sì grande, esclamava Gian Giacomo Rousseau, sì consolante, [153] sì sublime, sì proprio ad innalzare l'anima e a dare una base alla virtù: sistema sì sorprendente, sì luminoso, sì semplice: sistema che offre meno di cose incomprensibili allo spirito umano che non se ne trovino di assurde in tutti gli altri (123).

«In allora, è vero, non si comprendeva meglio che ai nostri giorni come la potenza infinita avesse fatto passare l'universo dal nulla all'essere; ma era un fatto certificato dalla testimonianza divina, e certificato pure dalla ragione che dimostrava senza difficoltà l'insufficienza di ogni altra ipotesi...». «Ma agli occhi dell'orgoglio umano la cosmogonia [154] biblica aveva il difetto capitale di essere già fatta, mentre l'uomo orgoglioso vuol fare da sé... E quando un

---

(123) Ben più che la testimonianza di Rousseau lo scrittore francese avrebbe potuto riferirci quelle di quasi tutti gli scienziati, anche increduli, che rimasero sempre colpiti dalla bellezza e grandiosità del racconto biblico. Ecco che cosa scrive lo stesso razionalista Dillmann della cosmogonia della Genesi: «In essa non vi è parola che possa parere indegna della mente di Dio. Tentandosi di dipingere, per renderla accessibile alla intelligenza umana, l'opera della creazione, che per l'uomo resterà sempre un mistero, era impossibile tracciarne un quadro più grandioso e più degno. E a buon diritto se ne trae una - prova del carattere rivelato di questo racconto; poiché là solamente poté essere scritto, ove Dio si manifestò secondo la sua vera essenza. Questa è l'opera dello spirito rivelatore» (DILLMAN, Genesis, Lipsia, 1875, pag. 9). Ed Ampére lasciò scritto: «O Mosè possedeva nelle scienze una cognizione così profonda come quella dei nostri tempi, o egli era ispirato». «La superiorità del racconto biblico è sorprendente sopra tutto quando lo si paragona colle cosmogonie degli altri popoli». Alcuni pensano persino che la stessa ipotesi della nebulosa di La Place sia ricalcata sulla falsa riga del racconto mosaico. Cfr. Vigouroux, Manuale biblico, Vol. 1° N. 263 e seg

uomo educato in seno alla luce evangelica, osa nel suo orgoglio respingere la filosofia semplice e sublime che Gesù Cristo è venuto ad insegnarci a prezzo del suo sangue, lo spirito di Dio esce da quella testa colpevole e il demone delle stravaganze è chiamato a dominarvi in virtù di quella legge divina: *Chiunque si esalta sarà umiliato* .... Così tornarono in scena tutte le cosmogonie pagane, a cui si aggiunse una ridda incalzante e continua di nuovi sistemi, sino al punto in cui l'uomo stesso cercò di sostituirsi a Dio nella creazione del mondo», come hanno fatto Fichte, Schelling ed Hegel, e come fanno ora i moderni idealisti (124).

2 - **Il punto di partenza delle moderne cosmogonie**

Tutte le moderne cosmogonie hanno come punto di partenza l'ipotesi della nebulosa, ideata da Kant e poi elaborata da Laplace nel suo «Sustème du monde», e più o meno modificata dai posteriori scienziati fino ai nostri giorni (125).

[155] Ecco come il materialista prof. Mario Pilo ci presenta la genesi dell'universo in base a quest'ipotesi: «La cosmogonia moderna presume dedurre tutto l'universo, con tutti i fenomeni che lo caratterizzano, dai due soli elementi, massa e moto, evolventesi nel tempo e nello spazio per sola virtù meccanica.

Essa immagina finito questo universo: finito di durata, finito d'estensione, finito di materia. La sua finitezza nel tempo è attestata, rispetto al passato, dalla

---

(124) Martinet, Solutions des grand probl. Tom. L cap. V, VI e VII. (125) Come è naturale, tutte le varie ipotesi cosmogoniche suppongono l'essere (materiale o no, poco importa) e il divenire dell'essere. Perciò anche quando tali ipotesi potessero spiegarci la genesi o formazione dell'universo, rimarrebbe sempre a render ragione dell'essere e del suo divenire. Non spetta poi a noi entrare nel merito scientifico di tali ipotesi. Diciamo solo che la più comune, su cui dal più al meno si fondano tutte le altre, è quella di Laplace. Fra le più recenti, è da ricordare quella di Svante Arrhenius sul «divenire dei mondi» di cui ci dà un saggio il Dottor Lucio Gabelli in Rivista d Filosofia Neoscolastica del 1910 pag. 516 e seg., e quella su la Concezione relativistica dell'universo in base alla teorica di Einstein, di cui si occupa il Prof. Gianfranceschi in un suo articolo appunto su «La relatività di A. Einstein e il concetto dell'universo», in «Rivista Internazionale» dell'aprile 1922.

(125) Come è naturale, tutte le varie ipotesi cosmogoniche suppongono l'essere (materiale o no, poco importa) e il divenire dell'essere. Perciò anche quando tali ipotesi potessero spiegarci la genesi o formazione dell'universo, rimarrebbe sempre a render ragione dell'essere e del suo divenire. Non spetta poi a noi entrare nel merito scientifico di tali ipotesi. Diciamo solo che la più comune, su cui dal più al meno si fondano tutte le altre, è quella di Laplace. Fra le più recenti, è da ricordare quella di Svante Arrhenius sul «divenire dei mondi» di cui ci dà un saggio il Dottor Lucio Gabelli in Rivista d Filosofia Neoscolastica del 1910 pag. 516 e seg., e quella su la Concezione relativistica dell'universo in base alla teorica di Einstein, di cui si occupa il Prof. Gianfranceschi in un suo articolo appunto su «La relatività di A. Einstein e il concetto dell'universo», in «Rivista Internazionale» dell'aprile 1922.

teoria della nebulosa, che lo fa procedere da un caos uniforme e per sé stesso costante; e rispetto al futuro è formulata da W. Thomson, il quale ci attesta, che l'energia meccanica tende continuamente a dissiparsi, poiché non v' ha modo di produrne una quantità qualunque senza sacrificarne una maggiore; che la terra fu già, e ridi, verrà ancora, inabitabile: che tutti i fenomeni non [156] sono che trasformazioni, quindi riduzioni all'omogeneo, ritorni allo statu quo, al caos, al nulla» (126).

3 - **Un po' di esame**

Ora, a parte le critiche già sollevate contro l'ipotesi della nebulosa, tanto che com'era proposta dal Laplace e accolta con plauso da molti dotti, il Faye la giudicava «in piena contraddizione collo stato della scienza» (127), e com'è presentata dallo stesso Faye offre ancora molti lati ove si va innanzi alla cieca (128): a parte che restano pur sempre i due formidabili quesiti: *chi ha fatto la nebulosa*? *e chi l'ha dotata di quelle forze ed energie*? - a parte, diciamo, tutto ciò, noi domandiamo: questi due elementi*, massa* e *moto*, da cui si vuol derivare tutto l'universo, son sempre esistiti od hanno avuto principio? Se hanno avuto principio, cade tutto l'edificio materialista; se poi dite che sono sempre esistiti, perché mai, allora, hanno aspettato a «svolgersi nel tempo?» Poiché una delle due: o la materia, che voi supponete esistente da tutta [157] l'eternità, era in quiete, oppure in moto. Nel primo caso, nessuno sviluppo, nessuna evoluzione sarebbe mai avvenuta; nel secondo, eterno e non temporaneo sarebbe stato anche il lavoro evolutivo della massa cosmica. L'effetto necessario di una causa eterna è per necessità ancor esso eterno; onde quella forza inerente alla materia neppure un istante solo avrebbe potuto non produrre tutto il suo effetto (129). Ed allora come spiegate voi il *fatto* della evoluzione o formazione temporanea dell'universo?

4 - **Evoluzione progressiva e regressiva**

Per eludere questa difficoltà, gli evoluzionisti ricorrono al lavoro risolutivo delle forze naturali. A guisa di Penelope, la natura compie e disfa,

---

(126) «Rivista di Filosofia scientifica» anno IV, n. 4.
(127) FAYE, L'origine du Monde, p. 257.
(128) Vedi "La Critica" di WOLF prof. d'astronomia alla Sorbona.
(129) «Se la materia e il suo moto fossero stati eterni, il momento che si vorrebbe prendere per punto di partenza. avrebbe dietro a sé una durata infinita. Il mondo perciò sarebbe dovuto giungere al suo presente stato in un momento qualsiasi della durata, poiché in quel momento avrebbe avuto il tempo necessario per giungere allo stato presente. Dacché si fa intervenire il pensiero dell'eternità, ogni punto di partenza sfugge ... Ma la scienza ha bisogno di un punto di partenza. NAVILLE. Fisica Moderna.

disfa e compie continuamente il suo lavoro. Prima di questo universo, infiniti altri sarebbero esistiti, e dopo di questo infiniti altri ne verranno. - Ma l'ipotesi [158] non regge né davanti alla ragione, né davanti alla scienza. Dire che le forze naturali operano necessariamente, è dire che operano sempre *allo stesso modo e seguendo lo stesso corso*. Non possono dunque da sé medesime invertire il loro cammino senza l'intervento di una forza esterna opposta e prevalente. Si noti bene: qui non trattasi di spiegare la diversa direzione di questa o quella forza soltanto - per il che basterebbe ricorrere ad un'altra forza *naturale* opposta e prevalente: - si tratta invece di *invertire il corso a tutta la natura*. Ed allora quale e dove sarebbe la forza opposta e prevalente, capace di produrre una totale inversione, se non si ammette una causa esterna e superiore all'universo?

Per non dire poi che l'ipotesi di una continua evoluzione progressiva e regressiva ripugna anche alle conclusioni della scienza su la *degradazione* delle energie, a cui si richiama lo stesso prof. Mario Pilo (130). Valenti scienziati. come Lord Kelvin, Clausius, Helmoltz ed altri, considerando come le varie specie di energie non sono egualmente convertibili le une nelle altre, hanno dedotto che l'energia tende costantemente ad assumere [159] forme sempre meno convertibili, o, come si dice, tende continuamente a degradarsi, in quanto ogni trasformazione è accompagnata da una degradazione. Così essendo, deve necessariamente arrivare un tempo in cui tutta l'energia dell'universo sarà scesa all'infimo livello. La energia esisterà ancora nella sua primiera integrità senza alcuna diminuzione, ma più non potrà manifestarsi, perché più non potrà modificarsi; qualsiasi fenomeno sarà impossibile, qualunque evoluzione dovrà arrestarsi. È ben vero che conservandosi ancora la somma di tutte le primiere energie, se potessimo sollevarle da quest'infimo livello a cui sono scese, e riportarle a quell'alto livello ov'erano all'inizio delle loro manifestazioni, tosto ricomincerebbe un nuovo ciclo di operazioni, ripassando tutti gli stadii pei quali si trovarono in addietro, fino a quell'istante. Ma dove trovare la forza che tutte le energie cosmiche risollevi dall'infimo loro grado? Se per restituirle alla prima disposizione in cui potevano agire, si richiede un lavoro eguale a quello con cui esse furono esaurite, e Se nessuna forza non può più Operare, è evidente che manca in natura una nuova forza valida a ringiovanire l'universo (131). Il

---

(130) «Uno dei più illustri fisici contemporanei, il Cwolson, ha detto che la scoperta di questa legge è quanto di più alto abbia pensato la mente umana, e che filosoficamente è il risultato più profondo e più fecondo per la conoscenza dell'universo». Prof. Gianfranceschi in «Conferenze di Cultura religiosa» (Roma 1920) pag. 115.

(131) Paragoniamo l'universo ad un orologio e le sue energie al movimento di esso. È evidente che quando l'orologio è smontato, benché conservi ancora tutti i suoi ordigni capaci di compiere quel movimento (che si possono paragonare alle energie potenziali che si conservano sempre le stesse), non può tuttavia ripigliare da sé il suo corso, se non viene ancora montato da altri. Così sarà dell'universo. - Alcuni dicono: Dio potrebbe far sì che le

cosmo [160] nell'istante presente non è più quello che era nell'Istante precedente, né lo sarà più nel successivo, e molto meno tornerà ad esserlo dopo d'aver chiusa tutta la serie delle sue mutazioni. Il tempo è segnato dalle mutazioni: e come non s'arresta né fa ritorno il tempo, così né fanno sosta né ritornano le mutazioni.

Solo ricorrendo a Dio potrebbe stare l'ipotesi di un universo che continuamente *rinvecchia* e *ringiovanisce* (132); ma se da Lui si prescinde, l'ipotesi non è più sostenibile, neppure come ipotesi. Se le energie dell'universo vanno continuamente degradando, se verrà giorno in cui cesserà ogni fenomeno, vuol dire che anche le forze cosmiche non sono sempre esistite; altrimenti già da secoli e secoli avrebbero raggiunto quello stato finale a cui non [161] sono ancora arrivate. La genesi *temporanea* dell'universo prova dunque il suo *cominciamento* (133).

5 - **Risposta al Flammarion**

No, dice il Flammarion, perché la forza esisteva da tutta l'eternità insieme colla materia e quale proprietà della materia; se non ha sempre operato, è perché le condizioni della massa cosmica non glielo permettevano. Dapprima tutto era allo stato *uniforme omogeneo ed in perfetto equilibrio*: la forza non poteva allora operare, ma era latente, un'alterazione qualunque bastava a rompere quella quiete ed a svegliare la forza della massa cosmica perché iniziasse il suo lavoro. E questa alterazione avvenne mercé il formarsi del primo nucleolo centrale. «Data la materia cosmica, egli scrive, ed ogni atomo attraendo altri atomi in virtù della legge della gravitazione universale, e bastando la riunione di due atomi per dar principio ad un centro di attrazione, *si comprende assai bene come dei centri di condensazione si formino nelle nebulose gassose anche meno dense*» (134).

[162] E così credono di uscire pel rotto della cuffia mentre vi s'impigliano

---

energie cosmiche continuassero nel loro corso anche dopo lo stato di finale quiete. Chi lo nega? Ma allora abbiamo un nuovo intervento divino, mentre noi consideriamo quello a cui naturalmente tendono le forze cosmiche: - Tuttavia a questo argomento, desunto dalla degradazione delle energie, noi non diamo che un valore relativo al presente stato della scienza, e lo facciamo valere unicamente contro quegli scienziati increduli che argomentano in base ai trovati della scienza. Ma non è sopra di esso che noi appoggiamo l'esistenza di Dio, come i lettori hanno già visto dagli argomenti recati più sopra e come vedranno da quelli che recheremo in seguito.

(132) La fede infatti ci assicura che sorgeranno cieli nuovi e terre nuove, ma non per l'evoluzione o il divenire della natura, bensì per l'opera immediata di Dio.

(133) Cfr. ANTONIO ROITI «Elementi di fisica» Firenze, 1910, vol. 1. pag.619: GUIDO MATTIUSSI, «Fisica razionale» Parte I. (Milano 1896) n. 330.

(134) Il mondo prima della creazione dell'uomo, p. 41.

sempre più.

Anzitutto sta ancora la questione: perché mai tutto ciò non è avvenuto fin dall'eternità? Tanto più se si ammette, come vuole il Flammarion, che «la causa prima non si è risvegliata un bel giorno per creare l'universo, *essendo essa la forza iniziale della natura*» (135).

Poi, affinché la massa cosmica potesse passa, re dallo stato di quiete, in cui si suppone esistesse dapprima, in quello di movimento in cui ora si trova, era necessario l'intervento di una causa esterna. Il Flammarion ricorre all'attrazione.

Ma, intanto, affinché si dia l'attrazione, bisogna almeno supporre gli atomi disseminati nello spazio in quella debita distanza e posizione per cui possa aver luogo il detto fenomeno: rimarrà dunque a cercare la causa di tale disposizione, L'attrazione poi, la gravitazione, l'affinità, la coesione, la condensazione, e quante altre proprietà della materia vi piaccia di enumerare, appunto perché proprietà della materia (136), *data l'omogeneità degli atomi componenti* [163] la massa cosmica, dovevano egualmente svilupparsi in tutte le parti della massa. È dunque ridicola la soluzione del Flammarion. Si domanda: «*In qual maniera* può una nebulosa dar origine ad un sole e ad un sistema planetario» - e risponde: «Figuriamoci un ammasso di materia cosmica, isolato ed animato da un moto di rotazione in sé stesso. Questo moto di *rotazione è stato la risultante di tutti i moti molecolari* che hanno incominciato ad agire dall'origine stessa della condensazione e dell'attrazione» (ibid.). - Appunto perché questa rotazione è la risultante di tutti i moti molecolari, non vediamo come possa generarsi in una massa perfettamente eguale in tutte le sue parti, se non si ricorre ad una causa la quale abbia determinato in tal senso l'attrazione molecolare, che ne avesse poi a risalire il moto di rotazione. Lo stesso Flammarion, parlando (a pag. 46) degli anelli staccatisi dalla massa primitiva, concede che la materia di tali anelli non avrebbe potuto raggrupparsi attorno ad un centro comune, qualora fosse stata eguale in tutte le sue parti e nessuna regione fosse stata più densa delle altre. Ora non è precisamente questo il caso nostro? Trattandosi dello sviluppo primitivo del primo passo evolutivo della materia cosmica, noi non possiamo supporre alcun nucleolo centrale, alcuna regione più densa delle altre; perché tutto questo importerebbe già un lavoro antecedente nella massa, mentre noi stiamo appunto cercando in qual modo la

---

(135) Op. cit. p. 15,

(136) Condensazione, rotazione, forza centrifuga, gravitazione o forza centripeta, ecc. ecc., non sono che diversi nomi con cui essi denotano lo sviluppo della stessa ed identica forza. Secondo i loro principi la forza centrifuga della massa cosmica è generata da quella di rotazione, questa dalla condensazione, la quale alla sua volta è generata dall'attrazione, in cui pure si risolve la forza centripeta o di gravitazione. L'attrazione è dunque il focolare di tutto l'universo.

massa abbia potuto dare il primo passo. [164]

6 - **Neppur degno di risposta il Rénan**

Il Rénan, che lottò tutta la vita per giustificare la sua apostasia ed empietà, e che alla mancanza di ragioni tentava supplire coi sogni della sua sbrigliata fantasia, ha voluto toccate anch'egli questa difficoltà; ed ecco come la espone e risolve.

«Il cominciamento del moto dell'universo, e, per conseguenza, del *fieri* universale, fu una rottura di equilibrio, provenuta anch'essa da un'eterogeneità; perciocché un mondo omogeneo non si sarebbe mai mosso, ma si sarebbe riposato eternamente, senza sviluppo e senza progresso. Perché dunque l'universo non si serbò tranquillo? Perché volle correre l'avventura piuttosto che dormire in seno all'uniformità assoluta? - Perché uno stimolo lo spinse, segreta inquietudine lo fece trabalzare, un vuoto interno addusse delle nuvole sulla triste serenità del suo azzurro. Ciò che costituisce la vita è sempre un brusco uscir dall'apatia, un desio, un moto non provenuto da alcuno, qualche cosa che dice: Avanti»! (137).

Ecco come si risolvano i più gravi problemi della scienza! Un tratto di penna, un motto di spirito, una facezia e... basta. In conclusione: la massa cosmica si è mossa perché si è mossa. Tale la risposta che, in fondo, è pur quella del Flammarion e di tutti gli altri pari suoi. [165]

7 - **La massima difficoltà anche secondo gli increduli**

Ond'è che i più schietti increduli evoluzionisti riconoscono di non poter rispondere a quella difficoltà. Si oda per tutti il prof. Mario Pilo.

«*La massima e principale difficoltà* è questa: come mai, data una massa iniziale omogenea e in perfetto equilibrio, come mai quest'omogeneità ha potuto alterarsi, come mai rompersi la quiete? Perché l'una e l'altra hanno durato inalterate dall'eternità fino al punto in cui l'evoluzione ebbe principio? - Sicuro, rispondo io, *that is the question*!

E a questo punto la *cosmogonia nuova confessa candidamente la propria insufficienza, la propria ignoranza*. Ma quale cosmogonia del passato o dell'avvenire pretenderà di aver penetrato l'arcano eterno del *fiat*?» (138).

Adagio: non confondiamo le cose. Altro è penetrare l'arcano eterno del fiat, altro è dimostrare la necessità di un *fiat creatore*. Tutte le cosmogonie hanno sentito, sentono e sentiranno sempre il bisogno del fiat creatore; ma nessuna lo potrà mai penetrare, perché, per comprendere la natura dell'atto

---

(137) RÉNAN, Dialoghi filosofici, p. 52.
(138) In «Rivista di Filosofia scientifica» N. cit.

creativo, bisognerebbe poter comprendere Dio stesso. [166]

8 - **Ridicola soluzione del prof. Mario Pilo**

E con questa confusione in testa, il prof. Mario Pilo osa assumere un tono cattedratico per iscrivere... quanto segue: «Spero bene, egli dice, che niuno, il quale non abbia abdicato a quel po' di ragione, ch'è patrimonio comune di tutti, mi accamperà qui il dito onnipotente di Jehova: costui non farebbe che spostare il problema. Come e quando è uscito dal nulla codesto suo comodo Nume? Ha sempre esistito? Mille grazie; allora preferisco ammettere che abbia sempre esistito la materia, e che il caos primitivo non sia durato che un solo istante, fra lo sfasciarsi d'un vecchio universo, il cessare di un'evoluzione regressiva, ed il ricostituirsi d'un cosmo nuovissimo, l'avviarsi di un'evoluzione tornante a progredire attraverso ai milioni di secoli. Dogma per dogma questo mi sembra almeno più razionale» (139).

Che dire di tale linguaggio? Un ragazzetto di scuola potrebbe darvi su la voce, caro signor professore, e troncarvi tutta la vostra prosopopea dottorale.

Preferisco, voi dite, ammettere che sia sempre esistito la materia anziché ammettere che sia sempre esistito Iddio. [167]

Ma quale concetto avete voi di Dio? Perché fosse ragionevole la nostra preferenza, dovreste prima dimostrare che l'essere divino non si può altrimenti concepire che quello della materia. Ma se al contrario va concepito in opposizione ad essa: se Dio è l'essere che non diviene, mentre la materia, come soggetto di tutte le mutazioni, è in continuo divenire, e perciò suppone l'essere che non diviene: se è precisamente per renderci ragione della esistenza della materia, della forza e delle proprietà ad essa inerenti che noi siamo condotti ad ammettere un essere primo e trascendente da cui dipendono tutti gli altri: un essere che tutto muove ma non è mosso: un essere che ha tutte le perfezioni e che eternamente in sé e da sé sussiste senza derivazione da altri - allora la vostra preferenza è assurda e ridicola ad un tempo. Iddio è lo stesso essere per essenza, è l'*Ipsum esse - Ego sum qui sum*: - il mondo, la materia, la forza, le cose tutte che fuori di lui esistono, hanno l'essere, ma non sono l'essere (140). Che volete di più?

È dunque stoltamente empia ed empiamente [168] stolta la vostra

---

(139) In «Rivista di Filosofia scientifica» già cit.

(140) «C'è una verità - scrive lo stesso SPENCER, benché in senso panteistico - che deve ogni giorno diventar più luminosa: ed è che esiste un Essere imperscrutabile da per tutto manifesto, di cui non si può concepire né il principio né la fine. In mezzo ai misteri, che diventano tanto più oscuri quanto più profondamente si scandagliano per mezzo del pensiero, questa certezza assoluta si fa avanti, che, cioè, noi siamo sempre in presenza di una forza infinita ed eterna, d'onde provengono tutte le cose». Principii di sociologia, vol. IV p. 125.

domanda: «Come e quando è uscito dal nulla codesto comodo Nume?» E non sono già quelli che «accampano il dito di Geova» ma voi stesso che, a questo punto «spostate la questione», Poiché, invece di rispondere alla domanda: come e da chi fu rotto l'equilibrio della massa cosmica - onde spiegare l'origine del mondo - ci dite che la materia è sempre esistita! E che perciò? Vuol dire che è sempre esistita e sempre esisterà anche l'impossibilità di spiegare, senza una causa esterna, il passaggio della materia dallo stato di quiete, in cui prima esisteva, a quella di movimento, in cui ora si trova.

Curioso, poi, quando credete eludere la difficoltà dicendo «che il caos primitivo non sia durato che *un solo istante*». Quasichè il bisogno di causalità, a produrre l'effetto, non sussista egualmente per l'istante come per tutta l'eternità, e che, se la materia esistette in quiete *anche per un solo istante*, abbia potuto da sé mettersi in moto senza l'aiuto di una causa esterna.

9 - **L'antecedente cosmico che include i conseguenti**

Ma ecco finalmente trovata la soluzione del molesto problema, Basta, dicono, porre nel primo antecedente cosmico la esistenza *virtuale* di tutti i conseguenti effetti, i quali verranno naturalmente all'atto senza il bisogno di nessuna causa esterna che li determini.

[169] «Come la ghianda contiene virtualmente la quercia, così la prima nebulosa conteneva virtualmente tutti gli esseri dell'universo. Si cessi dunque una buona volta di accusarci di andar contro il principio di causalità, come se noi derivassimo il più dal meno, l'essere superiore dall'inferiore, lo spirito dalla materia. Per noi non c'è creazione o produzione, ma semplice sviluppo, evoluzione, manifestazione. Tutto quello che appare era già esistente. Lo spirito stesso, prima di apparire e manifestarsi per mezzo dei fenomeni del pensiero, esisteva già nell'ordine fisico allo stato di pensiero incosciente che ne dirigeva la evoluzione: ecco la *** di Anassagora, la mens agitans molem di Virgilio, l'animal venerabile sacrum di Giordano Bruno. Lo stato cosciente è l'ultimo termine a cui perviene nell'uomo».

A parte che in tal modo si esce dal campo della scienza e si entra in quello della filosofia o, meglio, della immanenza panteistica: a parte che si potrebbe subito chiedere: donde viene quel primo antecedente cosmico e chi ha posto in esso l'esistenza virtuale dei conseguenti effetti? ognun vede che l'ipotesi stessa, così come è formulata, non prova meglio la Sua indipendenza da una causa prima di quello che non lo provi un germe qualsiasi dalle cause esterne che determinano il suo sviluppo. Si consideri bene. L'ipotesi di una evoluzione successiva non ci dà forse la massa cosmica in uno stato potenziale rispetto ai fenomeni avvenire? E se è in potenza, se è in continuo divenire, come potrà ridursi all'atto da sé medesima?

[170] Per non ricorrere alla causa prima oltremondana, ci parlano di *forze nascoste e latenti*, di un *nissus formativus*, di una tendenza al progresso ecc.

cose tutte che hanno il carattere di una causa attuale che spinge all'opera le potenze assopite dell'universo. Ma se questa causa attuale è uscita da quelle stesse potenze, mentre esse erano ancora assopite chi l'ha fatta uscire da esse? E se non ne è uscita, donde viene, mentre non v'è nulla in origine al di fuori di tali potenze?

Sicché, dalli e dalli, si viene sempre alla solita conclusione. Dopo un guazzabuglio di ipotesi imbastite le une sulle altre (141), alla fine si accorgono di non potersi più reggere se non negando il principio di causalità, che lo stesso Morselli ci presenta come la base di tutto l'ordine scientifico. E così, mentre negano ad un essere infinito il potere di creare dal nulla, fanno poi della materia stessa un essere infinito ed onnipotente; e mentre non vogliono riconoscere nelle opere della natura le tracce di una Suprema intelligenza che sempre ravvisarono i più grandi [171] naturalisti, i quali furono perciò rapiti come in estasi di lode al Creatore (142). fanno poi del caso la ragione dell'ordine ed ascrivono a forze cieche ed incoscienti quelle meraviglie che formano l'ammirazione dell'intelligenza umana. Perché, anche senza uscire dalla teoria cosmogonica di Cartesio, di Kant, di Herschelle di Laplace, non è forse evidente un'attitudine, una direzione. un fine in ciascuna di quelle molecole infinitesimali, di quegli atomi puramente materiali che si attraggono, si aggruppano e si muovono in guisa da produrre soli ed attorno ai soli pianeti intiepiditi, solidificati, verdeggianti e vivi? E tutto ciò come si spiega? [172]

10 - **La forza meccanica e il moto di rotazione**

Ricorrono alla forza meccanica e al moto di rotazione ond'era animata la massa.

---

(141) «Sarà per es. l'Ipotesi dell'origine della società umana per lenta evoluzione psicologica, innestata all'ipotesi che i selvaggi odierni rappresentino appuntino la condizione primitiva dell'umanità; e questa all'ipotesi della derivazione dell'uomo dalle forme animali inferiori; e questa all'ipotesi della generazione spontanea: e questa all'ipotesi della nebulosa di Laplace; e questa all'ipotesi dell'atomismo meccanico di Epicuro, e questa all'ipotesi della materia eterna». ROSSIGNOLI, Il Determinismo nella sociologia, p. 33-34.

(142) LINNEO, il grande naturalista, diceva: - Il Dio eterno, il Dio immenso, sapientissimo ed onnipotente è passato dinanzi a me. Io non l'ho veduto in volto, ma il riverbero della sua luce ha ricolmo di stupore l'anima mia. Io ho studiato qua e là le tracce del suo passaggio nelle creature; e in tutte le opere sue, anche le più piccole, le più impercettibili, qual forza, qual sapienza, qual immensa perfezione!» - «Ti ringrazio, o mio Creatore e Signore, esclama il grande astronomo KEPLERO, di tutte le gioie che mi hai fatto gustare nell'estasi in cui m'ha rapito la contemplazione delle opere della tua mano. La grandezza di queste opere io mi sono studiato di proclamare innanzi agli uomini, e ho posto ogni cura nel far loro conoscere quanto sia la tua sapienza, potenza, bontà». «Più si allarga il campo della fisica, diceva HERSCHELL, e più le dimostrazioni dell'eterna esistenza di un intelletto creatore onnipotente, divengono numerose ed inconcusse».

Ma questo moto di rotazione, che è necessario per spiegare le rotazioni e rivoluzioni presenti dei pianeti e del sole, donde provenne? E basta forse a spiegare tutte le meraviglie del cosmo una forza meccanica, sia pure concepita come la vuole il Laplace? Basta a spiegare tutte le proprietà, affinità ed energie onde sono fornite attualmente gli atomi della materia e che già dovevano trovarsi allo stato latente nella massa cosmica, come nota il Faye, in quella guisa che nell'uovo è contenuto il pulcino (143)? E basta, soprattutto, a spiegare l'origine dei viventi i quali, come vedremo e come la scienza [173] stessa è oggi obbligata a riconoscere, non possono provenire che da altri viventi? E poi, donde viene la stessa massa cosmica col suo moto e le sue proprietà?

Invano cercheremmo una risposta soddisfacente a tutte queste domande. Abbiamo anzi visto come tutti gli sforzi dei nostri avversari consistono appunto nello sfuggire tutti questi problemi imbarazzanti. Lungi pertanto dall'intaccare il dogma della creazione, la nuova cosmogonia non fa che metterlo in maggior luce. Il suo edificio è tutto costrutto su due dati che essa deve presupporre e che non possono altrimenti venire che dalla creazione: *la materia e la forza*.

11 - **In che senso possiamo accettare l'ipotesi della nebulosa**

Non spetta a noi entrare nel merito scientifico di questa ipotesi, che il Faye, come abbiamo visto, ritiene «in piena contraddizione collo stato presente della scienza». Ma anche quando riuscisse a trionfare di tutte le difficoltà che le si addebitano, nulla avremmo da opporre dal canto nostro, finché si limiti alla formazione del regno inorganico; poiché essa non esclude di natura sua il dogma della creazione. E data la creazione dei primi elementi, non abbiamo nessuna difficoltà ad ammettere quanto insegna la cosmogonia moderna. Che essa ponga la materia primitiva allo stato gassoso o aeriforme, che la [174] voglia dotata di queste o di quelle proprietà, di questo o quel moto, a noi poco importa. Basta riconosca che la massa cosmica, che la materia e la forza, che tutti quei principi e quegli elementi che essa ritiene come punto di partenza nella genesi del mondo, siano veramente creati da Dio, il quale intese e volle tutti quei rivolgimenti cosmici che poi avvennero. Se li intese e li volle, avrà anche fatto esistere la massa cosmica in quelle condizioni e con quei

---

(143) «Tutte le ipotesi cosmogoniche, scrive il FAYE, prendono come punto di partenza il caos, che non si può spiegare secondo le leggi di natura. Di queste leggi la principale, l'attrazione universale è precisamente l'opposto di tutta questa tendenza alla diffusione della materia che costituisce il caos. D'altra parte il caos non è cosa tanto semplice come si potrebbe credere a primo aspetto. Esso conteneva nello stato di energia latente, o, come si dice anche, di energia non cinetica, tutte le energie passate e presenti dell'universo, sotto qualunque forma si manifestino oggi giorno, moto, elettricità, luce. calore ecc. Bisogna dunque cominciare a chiedere a Dio, come fa Descartes, la materia disseminata e le forze che la reggono». L'origine du monde p. 257-8.

differenti principi (144) che dovessero veramente dar luogo ai fenomeni che sono poi avvenuti. «*Nescio cur ulli incredibile inopinatumque videri possit, scrive il dottissimo Tilmanno Pesch, si res elemeniares, quas Deus in prima rerum creatione effecerit, per vires a natura sibi inditas active cooperari potuisse dicamus ad mundi efformationem, dummodo ponaiur, Deum ad hoc pritrtiius eis dedisse convenientem motum localem, convenientem distributionem. in spatio, conuenientesque dispositiones caeteras. Etiamsi enim evolutio universi per vires mechanicas apte a Deo disposiias fiat, concedendum tamen est, Deum* [175] *ipsum in natura operari, ipse enim et dat et conservat virtutes rerum naturalium, ipse movet virtutem et ad agendum inaucu, qtiia natura inferior non agii nisi moveatur. Denique quidquid agii, iosius virtute agii*» (145).

12 - **Una frase attribuita a Laplace**

È rimasta celebre una frase attribuita a Laplace in risposta a Napoleone I che gli avrebbe chiesto perché nella sua «Exposition du système du monde», a differenza di Newton, non si legge neppur una volta il nome di Dio: «Io non aveva bisogno di questa ipotesi», avrebbe risposto il Laplace. - La frase ha fatto il giro del mondo, e si ripete ancora dai miscredenti nel senso che la scienza, secondo il Laplace, non ha più bisogno di Dio, neppur come ipotesi.

Ha dunque veramente il Laplace pronunciate quelle parole?

Il Faye l'ammette, ma ne dà questa spiegazione: che, cioè, il Laplace aveva creduto di dover lasciare da parte l'ipotesi di Newton su l'intervento immediato di Dio nel riparare i danni che dovevano portare attraverso i secoli le trasformazioni [176] siderali. Onde, richiesto da Napoleone perché nell'esposizione del suo sistema non si trovasse il nome di Dio, come in quello di Newton, rispose: «Io non ebbi bisogno di questa ipotesi». Dal contesto si capiva il senso. Ma quando vide che molti si valevano di quelle parole per farlo passare come incredulo, il Laplace se ne lagnò coll'astronomo Arago e lo pregò perché provvedesse nella ristampa delle sue opere a sopprimere o spiegar meglio quel motto.

Ma lo Schiaparelli, a cui il senator Luigi Luzzatti si era rivolto fin dal 1899 per sentirne il suo parere, nega, o almeno dubita che il Laplace abbia

---

(144) Quelli che ammettono aver Dio creato elementi o principii in tutto eguali, e lasciano poi all'evoluzione l'incarico di far sorgere le diverse sostanze, o debbono negare il principio di causalità, o debbono negare ogni differenza sostanziale fra gli esseri cosmici. Due assurdi. Non così ammettendo che Iddio abbia creato fin dal primo istante i diversi principi delle cose, che si sarebbero poi sviluppati, non trasformati, successivamente e gradatamente. Questo, s'intende, per il mondo inorganico.

(145) TILMANNUS PESCH, «Institutiones philosophiae naturalis secundum Principia S. Th. Aquinatis» n. 551-555.

pronunciato quelle parole. Egli scrive: «Il famoso detto del Laplace non si trova in alcuna delle sue opere, e quindi Laplace non ha potuto chiederne la soppressione in una nuova edizione, come dice il Faye (146)».

Ad ogni modo anche lo Schiaparelli difende il Laplace dalla taccia di ateismo (147); e possiamo ben credere che l'affermazione di molti - aver cioè il Laplace ammesso che la nebulosa non poté muoversi da sé, se altri non l'avesse mossa - corrisponda, se non alle parole od agli scritti del grande astronomo, certo al suo pensiero. [177]

13 - **Assurdità del dilemma: «O creazione o evoluzione».**

Da tutto ciò si vede quanto sia ridicolo il dilemma proposto dall'autore dell'«Antica e Novella fede» e poi continuamente ripetuto da tutti i miscredenti: «*o creazione, o evoluzione*», volendo con ciò far credere che il sistema della evoluzione sia destinato a seppellire il dogma della creazione.

E non pensano che, pur ammesso che l'universo si sia formato per successive evoluzioni, è sempre vero che anche l'evoluzione presuppone un punto di partenza, che non può esser dato dall'evoluzione. Poiché, volere o no, il concetto di evoluzione implica sempre due elementi: quello di un essere o quello di una forza che lo svolge. Ora la forza evolutiva, appunto perché suppone l'essere da svolgere, non può crearlo; e se non può crearlo, è tanto impossibile volere sostituire l'evoluzione alla creazione, quanto è impossibile sostituire il falegname al legno che lavora. Perciò il prof. Ernesto Naville in fine della sua *Fisica Moderna* scrive: «La dottrina dell'evoluzione e quella della creazione non possono sostituirsi, essendo teorie di due ordini differenti e concernendo differenti oggetti. La prima esprime una legge di successione di fenomeni, la seconda afferma una causa. Ora voler sostituire la legge alla causa è errore di metafisica. La teoria dell'evoluzione non solo non si potrebbe sostituire alla dottrina della creazione, ma [178] invece di contraddirle, fermissimo appoggio le arreca. Infatti essa *fa pensare ad un punto di partenza, che richiede una causa piuttosto che un antecedente sottoposto anch'esso all'evoluzione*». Per non dire poi che l'evoluzione stessa, come forza evolutiva, domanda essa pure il suo punto di partenza: in altri termini. essa pure ha avuto principio, come appare dal suo sviluppo o lavoro temporaneo nella massa cosmica. Egli è perciò che, tutto considerato, il celebre Hirn fa parlare alla scienza moderna questo linguaggio: «Tutto l'insieme dell'universo non può spiegarsi se non per l'intervento di una volontà libera, anteriore ad ogni fenomeno, capace non semplicemente, come così sovente è stato detto, di comandare agli elementi - anche l'uomo comanda loro in certa misura -

---

(146) In Scienza e Patria, di Luigi Luzzatti (Quattrini, Firenze 1917) pag. 540 e seg.
(147) Op. cit.

ma capace di *dar l'essere* a questi elementi con tutte le loro proprietà e con tutte le loro qualità. La realtà di tale intervento ci apparisce come una verità matematica. *La sua affermazione può riguardarsi come l'ultima parola della scienza moderna per qualsiasi spirito retto e indipendente*. (148). [179]

VIII
L'esistenza di Dio di fronte all'ordine ed alla finalità della natura

Passiamo ora ad esaminare distintamente i caratteri cosmici che manifestano la dipendenza dell'universo da una causa prima oltremondana. Ed anzitutto analizziamo quelli più accessibili a tutti - l'ordine e la finalità della natura.

1 **Esistenza dell'ordine cosmico**

Ciò che ha sempre colpito l'attenzione dell'uomo, nella considerazione dell'universo, è l'esistenza dell'ordine cosmico. È questo uno dei caratteri mondiali più accessibile a tutti e che rivela nel modo più chiaro ed evidente la dipendenza dell'universo da una Suprema mente ordinatrice. Lumeggiamo il fatto prima di risalire alla sua causa.

Anche l'uomo del volgo, che appena consideri con un po' di attenzione l'andamento della natura, s'accorge tosto dell'ordine meraviglioso che in [180] essa regna, La regolare successione del giorno e della notte, il costante avvicendarsi delle stagioni, il movimento degli astri, lo spettacolo del cielo stellato, e mille e mille con simili altri fatti, lo portano quasi inconsciamente ad una suprema intelligenza ordinatrice.

2 - **Ordine interno**

Ma ben più e ben meglio che non all'uomo del volgo l'ordine cosmico si rivela all'uomo di scienza che sa scrutare la natura anche nei suoi più riposti segreti, Egli lo vede nella stessa costituzione dei corpi inorganici, per il modo in cui si orientano fra loro gli atomi nel costituire i corpi stessi: lo vede ancor più chiaramente nella costituzione dei corpi organici o viventi, per il mirabile adattamento dei loro organi alle funzioni vitali e di queste ai bisogni del vivente (149): lo vede nel [181] segreto lavorio delle stesse cellule viventi che egli discopre col suo microscopio; e lo vede specialmente nei mirabili istinti degli

---

(148) HIRN, La vie future et la science.

(149) «Quando si considera, scriveva l'insigne fisiologo Claudio Bernard, la compiuta evoluzione di un essere vivente, si vede chiaramente che essa è conseguenza di una legge

animali, tutti ordinati, a insaputa degli animali stessi, alloro maggior bene ed al bene ancora dell'uomo (150).

3 - **Ordine esterno**

E passando poi dall'*ordine interno* all'*ordine esterno*, l'uomo di scienza lo ammira: nel modo in cui sono fra loro coordinati i vari regni della natura: nella gradazione gerarchica che in essi esiste: nell'armonica subordinazione in cui sono [182] fra loro disposti i sistemi planetari: nel complesso e nell'intreccio meraviglioso delle leggi che governano le forze cosmiche, specialmente dopo le sorprendenti scoperte del microscopio e del telescopio. Volere o no, all'occhio dello scienziato, che ha veramente studiato e scrutato la natura, l'universo si presenta come un tutto armonico attuante un unico e grandioso disegno, talchè egli può giustamente paragonarlo ad una macchina - la macchina mondiale - i cui diversi ordigni funzionano sempre in armonia col tutto. È tale insomma e tanta la concatenazione degli esseri e delle forze cosmiche, che la scienza ci assicura che ogni qualunque movimento in un dato punto dello spazio, ha la sua ripercussione su tutti gli altri punti, cioè su tutto l'universo fisico, come un'onda sonora che si propaghi in tutta la immensità dello spazio. Ecco il *vero monismo* (151).

---

organogenica preesistente secondo un'idea preconcetta. Nell'evoluzione vediamo anzitutto apparire un semplice abbozzo dell'essere. Ma in questo canovaccio vitale è tracciato il disegno ideale di un'organizzazione non ancora visibile a noi, che ha assegnato a ciascun organo il suo posto, la sua struttura e le sue proprietà, Là dove hanno ad essere vasi sanguigni, nervi, muscoli, ossa, ecc., le cellule embrionarie si cambiano in globuli di sangue, in arterie, in vene, in muscoli, in ossa, sicché l'organizzazione, dapprima vaga e soltanto accennata, si va compiendo con una finezza nei particolari sempre più perfetta». - «Che ordine meraviglioso, vario e complicatissimo, che adattamento allo scopo non si presenta ad un osservatore imparziale! Ogni organo del corpo umano, p. e. l'occhio, l'orecchio, la mano, è un'opera di esecuzione meravigliosa, in confronto della quale il più perfetto capolavoro degli uomini è un acciarpamento meschino. La mano è così perfetta, così rispondente allo scopo. Che il celebre anatomico Hyrtl compreso di ammirazione esclamava: «Noi non potremo immaginare un congegno che possa portare la capacità meccanica della mano ad un grado di maggior perfezione». Presso il CATHREIN, Fede e scienza, pag. 49.

(150) Vedi Salis Seewis. «Le azioni e gli istinti degli animali». Roma 1896.

(151) Cfr. L'ordre du monde physique et sa Cause premiére d'après la science moderne - par DE L. D. SAINT ELLIER. Si narra che il celebre Kircher, dal quale ebbe nome il museo kircheriano di Roma. riuscì a convertire uno scienziato incredulo con una disputa su ... il mappamondo; dimostrandogli che se non può venir dal caso un mondo di cartapesta, tanto meno il mondo vero e reale.

4 - **Conclusione che ne deriva**

E davanti a questi fatti l'uomo di scienza, assai più ancora che non l'uomo del volgo, è costretto a riconoscere che l'universo è l'opera di una [183] Suprema Intelligenza, che tutto ha disposto «in numero, peso e misura». L'ordine non può provenire da forze cieche ed incoscienti; esso è l'attuazione di un disegno, e il disegno è opera della intelligenza. Davanti alla macchina mondiale si può quindi ragionare allo stesso modo che davanti ad una macchina artificiale: o attribuire l'intelligenza alle forze ed agli ordigni della macchina, o attribuirla all'inventore e costruttore della medesima. Ora non è necessario essere scienziato o filosofo per capire che «arguii in Fabro, non in sé, macchina mentem» (152). Gli stessi evoluzionisti riconoscono che le forze del regno minerale e vegetale sono cieche ed incoscienti, e che solo nell'uomo, dopo tutte le soluzioni attraverso le quali sono passate, diventano intelligenti e coscienti. Vuol dire dunque che l'ordine cosmico non si può spiegare, anche [184] secondo le loro dottrine, senza ammettere che quelle forze agiscono sotto la dipendenza di una Suprema intelligenza, la quale abbracci nella sua visione tutti i più svariati e complessi elementi dell'universo, e sappia coordinarli e armonizzarli in quell'unico e grandioso disegno, che costituisce appunto il cosmo.

5 - **Leggi naturali e governo divino**

Ecco perciò quanto scrive lo stesso prof. Angelo Brofferio: «Nell'universo tutto è geometria. Ma e perché vi sono leggi? e perché *leggi razionali*, ossia logicamente dipendenti le une dalle altre? perché le cose devono avere un ordine costante e intelligibile? perché tutto non è disordine e confusione? Non è probabile che la causa prima sia razionale? Se voi ammettete il principio di causalità, ammettete che *devono avere una causa anche le leggi*, e una causa che basti a spiegarle. Ma l'esperienza non ha suggerito finora altra analogia con cui si possa spiegarle che quella con un Legislatore. Quindi domandiamo anche noi: chi è il legislatore delle leggi della natura? Il Wundt ha osato rispondere che è lo scienziato. Ma lo scienziato scopre le leggi, non le fa. È come dire che il lettore fa il libro. Se la natura è un libro, cioè un sistema intelligibile, ciò

---

(152) POLIGNAC nel suo Anti-Lucretius. «In tutte le cose mosse dalla ragione, scrive S. Tomaso, appare l'ordine della ragione che le muove, sebbene le cose stesse, mosse dalla ragione, non abbiano intelligenza. Così il dardo si muove direttamente verso il centro del bersaglio per il movimento ricevuto dall'arciere, come se il dardo avesse la ragione che lo diriga; e la stessa cosa appare nei movimenti di tutti gli ordini eseguiti dall'arte umana. Ora come le cose artificiali stanno all'arte umana, così le cose naturali stanno all'arte divina». 1. 2. q. XII. a. 2. ad. 3.

fa supporre un autore intelligente. Già Comte aveva detto: «oggi i cieli non raccontano [185] più altra gloria che quella di Ipparco, Keplero e Newton che ne hanno stabilito le leggi». Ma già gli aveva risposto s. Agostino ... Noi crediamo dunque si possa dire col celebre Oersted: «Il mondo è governato da una ragione eterna, che si manifesta nelle leggi immutabili della natura». Al Buchner sembra che questa proposizione sia contradditoria: «niuno può comprendere, egli dice, come una ragione eterna che governa, s'accordi con le leggi immutabili: o governano le leggi immutabili della natura, o la ragione eterna; le une insieme all'altra sarebbero ogni momento in collisione». A me pare invece che il Buchner non abbia compreso l'Oersted... le leggi *della* natura non sono le leggi imposte *dalla* ma *alla* natura, e dicendole immutabili si dice che la natura *non può* mutarle perché Dio *non vuole*. (153). Più chiaramente: noi diremo che Buchner erra perché quelle stesse leggi onde è governata la natura vengono da Dio e non dalla natura stessa; ed è perciò assurdo il preteso antagonismo o la pretesa collisione, com'egli dice, fra il governo di Dio e quello della natura. Non sono due governi, ma uno solo: quello di Dio che ha dato le sue leggi alla natura (154). [186]

6 - **La finalità della natura**

Come l'ordine cosmico ci conduce ad una Suprema Intelligenza, così la *finalità della natura* ci conduce ad una Suprema Volontà. Poiché l'ordine è mezzo al conseguimento di un dato scopo o fine, come l'artificiosa disposizione degli ordigni di una macchina è mezzo affinché operi in modo da raggiungere lo scopo inteso dall'autore della medesima. Ora che questa finalità o ragione teleologica, come oggi si dice, appaia nel mondo organico, nessuno può dubitarne. Noi vediamo, p. e., che ciascun essere vivente tende a conservarsi in vita ed a perpetuare la specie: onde la distinzione dei due sessi. Vediamo che, a questo scopo, la natura lo ha provvisto di organi meravigliosi, tutti adatti alle funzioni cui devono servire. «L'occhio, scrive il celebre fisiologo Richet, è fatto per vedere. Non è [187] per caso che l'occhio vede. Vi è una combinazione di parti, un meccanismo meraviglioso, sia nell'insieme, sia nei particolari più minuti, che ci permette di dire con certezza; l'occhio è fatto per vedere. Egualmente chi potrebbe proibire al fisiologo di pretendere che l'orecchio è

---

(153) Prof. ANGELO BROFFERIO, Manuale di psicologia, pag. 297,298.

(154) Arturo Graf nella prefazione al libro del Lodge «Vita e materia» scrive: "Il teista crede che ci sia una mente distinta dal mondo, ma non estranea al mondo. Che cosa c'è di assurdo in questa credenza? Non siamo anche noi menti che nelle misure delle nostre forze e del nostro sapere dirigiamo quel tanto di mondo che cade sotto la nostra azione? E come indubbiamente vi sono nel vasto mondo menti che superano di gran lunga le nostre, non ve ne può essere una che le superi tutte?

fatto per udire, il cuore per lanciare il sangue in tutte le parti dell'organismo, lo stomaco per digerire, il cervello per sentire e percepire, i muscoli per produrre dei movimenti? L'adattamento dell'organo alla funzione è così perfetto, che la conclusione si impone di un adattamento non fortuito, ma voluto» (155).

Ma anche nel mondo inorganico noi scorgiamo la finalità della natura, sia nelle stesse affinità degli atomi, sia nel modo onde i corpi semplici tendono a formare dei composti sempre più complicati secondo un ordine invariabilmente stabilito. E questo ordine è proprio quello che più si conviene all'armonia del tutto; talché un semplice cambiamento nelle condizioni di affinità dell'uno o dell'altro dei corpi che compongono l'universo, basterebbe a sconvolgere ogni cosa. Se il carbonio, come osserva il Nys, invece di combinarsi coll'ossigeno a una temperatura elevata, gli si unisse a una temperatura ordinaria, subito un immenso incendio farebbe disparire dal nostro globo ogni traccia di vita vegetale e animale. Viceversa poi i corpi composti, anch'essi, secondo un dato ordine, [188] tendono a lasciar liberi i loro componenti, affinché le specie chimiche non vadano perdute. Altrimenti, una volta formati gli ossidi, non ci sarebbe più ossigeno: costituiti i nitrati e nitriti, non ci sarebbe più azoto, e così via via. È qui, anzi, che la scienza ci fa ammirare la provvidenza divina nell'ordine fisico (156). Ci fa vedere, cioè, che i corpi inanimati sono evidentemente ordinati a vantaggio dei viventi, come p. e., l'aria, l'acqua, i metalli, le pietre e sopra tutto il sole (157). E anche le forze di natura, come la luce, il calore, l'elettricità e la forza attrattiva, hanno evidentemente lo stesso scopo. Senza la luce che sarebbe per noi l'universo? E senza il calore che sarebbe di tutta la natura? E chi non sa poi che senza la forza attrattiva la terra si perderebbe nello spazio, anzi si sfascerebbe e cesserebbe in un istante tutta la stupenda armonia dei pianeti e delle stelle? (158).

Inoltre, «se la terra fosse alquanto più distante o più vicina al sole, sarebbe impossibile, per il caldo o per il freddo eccessivo, ogni vita organica. Se la terra non girasse appunto intorno al suo asse, non avremmo l'avvicendarsi del giorno e della notte, così necessario per il sostentamento delle piante e degli uomini, e la metà della terra si [189] inaridirebbe in una eterna e fredda notte ... Perché infine si verifica proprio quella determinata *velocità di movimento*, che è necessaria per il corso ordinato dei corpi celesti, e non altro? Se il movimento dei pianeti fosse considerevolmente più rapido, essi non girerebbero ellitticamente intorno al sole, ma sfuggirebbero secondo la tangente negli spazi cosmici i se invece fosse meno rapido, i pianeti sarebbero attratti dal

---

(155) In «Revue scientifique» 4, ser. V. X.
(156) NYS, Cosmologie. pag. 671.
(157) Vedi STOPPANI, Acqua ed aria, ossia la purezza del mare e dell'atmosfera. (158) Vedi DENZA, Le armonie dei cieli.
(158) Vedi DENZA, Le armonie dei cieli.

sole e si risolverebbero in gas».

Di nuovo, dunque, torna la conclusione di prima: o ammettere che sono intelligenti e volenti le forze stesse della materia bruta, o ammettere che sono governate da una suprema intelligenza e volontà (159). [190]

7 - **Vani sforzi degli avversari**

Per eludere la conclusione che deriva da questi fatti hanno cercato anzitutto di negare la stessa esistenza dell'ordine e della finalità della natura, o almeno di ridurli ai minimi termini, opponendoci tutte quelle anomalie che a noi sembrano altrettanti *disordini*. Ed insistono particolarmente sul *problema del male* nell'ordine fisico e morale, che non si concilia punto, essi dicono, coll'esistenza [191] di un Dio previdente e provvidente. Onde il pessimismo dello Schopenhauer nella concezione stessa del mondo, e l'imprecazione del Leopardi all'«ascoso poter della natura che a comun danno impera». Risponderemo a queste difficoltà nell'*Appendice* che verrà posta in fine di questo lavoro «In difesa della Provvidenza divina». Per ora ci limitiamo soltanto ad osservare che non potremmo neppur parlare di *disordini*, se tutto ciò che accade in natura non fosse regolato da leggi determinate e costanti.

Queste leggi sono ammesse anche dai materialisti; ma essi le considerano

---

(159) Contro questo dilemma così scriveva un dottore della scuola di Lovanio nella «Revue Neo-scolastique» del maggio 1909: «Le dilemme qui pose l'auteur ne nous sèduit pas, parce que, s'il sagìt simplernent d'expliquer l'ordre, dans la cosmologie aristotèlicienne, on peut l'expliquer par la finalitè immanente aux natures spècifiques, sans qu'Il soit nècessaire d'accorder l'intellìgence à matière brute. Si l'argument a de la valeur, s'est quand on veut expliquer les condictions de action. et la distribution primiére des elementes, c'est-a-dire, des natures» - Ora si noti bene: qui si cerca la causa ultima dell'ordine e della finalità della natura, e non già solo la causa prossima che risiede nelle leggi naturali. Ciò posto io domando: che cosa è mai «la finalitè immanente aux natures specifiques» se non la interna tendenza o determinazione degli esseri ad operare in quel dato modo che li porta a conseguire il loro fine? Una delle due adunque: o questo fine è conosciuto e voluto dagli stessi esseri materiali, ed allora sta la prima parte del mio dilemma: o è conosciuto e voluto dall'Autore della natura, il quale, formando le varie cose, le ha disposte e indirizzate al fine loro prefisso, ed allora sta la seconda parte del mio dilemma. «Sic igitur, dirò con s. Tomaso, non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propier finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante... (Contr. Gent. L. 3. c. 24). Il mio critico riconosce il bisogno di Dio solo per «expliquer les conditions et la distribution primière des elementes». A parte il concetto niente filosofico di un Dio che distribuisce gli elementi nello spazio come l'agricoltore sparge le se menti nel suo campo, ognun vede che l'ordine esterno è conseguenza di quella interna attività e tendenza che Dio diede agli elementi onde avessero a realizzare il disegno da lui concepito e voluto. Nel caso adunque che si potesse far senza di Dio, ciò sarebbe per l'ordine esterno e non già per l'interno. Ma l'errore del mio critico proviene dalla falsa supposizione a cui accenno in seguito.

come il risultato della evoluzione a cui soggiace la materia, ed escludono perciò ogni finalità antecedente alla formazione od evoluzione dell'essere, sicché p. e. l'uomo vede perché ha gli occhi e non già ebbe gli occhi per vedere; gli uccelli volano perché hanno le ali e non già ebbero le ali per volare. Per essi la naturale disposizione delle cose, sia in sé, sia nel loro complesso, non è conseguenza di una finalità antecedente che abbia guidata la evoluzione o formazione dell'essere, ma sì piuttosto il risultato della stessa evoluzione. Il che, in moneta spicciola, vuol dire che l'ordine e la finalità della natura sono effetti del caso o del fortuito accozzamento degli atomi, come già sin dal loro tempo insegnavano Democrito ed Epicuro.

Vedremo fra breve l'assurdità di tale ipotesi. Ma tutti comprendono fin d'ora che il solo parlare di caso o di cieca evoluzione della natura [192] davanti all'ordine meraviglioso e costante che avvolge tutto l'universo, è semplicemente un farsi compatire. O supporre che l'evoluzione stessa operi sotto l'indirizzo di una causa intelligente, o rinunciare a qualsiasi spiegazione del cosmo. Onde lo stesso materialista Tomasi, già professore dell'Università di Napoli, scrive: «Per quanto io mi dichiari evoluzionista e seguace del moderno naturalismo, confesso tuttavia che quando piglio a considerare il congegno speciale degli organismi e ne contemplo la intrinseca e mirabile struttura, e cerco di scrutare la ragione teleologica delle rispettive funzioni, io resto impietrito, io vacillo nelle mie convinzioni. E non una volta, ma cento volte ho dovuto esclamare: ma come è possibile che si siano potuti formare per legge di semplice evoluzione meccanica? (160).

Perciò non pochi dei naturalisti e filosofi moderni riconoscono lealmente che l'ordine e la finalità della natura non si possono spiegare senza un principio intelligente. Molti di essi però, imbevuti dei soliti pregiudizi, che la natura si debba spiegare con sé stessa e non già cercando fuori di sé le ragioni del suo operare, finiscono coll'identificare quel principio colle stesse forze naturali. Ammettono cioè una specie d'animazione universale che inizia dagli stessi corpi inorganici e sale gradatamente sino all'uomo ove lo spirito si fa [193] cosciente. Dal sistema di Leibniz, che immaginava i corpi composti di monadi dotate di oscura percezione ed appetizione, a quello di Spinoza, di Hegel, di Hartmann e degli altri più recenti filosofi della immanenza, abbiamo sempre la stessa pretesa: quella di ammettere lo spirito o principio intelligente associato alla materia perché ne guidi in qualche modo le sue evoluzioni, ovvero quello di ammettere che l'essere fondamentale del cosmo è lo stesso spirito o la stessa idea che si evolve nei diversi fenomeni della natura, la materia compresa. Ma tutto ciò non è che un rincarare la dose dell'errore. A parte quanto abbiamo già detto su l'essere fondamentale delle cose, tutti comprendono che il voler dedurre la materia dall'evoluzione dello spirito, comunque ciò s'intenda. è

---

(160) Prof. Tomasi «Evoluzione, scienza e naturalismo» pag. 17.

quanto di più assurdo si possa immaginare. Né meno assurda è la pretesa animazione universale che finisce a identificare la vita, anzi la intelligenza colle stesse forze fisiche-chimiche della materia. Per non dire poi che, se lo spirito è da principio inconscio, come sostiene l'Hartmann e con lui tutti gli altri pari suoi, la stessa mancanza di previsione da parte dell'inconscio, rende questo insufficiente a spiegare la *finalità* della natura. Onde lo stesso Arturo Graf giustamente scrive: «Se il *fine* è il termine antecedentemente proposto ai mezzi ordinati a raggiungerlo, come potrà darsi un fine inconsaputo? Dire fine inconscio e dire luce oscura, mi pare presso a poco il medesimo .... I miracoli dell'inconscio sarebbero per verità stupefacenti, se l'inconscio [194] non fosse stato preceduto da un conscio che lo mise sulla via... L'inconscio farebbe ogni cosa senza sapere di far nulla, e, propriamente senza sapere far nulla. (161).

È inutile: se non si riconosce una mente suprema ed una volontà parimenti suprema, dal mondo realmente distinta e da cui il mondo stesso totalmente dipenda, l'universo sarà sempre un enigma indecifrabile.

8 - **Se l'ordine e la finalità della natura ci dànno solo diritto a conchiudere per un Supremo ordinatore od anche per un Supremo Creatore del mondo**

Se non che, dopo la triste influenza delle idee cartesiane e kantiane, anche non pochi dei filosofi cristiani, come p. e. il De Margerie nella sua Teodicea, parvero dubitare del valore veramente perentorio dell'argomento tratto dall'ordine e dalla finalità della natura nel dimostrare la esistenza di Dio. Quasi tutti poi ritengono senz'altro che l'ordine cosmico e la finalità della natura ci danno bensì il diritto di affermare la esistenza di un supremo *Ordinatore* degli elementi, come insegnava lo stesso Platone, ma non già quello di affermare altresì l'esistenza di un supremo *Creatore* dei medesimi elementi. «Tutti gli argomenti del teismo cristiano - fu scritto da uno dei nostri - non hanno ancora distrutto [195] il sospetto che la materia possa essere improdotta».

E così difatti devono ragionare tutti coloro che concepiscono l'ordine e la finalità della natura come qualche cosa di estrinseco agli esseri corporei e solo proveniente da un esterno impulso del creatore agli atomi della massa cosmica. È la dottrina di Cartesio e dell'atomismo meccanico. Ma ciò è falso.

9 - **Ordine estrinseco od accidentale ed ordine intrinseco o sostanziale**

Se Dio fosse soltanto l'*Ordinatore* degli elementi, bisognerebbe concepire l'ordine, la finalità, le leggi della natura come qualche cosa di *avventizio* o *sopraggiunto* all'essere corporeo, com'è appunto l'ordine e la finalità che noi introduciamo nella materia da noi lavorata. Ma ben altrimenti va la cosa nel

---

(161) ARTURO GRAF, «Per una fede», pag. 63.

caso nostro. Le leggi, l'ordine e la finalità della natura non sono qualche cosa di avventizio, ma di *intrinseco* e *costitutivo* dello stesso essere corporeo quale esiste nella sua realtà fisica e concreta. Risalite pure sino agli atomi primitivi della massa cosmica: e voi li troverete sempre dotati delle stesse proprietà, leggi, tendenze e finalità che vennero poi dispiegando nel loro corso (162). [196] Dunque è evidente: intanto quest'ordine intrinseco e costitutivo dell'essere può venire da Dio, in quanto da lui viene la stessa realtà corporea che si identifica con quell'ordine e quella finalità così costituita e formata fin da principio. Ora che vuol dir questo, se non appunto che Iddio non è solo il plasmatore, ma sì ancora il creatore degli elementi e della materia così ordinata?

10 - **Perché ripugna ogni fortuito accozzamento degli atomi nella genesi dell'universo**

L'ipotesi pertanto degli antichi e nuovi materialisti, che ascrive l'ordine cosmico al caso, al fortuito accozzamento degli atomi, alla lenta evoluzione delle forze naturali, ecc. ecc. ha qui la sua più completa disfatta. Ma quale caso, quale fortuito accozzamento degli atomi se ad essi è intrinseca la legge del loro operare, e non possono quindi fare diversamente da quello che hanno fatto e fanno? Quale evoluzione o trasformazione nel loro modo di operare, se quelle leggi, appunto perché intrinseche, sono naturalmente immutabili?

Né diverso è il giudizio che dobbiamo recare [197] dell'altra ipotesi, assai discussa anche fra i credenti: se non sia almeno possibile l'ordine cosmico per fortuito accozzamento degli atomi, come potrebbe essere possibile per fortuito accozzamento dei caratteri, dice Padre Semeria, la composizione della Divina Commedia (163). Si parte sempre dalla falsa supposizione che l'ordine naturale sia cosa estrinseca e sopraggiunta all'essere corporeo. Ammesso invece, come si deve ammettere, che all'atomo stesso è già intrinseca la legge del suo operare, cadono tutte le contrarie ipotesi, non solo quanto al fatto, ma eziandio quanto alla *fisica possibilità* (164).

---

(162) Come abbiamo già udito dal Faye, «il caos non è cosa tanto semplice come si potrebbe credere a primo aspetto. Esso conteneva nello stato di energia latente, o come si dice anche di energia non cinetica, tutte le energie passate e presenti dell'universo, sotto qualunque forma si manifestino oggigiorno, moto, elettricità, luce, calore ecc.» L'origine du monde, pag. 257.

(163) Ecco le sue parole: «Non ripugna che, accozzando, senza nessun disegno fermo a nessuna volontà precisa, qualche migliaio dl caratteri, ne venga fuori la Divina Commedia; in fondo il divino poema è una delle tante combinazioni possibili delle lettere di cui consta ... Anche il confluire spontaneo dei gli atomi nell'ordine attuale ... non è impossibile. SEMERIA, Scienza e fede, pag. 258-9.

(164) Tutta questa questione si rannoda coll'altra, ancor più radicale, su la costituzione dei corpi. Tutti quelli che ammettono il fatto od anche solo possibilità dell'ordine per fortuito

[198] «Non dovrei io meravigliarmi, diceva Cicerone, che vi sia un sol uomo che si persuada che certi corpi solidi indivisibili (gli atomi) si muovano per il loro proprio peso naturale e che per il loro concorso fortuito s'è formato un mondo di sì grande bellezza? Chi crede ciò, perché non crederebbe che se si gettano per terra una quantità di lettere d'oro o d'altra materia, potrebbero formare leggibilmente gli annali di Ennio? Io dubito che riuscirebbero a formare un sol verso. Ma questa gente come fa ad asserire che corpuscoli senza calore, senza qualità, senza sentimento, che non fanno che volteggiare a caso, hanno formato questo mondo, o non piuttosto non ne formino ad ogni istante innumerevoli che rimpiazzano altri? E che? se il concorso di atomi può fare un mondo, non potrebbe fare cose più semplici, un portico, un tempio, una casa, una villa?» - (De natura Deorum, 1. II,37).

È vero, osserva il Prof. Gianfranceschi, che Cicerone non era uno scienziato; ma erano scienziati Galileo, Newton, Huyghens, Klepero e tanti altri che in ciò concordano con lui; era uno scienziato Herschel, il grande astronomo, che esclamava sorridendo: O che piccoli esseri meravigliosi questi [199] atomi che risolvono tutti i problemi più difficili, e le equazioni più complicate, era uno scienziato Lord Kelwin, il quale pure dice apertamente assurda l'ipotesi del caso. (In Conferenze di coltura religiosa, cit., pag. 120).

11 - **Valore dell'argomento tratto dall'esistenza dell'ordine e dalla finalità della natura Concludiamo adunque.**

La prova dell'esistenza di Dio, tratta dall'ordine e dalla finalità della natura, è veramente perentoria e dimostrativa. È prova che vale non solamente per gli uomini del volgo, ma anche per quelli della scienza. È prova che vale non solo a dimostrare l'esistenza di un supremo Ordinatore, ma sì ancora di un supremo Creatore. È prova, infine, che basta da sola alla più completa dimostrazione dell'esistenza di Dio, perché basata tanto su l'ordine intrinseco di ciascun essere, quanto su quello di tutto l'universo complessivamente preso.

12 - **Dichiarazione di uno scienziato Lombardo**

Abbiamo già visto gli inni di lode che i sommi scienziati hanno rivolto a

---

accozzamento degli atomi, partono dalla supposizione che il corpo non sia che un aggregato di atomi raggruppati fra loro per moto meccanico. E allora la possibilità ed il fatto dell'ordine, così inteso, derivano come logica conclusione. Se si parte invece dalla supposizione che l'atomo è già un corpo, una vera sostanza corporea, per quanto di piccole dimensioni, e che appunto perciò è già fornito delle sue proprietà, affinità ecc.; allora cadono tutte le supposizioni degli avversari, sia riguardo al fatto, sia riguardo alla fisica possibilità del fatto stesso. Ora, anche senza entrare nella vessata questione della composizione sostanziale dei corpi, il fatto stesso che gli atomi si presentano con proprietà diverse gli uni dagli altri basta, nel caso nostro, per risolvere la questione dell'ordine nel modo che abbiamo fatto.

Dio dinanzi allo spettacolo della natura. Ci sia lecito tuttavia chiudere questo capitolo col ricordo di uno scienziato Lombardo. [200] Il celebre Senatore Edoardo Porro, morto a Milano nel 1902 fra il compianto di tutta l'Italia civile, lasciò scritte nel suo testamento queste memorabili parole: «Coloro che dicono la scienza essere destinata a materializzarsi», si ingannano o vogliono ingannare. Chi più studia, chi più cerca di approfondire un segreto della natura, tanto più vi scorge la sapienza infinita del creatore e trova assurdo che il caso, la natura possano aver coordinato e fatto la mirabile organizzazione che si ammira nel regno animale, vegetale e inorganico. Se poi si passa a considerare la ragione dell'uomo, si trova qui tanto da restar sorpresi della sapienza del sommo Iddio, che formando all'uomo la mente, lo volle distinto da tutti gli altri esseri e mettere in grado di capire quanto poco egli conosca o sospetti del moltissimo che non ha potuto è che forse non potrà mai spiegarsi. I fenomeni biologici lasciano aperta la porta ad un'infinita sequela di dubbi, ad un così profondo mistero, che è forza confessare la nostra limitazione dell'intelletto in confronto di chi seppe armonizzare tutto in un attimo col possente *fiat*». [201]

IX
Dio e il moto

Dalla considerazione generale dell'universo passiamo ora a quella dei principali fattori che in esso funzionano - *materia* e *moto* - che gli increduli ci gabellano senz'altro come eterni ed improdotti ed a cui attribuiscono il compito di aver formato l'universo. Cominciamo dal moto.

1 - **Argomento di S. Tommaso**

L'Angelico Dottor S. Tommaso dice che fra le cinque prove da lui recate per resistenza di Dio, quella desunta dal moto è la più chiara ed evidente: «*manifestior via est quae sumitur ex parte motus*» (165). E poggia la sua argomentazione su di un principio incontrovertibile: q*uidquid movetur, ab alio* [202] *vetur*», È evidente infatti che tutto quello che si muove perché è mosso, non ha in sé ma fuori di sé la ragione del suo movimento: deve dunque esser mosso da un altro. Che se anche questo si muove perché è mosso, convien ricorrere ad un terzo, e così di seguito finché non si giunga ad un *primum movens* che tutto muova senza esser mosso. Ora, se è un fatto l'esistenza del moto nell'universo, è pure un fatto che nessun corpo si muove se non in quanto è mosso. «L'esperienza più elementare, scriveva S. E. il Cardinal Luigi Sincero

---

(165) Summa Theol., part. 1. questo II. art. 3.

quand'era ancora professore nel Seminario di Vercelli, attesta che un corpo non si muove, se non perché riceve una spinta o un urto esteriore; et la scienza insegna che, come un corpo mosso conserverebbe il moto sempre, se non fosse impedito da un altro corpo, in cui perdesse il suo movimento, o non lo trasformasse in altra forza, o non lo comunicasse ad altro corpo; così per la stessa stessissima ragione entrerebbe mai in moto, se un altro corpo per un urto o una spinta esteriore non gli comunicasse il movimento. *Il moto quindi della materia essenzialmente viene dal di fuori*. *E se è così, noi dobbiamo disperare di poter trovare nell'ambito della materia stessa la causa prima ed ultima del suo movimento*. Infatti se il moto di questa materia è essenzialmente comunicato da altra materia, ed è come continuazione di quello, noi dobbiamo sempre risalire su su, di moto in moto, da movimento comunicato a movimento trasmesso da un corpo, che a sua volta ha il moto per comunicazione e trasmissione da [203] un altro, sempre su su, finché non ci siamo convinti che al disopra di ogni movimento particolare, che la materia in sé stessa dà o riceve da altra materia, deve esistere un principio estraneo alla stessa materia, da cui essa abbia ricevuto il movimento primo ed universale, un principio sovrano, un sovrano motore di ogni cosa. Senza di esso noi non avremo la causa e la ragione ultima di nessun movimento nella natura inanimata». (166)

2 - **Evidenza che si impone agli stessi avversari**

La cosa è sì evidente che lo stesso materialista Du-Boìs-Reymond, nel suo celebre discorso pronunciato all'Accademia di Berlino l'8 luglio 1881, dovette esclamare: «Non essendo il moto essenziale [204] alla materia, il bisogno di causalità esige o l'eternità del moto, ed allora da un uomo di sana mente nulla si può comprendere; o un impulso soprannaturale, ed allora si deve ammettere il miracolo: difficoltà che fa disperare il positivismo».

Difatti, come argomenta lo stesso Rousseau nel suo *Emilio* (tom. III): «Io vedo la materia ora in moto ed ora in quiete; onde ne inferisco che né la quiete, né il moto tornano ad essa essenziali. Ma il moto essendo un'azione, mostra esser dunque l'effetto di una causa... Concepir la materia produttrice del moto, egli è chiaramente concepire un effetto privo di causa ... Non è manifesto che

---

(166) Le mutazioni del mondo e l'immutabilità di Dio, in «Atti dell'Accademia Tortonese», 1901 - Il prof. Pasquale d'Ercole nelle sue critiche al teismo dice che «è invalida la prova dedotta dal moto, perché essa può inferire solo l'esistenza di un primo motore, ma non già di un motore immobile, immateriale, estramondano». Il che vuol dire che si può benissimo essere professore di filosofia nelle università del Regno senza neppur capire i termini di una questione così importante. Perché è evidente che se tutta la materia. ossia tutti i corpi sono mossi ma non si muovono per sé stessi e da sé stessi, bisogna di necessità uscir fuori da tutti i corpi per trovare la causa prima del moto; ed appunto perché si esce fuori da tutti i corpi, non possiamo sostare che in un essere incorporeo, ossia immateriale ed oltremondano.

se il moto fosse essenziale alla materia, esso ne sarebbe inseparabile, vi si manterrebbe sempre allo stesso grado, sempre in ciascuna parte della materia il medesimo, non potrebbe né crescere né diminuire, e non si potrebbe neppur concepire la materia in quiete!? Quando mi si dice che il moto non è essenziale alla materia, ma necessario, mi vuol gettar fuori di strada con parole, che sarebbero più facili a confutare se avessero un po' più di senso. Imperocchè o il moto della materia le proviene da essa medesima, ed allora le è essenziale; o le viene da causa straniera, ed allora non è necessario alla materia, se non in quanto la causa motrice agisce sopra di essa». [205]

3 - **Contro coloro che negano essere la materia inerte**

Tuttavia anche contro questa verità, così evidente, si sono accumulate difficoltà d'ogni genere allo scopo di poterla oscurare o mettere in dubbio. Ne esporremo le principali.

Anzitutto, dice il Prof. Brofferio, «i materialisti rispondono che la materia non è inerte, che anzi è in continuo movimento: i corpi in movimento di traslazione, gli atomi in vibrazione». - Ma lo stesso professore, che pur è tutto nel sostenere i materialisti, sente l'obbligo di aggiungere: «La risposta dei materialisti non mi sembra sufficiente. Quando si dice che la materia è inerte, non si vuol dire che non si muove, ma che non si muove di per sé: nessun corpo inanimato ed in riposo si mette in movimento se il moto non gli è impresso da un altro; nessun corpo inanimato in movimento si ferma se non ce n'è un altro che l'arresti. Né serve il replicare che però un corpo è sempre mosso da un altro corpo ed arrestato da un altro corpo; perché resta sempre da rispondere a questo argomento: *se un corpo non si muove di per sé, e se il movimento nel mondo ha cominciato, il movimento primo dev'essere stato impresso da qualche cosa che non era un corpo*» (167). [206]

4 - **Se la gravitazione universale basti a spiegare il movimento cosmico**

E la stessa risposta vale pure per quelli che ricorrono alla gravitazione universale. «Si può benissimo spiegare il moto che è nell'universo, dicono, anche senza ricorrere a nessun agente oltremondano: basta ricorrere all'energia dei corpi e per essa alla gravitazione universale da cui provengono tutti gli svariati movimenti dell'universo».

È la dottrina dell'atomismo meccanico materialista, che riduce tutte le azioni degli esseri, non viventi e viventi, ad urti e riurti degli atomi, come

---

(167) Prof. ANGELO BROFFERIO, Manuale di Psicologia, (Milano 1889) p. 296. E ciò valga pure di risposta a quei critici di parte nostra che vorrebbero scartare l'argomento di S. Tomaso, o tutt'al più tarlo valere come conclusione della legge di antropia.

sostenevano in sostanza anche gli antichi materialisti Democrito, Lucrezio ed Epicuro. - Ma per fortuna del buon senso questa dottrina, checché ne dica in contrario il prof. Morselli e qualche altro suo pedissequo, non si prende più sul serio neppur nel campo degli increduli; e quei pochi che ancora la difendono, la restringono per lo più al solo mondo inorganico, essendo troppo evidente la impossibilità di ridurre i fenomeni vitali a quelli dell'ordine meccanico. Però, anche così circoscritta, sta sempre il quesito: d'onde il moto negli atomi della massa primitiva, e d'onde quelle ammirabili leggi secondo le quali è avvenuto il loro sviluppo? Bisognerà almeno ricorrere con Cartesio e Newton ad un impulso soprannaturale, o quanto meno supporre gli atomi stessi disseminati nello spazio in tali modi e posizioni e condizioni per cui si potesse [207] iniziare il detto movimento meccanico: ciò che, in ultima analisi, importa ancora un intervento divino. Se non che tutte queste ed altre simili ipotesi messe avanti da credenti ed increduli - coll'unica differenza che i credenti demandano a Dio il primo impulso degli atomi e gli increduli no - partono sempre dalla falsa supposizione che gli atomi non avessero sin da principio quelle intrinseche proprietà e, per conseguenza, quell'intrinseca finalità e determinazione che li portava ad operare come difatti hanno operato. Si richiami quello che abbiamo già detto su l'ordine intrinseco e costitutivo dell'essere corporeo e su la finalità immanente della natura, e si comprenderà subito tutta l'assurdità dell'atomismo meccanico, anche nel senso di quei credenti che demandano a Dio il primo impulso. Non è un impulso meccanico quello che gli atomi della massa cosmica hanno ricevuto da Dio: è invece quella interna attività per la quale sono necessitati ad operare nel modo da Lui determinato.

5- **Se in natura si danno moventi non mossi**

Pare tuttavia che l'argomento del moto non si possa far valere in tutta la sua estensione di fronte ai viventi i quali si muovono anche senza essere mossi. Ecco perciò il ragionamento che ci oppongono: «Se i viventi si muovono per sé medesimi senza esser mossi da altri, non è dunque vero che tutto [208] ciò che si muove deve esser mosso da altri. E se noi ammettiamo *l'animazione universale*, come fu già ammessa da non pochi fra gli antichi e fra i moderni, non abbiamo più bisogno di cercar l'origine del moto fuori della natura stessa».

Quasi che non rimanesse poi a cercar l'origine della vita, anche quando la si volesse estendere a tutta la natura. Se non che la parola moto qui non si adopera solo per denotare il movimento locale, ma qualsiasi movimento o passaggio da uno stato all'altro: è quindi sinonimo di *mutazione*. Ed in questo senso si verifica in tutti gli esseri creati anche viventi, anche spirituali, perché tutti soggiacciono a mutazioni sostanziali od accidentali. E poiché nessuna mutazione è possibile senza l'opera di una causa esterna immutatrice, e tutto nell'universo soggiace a mutazione, uopo è risalire ad una causa esterna a tutto l'universo per trovare la ragione *ultima* dei movimenti o mutamenti che in esso

avvengono. Anche qui si torna in ultima analisi al grande principio già fatto valere più sopra: l'essere che diviene non si spiega senza l'essere che è ma non diviene: l'essere mutabile non si spiega senza l'essere immutabile.

6 - **Le odierne concezioni del moto**

Ci oppongono le odierne concezioni del moto per le quali si vorrebbe far scomparire ogni dualismo fra la materia e la forza ed ogni bisogno di [209] esterno movente, essendo la realtà per sé dinamica.

Ma abbiamo già visto che si deve pensare di queste concezioni. Ad ogni modo osserviamo un'altra volta che la distinzione fra *mobile* e *movente* è un dato di esperienza che nessun sofisma potrà mai far scomparire. E ciò basta perché l'argomento di S. Tomaso continui ad avere il suo valore di fronte a tutte le diverse concezioni che si possono avere della forza e della realtà cosmica in generale.

Anche quando i monisti riuscissero davvero ad escludere ogni dualismo fra materia e forza e a ricondur tutto ad un'unica realtà primordiale; anche quando i nuovi dinamisti riuscissero veramente a dimostrare che quell'unica realtà primordiale non è altro che movimento, come voleva Eraclito, ancora non avrebbero raggiunto il loro intento, che è quello di poter far senza Dio. Bisognerebbe potessero prima cambiar natura al moto stesso e, da successivo e in continuo divenire, trasformarlo in atto puro e senza mescolanza di nessuna potenzialità, e, per conseguenza, senza bisogno di nessun altro essere che lo faccia passare dalla potenza all'atto. Ma allora siamo con ciò stesso fuori di tutta la realtà cosmica e ci troviamo di fronte al movens immobile. Perché un atto puro immanente nei reali finiti ed in continuo divenire, come lo immagina il Gentile, non è che un mostruoso assurdo.

Per sottrarsi a questa conclusione ricorrono alla solita ipotesi del moto eterno ed improdotto, fingendo la solita serie infinita di cose mosse, in modo che l'una muova l'altra senza bisogno di [210] assegnare né un primo principio né un ultimo termine al moto stesso - onde l'ipotesi del moto circolare.

Ma oltreché in tal caso avremmo una concezione puramente meccanica dell'universo - che non spiega né l'ordine, né la finalità, né la vita, né lo spirito - i lettori ben sanno che deve pensarsi di questa ipotesi, la quale ha già avuta la sua confutazione in quella del continuo divenire. Aggiungiamo tuttavia una parola su la pretesa del moto eterno ed improdotto.

7 - **Moto eterno ed improdotto?**

Osserviamo subito che l'ipotesi della eternità del moto è non solo gratuita, ma in contrasto colla *genesi temporanea dell'universo e colla legge della degradazione delle energie*. Quelli adunque che pretendono di appoggiarsi ai *dati della scienza*, non possono certo invocare il moto eterno.

Potremmo altresì aggiungere che tale ipotesi da molti e gravi pensatori è giudicata non solo falsa perché in opposizione ai fatti, ma altresì assurda perché ripugnante in sé stessa (168).

Ma anche prescindendo da tutto ciò, anche ammettendo l'ipotesi della serie infinita, i nostri avversari non riescono ancora nel loro intento. Poi, [211] ché è evidente che non può trovarsi nel tutto quello che manca nelle singole parti. Se nessuno degli anelli formanti quella infinita serie o catena (sia pure in forma circolare) ha in sé la ragione del moto, è chiaro che neppure può trovarsi in tutta la catena. Bisogna dunque uscir fuori da tutta la serie infinita per trovare la ragione o causa del movimento che è nell'universo.

8 - **Il movens immobile**

A far toccare la cosa con mano recheremo due paragoni.

Il Cathrein, argomentando contro quelli che non vogliono riconoscere un primo movente fuori della serie indefinita (169) dei mossi, reca questo paragone: «Uno stando in stazione vede un lungo treno che viene: egli non vede la locomotiva, ma soltanto una lunga fila di carri. Supponiamo che egli non abbia mai veduto un treno: domanderà certamente come mai quei carri vengono messi in movimento. Gli vien risposto: il primo vagone che vede è spinto dal secondo, questo dal terzo e così via. Si appagherebbe egli forse, posto che gli si rispondesse: noi non abbiamo qui null'altro che dei carri, tutti spinti nel modo stesso in cui è [212] spinto il primo, poiché quei carri sono una fila indefinita? No certo. Vi risponderebbe: se i primi dieci carri che ci passano dinanzi ricevono il movimento dal di fuori, lo devono ricevere anche tutti quelli che seguono, per quanto sia lunga la loro fila. Il treno non può muoversi da sé stesso, ma deve ricevere il movimento da una causa esistente fuori di esso, causa che ha in sé stessa la forza di muovere. Così avviene pure di tutta la serie degli esseri creati» (170).

[213] Ma più chiaro ed espressivo è quest' altro paragone del Vogherese sac. Giacomo Prinetti. «Figuratevi di vedere una catena lunghissima che, sospesa per aria, vi penda dinanzi al volto, mentre col suo capo superiore si perde e si nasconde fra le nubi. Se vi dicessero che quella catena sta in aria

---

(168) Cfr. Mattiussi, «Fisica razionale», Parte I. n. 94. 95,

(169) Rigorosamente parlando, altro è la serie infinita ed altro è la serie indefinita. Quella non ha limiti in sé, questa li ha ma non li possiamo precisare.

(170) CATHREIN, Fede e scienza, pag. 48-49. - Il prof. Brofferio scrive: «Lo spiritualismo ha diritto di dire: se ammettete che ogni effetto abbia sempre avuta una causa, bisogna che ammettiate una causa del primo movimento. Ma badiamo: una causa del primo movimento è per ora un x; e per provare che è una causa intelligente, che è Dio, ci vogliono altre ragioni» (op. cit. p. 297). E non averte che qui non si tratta della natura, ma solo della esistenza della causa prima, per affermar la quale basta appunto dimostrare l'esistenza di un primum

da sè, che il suo primo e più alto anello è sostenuto da nulla, il credereste voi? Credereste a quel nulla? Voi crollereste il capo e direste: lassù vi è una mano saldissima che regge questa catena perché non precipiti: non la vedo, ma c'è ... Ebbene questo vasto universo non è che una smisurata catena di esseri, l'un dall'altro dipendenti. Come il giorno d'oggi si connette con quel di ieri e così indietro fino al primo che diede origine ai secoli; così gl'innumerevoli mondi, che navigano per l'universo, sono insieme collegati da una forza che li sostiene e li stringe in un tutto con maggior precisione che non gl'ingranaggi delle macchine più ingegnose dell'arte umana. Ma chi sostiene questo tutto così meraviglioso? questa immensa catena che vaneggia nell'infinito? qual mano impedisce che tutto rovini nel nulla? Colui che tutto [214] sostiene, deve tutto potere: Colui che tutto può, non abbisogna di nessuno: è l'Essere per essenza: è Dio. (171). È inutile: da qualunque parte si volgano gl'increduli non potranno mai sottrarsi alla potenza di Colui «che tutto muove» senza essere mosso, ossia rimanendo immobile ed immutabile in sé stesso.

9 - **Come va inteso**

Ma come va intesa questa immobilità od immutabilità dell'Essere supremo?

Va intesa nel senso che Dio, a differenza di tutti gli esseri finiti, non soggiace a nessuna mozione, mutazione o determinazione. Per agire non ha bisogno di essere mosso o determinato come che sia. Egli è perciò immobile, non dell'immobilità dell'inerzia, essendo anzi tutta attività, ma è immobile nel senso di *immutabile*, perché nel suo operare non passa dalla potenza all'atto, essendo lo stesso atto puro e sussistente in tutta la pienezza dell'essere: *Ego sum qui sum.*

---

movens, di un primum efficiens, ecc. Del resto, lo stesso principio di causalità, che ci porta ad affermare l'esistenza della causa prima, ci porta pure ad affermare nella causa prima l'esistenza di tutte le perfezioni che sono negli effetti, tra cui è certamente anche l'intelligenza. Anzi, l'ordine stesso che regna nell'universo e nei suoi movimenti, non dimostra forse l'intelligenza della causa prima e del primo motore, come abbiamo già visto? Dal che si vede in qual conto debba tenersi anche quest'altra difficoltà: «Non è lecito dagli effetti dedurre una causa di tutt'altra natura di quella degli effetti; dunque non si può dedurre l'esistenza di Dio dagli esseri mondiali». Eppure quando vediamo un telegrafo, deduciamo l'esistenza del tecnico che l'ha costruito; quando vediamo una pittura, conchiudiamo senza tema di errare che l'ha fatta un pittore; quando vediamo una casa, risaliamo col pensiero all'architetto che l'ha concepita; quando vediamo un abito, pensiamo al sarto. E in tutti questi casi non si conchiude da un genere all'altro? Perché dunque non deve esser lecito argomentare dal mondo l'esistenza di un creatore e ordinatore diverso da esso, pensante e volente?» - CATHREIN, «Le tre concezioni del mondo».

(171) Sac. GIACOMO PRINETTI, Fiori sparsi (Voghera 1911) pag. 33-34.

«Molti studiosi, scrive Mons. Olgiati, quando sentono parlare dell'Ente immutabile, si raffigurano un Dio che giace assopito in una immobilità di morte, in un completo quietismo inerte, e ritengono questo Dio degno di un sorriso sdegnoso. [215]

Persino alcuni teisti non vogliono che si parli dell'essere immutabile, per non unire la gelida freddezza di una filosofia greca e medioevale con la candida bontà del Vangelo, per non profanare cioè, con l'Atto puro di Aristotele, il Dio che Gesù chiamò Padre.

«Gli uni e gli altri sbagliano. Il Dio che non muta è lo Spirito che nella sua semplicità ha la pienezza delle perfezioni, dell'attività, della vita, del pensiero, della bontà, dell'amore. Tutte le perfezioni sono in lui allo stato perfetto e quindi immutabile: se mutassero, acquisterebbero o perderebbero qualche cosa e non sarebbero perfette. L'Immobilità in Dio non è dunque per noi un'immobilità di morte, ma un'attualità di vita; il Dio che è atto puro, ossia perfezione infinita, è anche il Dio bontà, è proprio l'ideale a cui dobbiamo tener fisso lo sguardo, per ascendere le vie del progresso: *Estote perfecti sicut Pater vester coelestis*» (172). [216]

X.
Dio e la materia

1 - **L'idolo di ieri**

Fino a ieri la materia era il grande idolo a cui tutto si domandava, anche la vita, anche il senso, anche lo spirito. Ma oggi non più. Quell'idolo cadde infranto per mano della stessa scienza (173), ed il materialismo dovette «*bon grè mal grè*» rassegnare le sue dimissioni.

Nessun scienziato che si rispetti osa ancora ripetere che i fenomeni psichici, od anche solo i biologici, si possono ridurre a quelli dell'ordine fisico-chimico.

E come ciò non bastasse, ormai gli stessi scienziati non sanno più neppure essi che cosa pensare della materia (174). Anche senza ricordare l'idealismo che deriva la materia dallo spirito, come il materialismo derivava lo spirito dalla [217] materia, è un fatto che anche nel campo scientifico è oggi in voga un

---

(172) F. OLGIATI, La filosofia di Enrico Bergson (Torino, Bocca 1914) p. 292-3.
(173) Vedi r. p. 18 e seg.
(174) Vedi r. pag. 25. Meritano di essere lette le recenti dichiarazioni del Prof. Aristide Stefani, che passò dal materialismo allo spiritualismo o meglio al Cristianesimo Cattolico. Si possono vedere in *Vita e Pensiero* del gennaio 1923 sotto il titolo: Come mi sono convertito.

nuovo dinamismo che sembra eliminare la materia o almeno identificarla con la forza, onde la realtà dinamica.

2 - **La tesi del materialismo**

Tuttavia resta sempre il problema fondamentale sulla provenienza di questo essere misterioso. Ed è qui dove i materialisti credono di poter ancora mantenere la loro posizione, nel sostenere cioè l'improducibilità della materia. Ecco in sostanza il loro ragionamento: se al disotto di tutti i fenomeni cosmici, di tutte le mutazioni e trasformazioni, la materia resta sempre indistruttibilmente la stessa, vuol dire che essa è l'essere eterno ed improdotto in cui si avvicendano tutte le forme contingenti delle cose (175). [218] Ma come giustamente osserva il Prof. Gianfranceschi, la eternità della materia «per lo scienziato non significa altro che allontanare in indefinito nel tempo il principio della materia; per il filosofo significa che la materia ha in sé stessa la ragione sufficiente di esistere senza bisogno di una causa efficiente. Ora il filosofo non può ammettere nella natura della materia questa causa sufficiente di essere, e lo scienziato deve confessare che il respingere il principio della materia nell'oscura profondità dei tempi, non che sciogliere la questione, è eludere la difficoltà avvolgendola di tenebre misteriose» (176).

3 - **La materia non è da sé ma da Dio**

Del resto qualunque sia l'essere della materia, è certo che essa dipende da Dio. Il fatto stesso che soggiace a tutte le evoluzioni e trasformazioni, le quali non si possono ultimamente né spiegare né [219] concepire senza un *primum movens o mutans*, è la prova più evidente che essa pure dipende da Dio. Perciò

---

(175) "Dal vedere che le forme degli esseri componenti le serie delle cose nascono, si mutano e si dissolvono, voi dite che le forme sono contingenti, relative, che non hanno in sé la loro ragione. Benissimo. Ma conchiuderete che per essere fugaci e contingenti le loro forme, vi debba essere un'esistenza necessaria ed assoluta fuori di esse, qui la cosa non fila, qui, ve lo diciamo franco e netto, voi fate che la conclusione ecceda la premessa, e vi slanciate fuori della stessa base del vostro ragionamento. Per essere mutabili e contingenti le forme dell'esistenza, la sola conclusione logica è che quelle date forme non sono necessarie e presuppongono un necessario; ma quando voi andate fuori della forma a cercare questo necessario, voi sconoscete la forma stessa, che è forma perché è anche qualche cosa che non è la forma. Questa candela che splende è certo qualche cosa di contingente; non era e non sarà fra poche ore. Ma posso io applicare questa con elusione della sua forma all'essere della forma? posso io conchiudere dall'essere della sua forma finita ad un essere infinito e necessario che stia fuori della forma e d'ogni forma? No. Dunque l'infinito e necessario è nel finito contingente». (DE DOMINICIS, La dottrina della evoluzione, vol. II. pag. 66-67)
(176) Op. cit. p. 114.

tutti gli argomenti che abbiamo fatto valere contro coloro che identificano l'essere fondamentale delle cose coll'essere primo ed improdotto, valgono pure, anzi principalmente, contro l'improducibilità della materia, che è certo l'essere più fondamentale dei fenomeni cosmici.

È bensì vero che la materia rimane indistruttibile al di sotto di tutte le mutazioni. Se non fosse così, non avremmo le mutazioni, ma le annichilazioni. Ma da ciò non segue che essa sia sempre esistita e tanto meno che sia improdotta.

Anche senza ricordare la legge della degradazione delle energie che porterebbe a conchiudere non solo per il cominciamento del moto ma anche della materia, che non può esistere senza la forza: anche senza ricordare che oggi non si può più parlare della indestruttibilità della materia nel senso fin qui inteso dai materialisti (177), tutti comprendono che altra cosa è la *indestruttibilità* ed altra cosa la *improducibilità*. L'indestruttibilità consegue [220] all'essere *già esistente*, e ci dà solo diritto di affermare la sua permanenza anche per l'avvenire, purché non venga arrestata da nessuna causa superiore; ma in nessun modo ci dà diritto di con chiudere che tale essere non abbia cominciato e non abbia quindi avuto nessuna origine nel passato. Anche l'anima nostra è incorruttibile, eppure ha cominciato.

Quando poi si consideri che la materia, pur essendo per sé indifferente ad esistere in questo o quel modo, con questa o quella forma, con queste od altre proprietà, non può tuttavia realmente esistere se non in quanto costituisce questo o quel corpo e con le tali e tali proprietà; quando si consideri che la materia stessa si identifica in concreto con tutte quelle leggi e finalità intime e costitutrici della sostanza corporea, le quali non possono provenire che da Dio; quando, ripetiamo, si consideri tutto ciò, si potrà facilmente comprendere come la materia stessa *in quanto tale*, ossia nella sua intima essenza, dipenda *intrinsecamente* da Dio come da suo Creatore. Basta ricordare la dimostrazione che ne abbiamo dato più sopra, parlando dell'ordine cosmico e della finalità della natura.

E basta anche riflettere che cosa vuol dire *essere da sé*, per rilevare senz'altro tutta l'assurdità della materia improdotta. Essere da sé vuol dire esistere necessariamente in virtù della propria essenza in tutta la pienezza dell'essere e delle perfezioni senza dipendere da nessuna causa; vuol dire, per conseguenza, essere la fonte stessa donde [221] procedono tutti gli altri esseri.

---

(177) L'indistruttibilità della materia nel linguaggio dei materialisti non vuol dire che la indistruttibilità degli atomi. Ora, dopo la scoperta della radioattività e della disintegratone degli atomi (gli elettroni) «non si può più parlare della indistruttibilità della materia» come notava lo stesso William Crookes nell'adunanza dei fisici tenutasi in Berlino nel giugno 1903. Dunque cade anche la conclusione dei materialisti. Gerard, «L'antico enigma e la sua nuovissima soluzione» Firenze 1906, pag. 45 e seg.

È forse tale la materia? Essa, che non possiede né il moto, né la vita, né il pensiero? che è per sé indifferente a costituire tutte le realtà corporee? che soggiace a tutte le cause che la trasformano e che, lungi di essere la fonte dell'essere, non possiede che la sola capacità di far da soggetto alle varie realtà corporee?

Se fosse da sé, avremmo una realtà che nello stesso tempo sarebbe dipendente e indipendente, mutabile ed immutabile, finita ed infinita, contingente e necessaria: insomma un vero assurdo. Onde la fiera invettiva di Tertulliano contro Ermogene, seguace del Gnosticismo, che ammetteva la materia eterna ed improdotta di cui si sarebbe servito Iddio nella formazione dell'universo (178).

4 - **Non ripugna che Iddio, essere immateriale e spirituale, crei la materia**

Oppongono che essendo Iddio essere immateriale e spirituale, non ci può dare la materia.

Ed avrebbero tutte le ragioni se la creazione dovesse concepirsi in modo panteistico, quale cioè una emanazione, generazione od evoluzione dell'essere divino. In questo senso giriamo noi pure la difficoltà o meglio l'assurdo a tutti quegli [222] immanentisti che mettono a capo delle evoluzioni cosmiche un antecedente immateriale, anzi spirituale, dal quale fanno poi derivare tutti gli altri esseri, comprese le realtà corporee.

Ma se al contrario per creazione s'intende la totale produzione dell'effetto senza cavarlo da nessun soggetto preesistente: se, quindi, produrre la materia o la realtà corporea non vuol dire cavarla fuori dall'essere divino, ma farla esistere, e per farla esistere non si esige altro che una virtù o potenza infinita che faccia essere quello che prima non era: allora non ha più fondamento quella difficoltà. [223]

XI
Dio e la vita

Gli esseri che compongono l'universo si possono dividere in due grandi categorie, viventi e non viventi. Fin qui ci siamo occupati degli esseri inorganici o non viventi. Diciamo ora una parola intorno all'origine dei viventi.

1 - **Si determina la questione**

Se possiamo dimostrare che la vita viene immediatamente da Dio,

---

(178) Vedi il suo scritto Contra Hermogenem. cp. 7-8.

abbiamo un'altra prova della esistenza della causa prima. «Immediatamente» abbiamo detto; perché in due maniere si può concepire l'origine della vita: o per evoluzione dal regno inorganico all'organico, o per immediata produzione da Dio. Nel primo modo non abbiamo una speciale dimostrazione dell'esistenza di Dio. Solo chi ammette la creazione dei primi elementi può mediatamente far risalire a Dio anche l'origine della vita. Ma allora per l'esistenza di Dio non abbiamo una prova distinta da quella che si deduce dalla creazione della materia e delle sue proprietà. Nel secondo invece, appunto perché vi è l'atto creatore della causa prima che interviene immediatamente nella produzione della vita, abbiamo una nuova e speciale dimostrazione della sua esistenza. [224]

2 - **Fatti e conclusione che ne deriva**

E qui due fatti sono certi. Il primo è che la vita ha cominciato sul nostro globo. La scienza ci assicura che vi fu un tempo nel quale non erano gli uomini, non erano gli animali, non erano i vegetali, non era nessun vivente organico, onde l'epoca azoica. Ci assicura, anzi, che vi fu un tempo nel quale neppure era possibile la vita organica perché il nostro pianeta è passato per una fase d'incandescenza incompatibile colla esistenza degli esseri viventi che oggi lo popolano.

Il secondo fatto è che la vita ha cominciato, non per generazione da altri viventi organici, che ancora non esistevano, e neppur per generazione spontanea, la quale è oggi smentita da una serie di osservazioni ed esperimenti che non lasciano più luogo a nessun dubbio (179).

Dunque, se [225] non vogliamo ammettere un effetto senza causa, non ci resta che ricorrere all'immediato intervento dell'atto creatore. Dunque esiste il creatore, esiste Iddio.

È la precisa conclusione a cui si senti costretto lo stesso celebre scienziato e materialista Virchow. Ecco le sue parole: «Non si conosce un solo fatto positivo, il quale confermi che una massa inorganica si sia trasformata in organica. Però se non voglio credere all'esistenza di un Creatore speciale, debbo ricorrere alla generazione spontanea; la cosa è evidente, *tertium non*

---

(179) «Chiunque, scrive il Quatrefages, avrà seguito con diligenza le discussioni agitate su la questione delle generazioni spontanee, chiunque avrà presenti i particolari delle esperienze poste in mezzo dalle due parti, non indugerà un solo istante a riguardare codeste generazioni senza padre e senza madre come un fenomeno posto al di fuori del mondo attuale», (Ètude sur le transformisme, pag. 203), Difatti, come notava il Flòurens all'Accademia francese, nessuno osa più affermare la generazione spontanea degli insetti dopo il Redi (1668), dei vermi intestinali dopo il Van Beneden (1855), degli infusori dopo il Balbiani (1862), e di qualsiasi altro vivente, neppure pei fermenti e pei microbi, dopo il Pasteur (1875). Vedi quanto scrisse P. Gemelli in Vita e Pensiero del gennaio 1923 a proposito del centenario di Pasteur.

datur. Quando si dice: io non ammetto la creazione e voglio una spiegazione dell'origine della vita, si enuncia una prima tesi; ma bisogna, si voglia o no, venire alla seconda, all'ergo: io ammetto la generazione spontanea. Ma non ne abbiamo nessuna prova: nessuno ha veduto una produzione spontanea di materia inorganica: *non la respingono i teologi, ma gli scienziati.* È giocoforza scegliere fra la generazione spontanea e la creazione, e, a parlar franco, noi scienziati (*materialisti*) avremmo avuto non piccola preferenza per la generazione spontanea. Ah! se fosse venuta una sola dimostrazione pur che sia ... Ma col Bathubius è sparita per sempre la speranza di qualsiasi dimostrazione» (180). [226]

3 - **Sistematica opposizione**

Parrebbe dunque definitivamente risolta la questione, e risolta in base ai fatti stessi a cui continuamente si appellano i nostri avversari. Tuttavia non è così. Il darsi vinti su questo punto vorrebbe dire rovinare per sempre tutto il loro edificio. Onde giustamente scrive il prof. Gaffuri che «il problema dell'origine della vita è come il rimorso che non lascia tregua a coloro che, innanzi alla magnificenza ed alle meraviglie del creato, hanno la pretesa di voler tutto spiegare senza l'intervento, anzi escludendo di proposito l'intervento di un Dio creatore. Materia eterna, energia eterna, eterogenia, ecc., sono nomi molto sonori che basteranno a soddisfare per un poco l'amor proprio di chi fa pompa dei medesimi, ma che lasciano un vuoto desolante nella mente di chi, avendo sete di verità, trova che i fatti si ribellano alle teorie cui questi nomi accennano» (181).

Nondimeno essi sostengono che «il voler ricorrere ad interventi soprannaturali, val quanto rinunciare agli intenti ed alle vie della scienza» (182). Vale a dire, la scienza deve essere atea ad ogni costo. Bisogna dunque, in un modo o nell'altro, spiegare l'origine della vita senza Dio. E come?

[227] L'illustre P. Gemelli nel suo classico lavoro su *L'Enigma della vita ed i nuovi orizzonti della biologia* (2a ediz. Firenze 1914) passa in rassegna e fa giustizia di tutte le loro ipotesi. Quei lettori pertanto che volessero una completa trattazione dell'argomento, sanno a chi rivolgersi. Noi accenneremo soltanto i principali tentativi e poi ci fermeremo ad analizzare l'ipotesi più comune, su cui oggi si imposta la questione dell'autogenesi o generazione spontanea.

---

(180) In Rivista scientifica dell'8 dicembre 1887.
(181) In «Scuola Cattolica» del giugno 1907, pag. 616.
(182) Prof. GIOVANNI CANTONI, Studi sulla filosofia naturale, pag. 251.

4 - **Ipotesi su l'autogenesi**

Alcuni dissero che la vita cominciò sul nostro globo per mezzo di germi venuti da altri pianeti. Ma questo è uno spostare la questione; giacché rimane poi a sapere come tali germi abbiano potuto sorgere in altri pianeti. Essendo tutti gli astri sottoposti alle medesime leggi cosmiche, se l'origine naturale della vita non è possibile sul nostro pianeta, neppur è possibile altrove.

Altri dissero che da principio tutto viveva e che il regno inorganico debba la sua origine allo spegnersi della vita in vari punti del globo. Ma qui pure non si fa che spostare il problema: e d'onde quella vita in tutto il globo? Per non dire poi che tale ipotesi è smentita dal fatto stesso dell'epoca azoica, in cui la vita non era neppur possibile sul nostro globo.

Altri infine sostengono che la vita è inseparabile dalla materia, sotto qualunque stato o forma [228] essa si trovi, e che è solo questione di più o di meno, cioè di maggiore o minor sviluppo delle forze inerenti alla materia (183). È la dottrina della *animazione universale*.

Ma tutti comprendono che il parlare di animazione universale di fronte alla recisa distinzione fra il regno organico ed inorganico, fra la materia bruta e la materia viva, è lo stesso che sognare ad occhi aperti. Possiamo bensì dire, in senso metaforico, che tutta la materia, o meglio che tutti i corpi sono animati, in quanto sono dotati di un'energia od attività loro propria, contrariamente ai principi dell'atomismo meccanico e dell'occasionalismo: ma da, questo all'animazione propriamente detta ci corre un abisso. Ad ogni modo ci vogliono *fatti* che provino questo naturale passaggio dal regno inorganico all'organico, o almeno da ciò che noi chiamiamo regno inorganico a quello che diciamo organico. E dopo che la scienza coi suoi esperimenti ha potuto smentire tutte le supposizioni degli antichi circa la generazione spontanea, quali fatti si potranno mai avere? [229]

* * *

Qui assistiamo ad una scena abbastanza curiosa.

Proprio dopo le più recise smentite della scienza, si succedono con un continuo crescendo i felici inventori della generazione spontanea. E chi pretende di averne fatta la scoperta in fondo al mare col famoso *bathybius*

---

(183) «La questione sta nell'intenderci bene su ciò che noi chiamiamo forza, vita e psiche: unificandole si deve per necessità giungere alla conclusione che dovunque è forza, siano anche vita e psiche, che cioè l'energia unitaria sia anche cosciente (da gradi minimi a gradi massimi). E poiché la materia non è separabile mai dalla forza, chiaro è che anche il concetto di materia si vivifichi. Insomma l'ilozoismo degli antichi Jonii e Stoici risorge nel modernissimo monismo dinamico» MORSELLI, I problemi dell'universo. Nota a pag. 253.

trovato da Huxley e da lui dedicato ad Haeckel, onde il nome di *bathybius haeckelii* (184): chi nella stessa formazione dei cristalli, come il prof. Stefano Leduc della facoltà medica di Nantes: e chi inoltre di aver potuto avvivare la materia con pochi sali, come il signor H. Charton Bastian, che corse tosto a darne avviso alla *Royal Society* di Londra, all'*Acadèmie des* sciences di Parigi, e alla Reale accademia dei Lincei di Roma.

* * *

Ma non appena tutte queste strabilianti scoperte furono sottoposte al vaglio della scienza, che volle *provare* e *riprovare* la verità dei fatti, svanì tosto ogni illusione e si tornò così allo stato di prima. È rimasta celebre, in proposito, una lettera del prof. Corazzi dell'università di Padova - il successore del famoso Canestrini - che prendeva in giro scoperte e scopritori sì da farne le più crasse risa. Bastava, del resto, per tacer d'altro, osservare come a tutti quei pretesi viventi mancava la facoltà caratteristica della vita, che è quella di *riprodursi*. Gli è perciò che ormai tutti riconoscono di non avere nessun esempio di generazione spontanea (185). Ché non merita certo di essere presa in considerazione l'ipotesi del prof. Elsberg dell'università di New-York, secondo il quale ci sarebbero esempi non palesi ma occulti di generazione spontanea, perché «*si compie nei segreti laboratori della natura*». Come sa egli che avvengono queste generazioni se si compiono nei segreti laboratori della natura? [231]

5 - **Come si fa oggi valere la generazione spontanea**

Onde la maggior parte degli scienziati moderni ritiene col Wundt che non vi sono esempi, né palesi né occulti, di generazione spontanea, perché le presenti condizioni di pressione e di temperatura del nostro globo non la permettono. Dicono, però, che la generazione spontanea deve certamente essere

---

(184) Il prof. MAGGI dell'università di Pavia, morto nel 1905, continuò sino all'ultimo giorno di scuola ad insegnare che il bathybius è la prova più irrefutabile della generazione spontanea, senza neppur darsi per inteso di tutte le smentite nel mondo scientifico. Vedi la sua Protistologia al capo III.

(185) In una sua lettera al Prof. MILESI scrive: «La generazione spontanea, affermata tante volte nei tempi passati, non poté mai essere dimostrata con evidenza, anzi pareva in questi ultimi tempi fosse completamente respinta, Ma la comparsa di vere cellule nella soluzione dei sali, e precisamente delle petrecellule, è la prova più chiara della generazione spontanea. Infatti si può seguire tutto lo sviluppo di tali cellule in soluzioni saline in cui non esiste nessun germe visibile ai più forti ingrandimenti». - Nel Secolo XX del giugno 1903. Vedi pure: I moti minimi della materia e la moderna teoria molecolare in «Nuova Antologia» del 16 luglio 1904.

avvenuta da principio, quando le condizioni del globo erano diverse dalle attuali (186).

Ed ecco come sarebbe andata la cosa. Man mano che il nostro globo andava solidificandosi, si formarono nelle acque del mondo primitivo delle masse gelatinose e mucillaginose. Ben presto il calorico e l'elettricità penetrarono in codesti corpiccioli, e, per la loro azione ripulsiva, seguì poscia in quelle sostanze un disgregamento di molecole e [232] con esso interstizi e cavità, in guisa che esse furono trasformate in un tessuto cellulare di finissimadelicatezza. Da quel momento le masse gelatinose e mucillaginose, divenute per tal perfezionamento atte ad assorbire e ad esalare liquidi e gas, acquistarono una vita elementare, dalla quale per successive evoluzioni vennero poi tutti gli altri viventi. Questa l'ipotesi più comunemente ammessa dai moderni fautori della generazione spontanea, che l'assumono quale postulato indiscutibile dell'evoluzione, dove i tre regni della natura si considerano come tre gradazioni o soste della stessa evoluzione.

6 - **Il bel metodo dei nostri avversari**

Così gli scienziati increduli, che si vantano di stare ai fatti e nulla ammettere senza il loro appoggio, non si curano poi di tutte le proteste della esperienza contro la generazione spontanea, e fanno appello a ciò che *si suppone* essere avvenuto in epoche e condizioni di cose che sfuggono a tutti i controlli dell'esperienza. È forse questo il metodo positivo, o non piuttosto il peggior apriorismo che si possa immaginare?

Certo è lecito anche nella scienza avanzare delle ipotesi quando non si conosce la causa di un fatto; ma le ipotesi non devono mai essere in contrasto coi fatti e colle leggi già conosciute della natura. Ora come giustificare l'ipotesi della generazione spontanea?

[233] L'Haeckel scrive: «Se non ammettete tale ipotesi, dovete ricorrere al miracolo; ma il miracolo è assurdo: dunque dovete ammettere la generazione spontanea» (187). E sullo stesso tono si esprime pure il defunto prof. Cattaneo

---

(186) «Il protoplasma non è sorto per miracolo, ma per generazione spontanea; vale a dire non che si è prodotto di per sé, che sarebbe il massimo dei miracoli, ma che si è formato naturalmente da sostanze minerali, quando si sono trovate sulla terra, o piuttosto nell'acqua, tutte le circostanze necessarie perché si producesse. Noi non possiamo produrlo, ma pare che in fondo al mare se ne sia trovata una grande quantità cui l'Huxley diede il nome di Bathybius. Che il carbonio si sia combinato coll'ossigeno, l'idrogeno e l'azoto in date proporzioni da formare il protoplasma, per una specie di cristallizzazione umida, quando le condizioni chimiche del globo lo permisero, non è che un'ipotesi, ma è l'ipotesi più legittima che si possa fare». BROFFERIO, Manuale di Psicologia, p. 277.

(187) HAECKEL, Histoire de la creation. Paris 1877 p. 37. Anche il Buchner scrisse: «Se la scienza fosse soggetta a riconoscere una forza vitale, ad un tratto noi li vedremmo cadere il

dell'università di Genova: «Il problema della generazione spontanea, egli scrive, se non è risoluto nel campo sperimentale, costituisce un problema tutt'altro che assurdo nel campo filosofico. Una delle due: o la vita è sempre esistita sul nostro globo, o ha cominciato. La prima ipotesi non si può sostenere, perché anticamente le condizioni della terra, per l'elevata temperatura, non erano adatte alla produzione e alla conservazione delle combinazioni organiche. E se queste hanno cominciato ad esistere, è pur d'uopo che si siano formate dagli elementi o da combinazioni inorganiche semplici. Talché non solo non [234] è assurdo ammettere la possibilità della prima formazione autonoma degli albuminoidi, ma è assurdo il non ammetterla» (188).

Ecco dunque il loro ragionamento: è bensì vero che non abbiamo neppur un fatto che provi la generazione spontanea, ma dal momento che la vita ha cominciato, deve aver avuta la sua genesi; e poiché Dio per noi non esiste ed è quindi assurdo un intervento soprannaturale nell'origine della vita, bisogna conchiudere che la vita è sorta per generazione spontanea dalla materia inorganica.

Che vi pare di questa logica, o lettori?

«Non esiste Dio, dunque esiste la generazione spontanea!»

Ma avete voi dimostrato che non esiste Dio? Potete anzi dimostrarlo? Eppure era questa la prima questione che dovevate risolvere prima di venire a quella conclusione.

E qui si noti una volta per sempre il bel metodo dei nostri avversari. Essi vanno del continuo strombazzando ai quattro venti che Dio è un'ipotesi di cui la scienza non ha più bisogno, e quando poi questo bisogno si fa loro sentire con un'evidenza ineluttabile, che fanno? Gli voltano brutalmente le spalle e dicono: noi non vogliamo saperne di Dio.

[235] Ma andiamo avanti. Anche data e non concessa la loro premessa, viene forse la conclusione che essi intendono: dunque la vita ha cominciato per generazione spontanea?

Se prima essi non dimostrano la *possibilità* del naturale passaggio dal regno inorganico all'organico, noi abbiamo sempre il diritto di ragionare così: La vita ha cominciato; ma la vita non può derivare dalla materia; dunque deve essere derivata da una causa superiore; dunque esiste una causa immateriale da cui viene la vita.

---

nostro principio della universalità delle leggi di natura e dell'invariabilità dell'ordine meccanico del mondo. Noi saremmo costretti di concedere che una mano, una potenza superiore si frammette nel lavoro della natura per creare leggi eccezionali involantisi ad ogni calcolo: sarebbe questa una breccia aperta nell'edificio puramente naturale del mondo: la scienza sarebbe ridotta a dubitare di tutto, e la sarebbe finita per lo studio della natura dell'anima. (Forza Materia). Avete capito? Bisogna essere materialista a priori.

(188) Prof. CATTANEO. Embriogenia e Morfologia generale. Pag. 83. Milano 1895.

Due cose dovrebbero pertanto dimostrare: che Dio non esiste, e che il regno organico può derivare dall'inorganico. Allora, ma solamente allora, anche senza avere alcun fatto che provi la generazione spontanea, potrebbero concludere in favore di essa. Invece lungi dal recarne una qualsiasi dimostrazione, essi non l'hanno neppure tentata. Suppongono che sia così, e tanto basta.

7 - **La generazione spontanea, in quanto importa il naturale passaggio dal regno inorganico all'organico, è non solo falsa ma fisicamente assurda**

Anche gli scolastici ammettevano la generazione spontanea per tal uni viventi di cui ignoravano il modo di origine, specialmente di quelli che vedevano nascere ex putrefactione. Ma oltreché sarebbero stati i primi a correggere il loro errore, se avessero conosciute le esperienze dei moderni, essi erano ben lontani dall'ammettere la generazione [236] spontanea *per naturale passaggio od evoluzione dal regno inorganico all'organico*. Essi la spiegavano per l'influenza di agenti superiori alla materia inorganica, dalla cui virtù efficiente derivavano la nascita di quei viventi di cui ignoravano la vera genesi. Si appoggiavano su di falso supposto, è vero: ma era almeno salvo il principio di causalità.

Non così è dei moderni. Nulla ammettendo essi fuori della materia, non possono spiegare la generazione spontanea ricorrendo ad agenti estranei e superiori alla materia stessa. Essi perciò la derivano unicamente dallo sviluppo della materia e delle forze della materia bruta. Il che è semplicemente assurdo, perché è derivare il più dal meno, è negare la naturale proporzione che deve esistere fra causa ed effetto, è negare lo stesso principio di causalità.

Quand'anche la scienza non avesse dimostrata la irriducibilità dei fenomeni biologici ai fenomeni fisico-chimici, e, quindi, la naturale impossibilità di derivare gli uni dagli altri, noi avremmo sempre dinanzi un argomento ineluttabile: *la costanza delle leggi naturali*. Se v'ha cosa certa in natura è questa: che le sue forze operano necessariamente, e, perciò, costantemente allo stesso modo, dappertutto e sempre. Le circostanze o condizioni esterne potranno bensì influire nell'assecondare più o meno il loro sviluppo, ma non mai nell'immutare il corso, la legge o modo del loro operare. È questo un fatto indiscutibile, del quale gli avversari stessi si valgono persino a negare la possibilità del miracolo; ed è [237] su questo fatto che si appoggia l'induzione fisica: è su questo fatto che si appoggiano tutti i nostri giudizi sul mondo corporeo.

Orbene, noi domandiamo: è vero o non è vero che le leggi che governano gli esseri dei due regni - quello inorganico e quello organico - sono fra loro totalmente diverse ed opposte?

Date uno sguardo all'origine, alla costituzione, alla conservazione, alla durata, all'operazione degli uni e degli altri, e voi troverete dappertutto e sempre

una costante opposizione. Gli uni hanno origine per generazione, gli altri per chimica composizione o decomposizione: gli uni hanno una costituzione organica, gli altri inorganica: gli uni accrescono per interna assimilazione di parti, gli altri per mera sovrapposizione di parti: gli uni hanno una durata illimitata, gli altri limitata: gli uni operano soltanto con azione transeunte, gli altri invece con azione immanente. Breve: *la caratteristica del regno inorganico è l'inerzia della materia e la tendenza delle sue forze all'equilibrio* - ragione per cui nessun corpo si muove se non è mosso: *la caratteristica del regno organico invece è la semovenza o capacità di muoversi per sé stesso*, sia con movimento intimo o interno, come nella funzione della generazione, nutrizione ed aumentazione; sia con movimento esterno o locale, come allorché il vivente si porta da un luogo all'altro.

Ora, se tale è l'opposizione fra i due regni, e le forze della natura operano necessariamente dappertutto e sempre allo stesso modo, né possono da sé invertire il corso o la legge del loro operare, [238] è impossibile, è assurdo il supporre che una massa di materia inorganica, *in qualsiasi condizione si trovi,* possa diventar vivente. Sarebbe quanto dire che lo stesso essere è soggetto e non soggetto alle immutabili leggi del suo operare.

È dunque ridicolo voler sostituire l'evoluzione alla creazione nell'origine della vita. Evoluzione dice sviluppo, svolgimento di ciò che preesiste. Ora se la vita importa un principio totalmente superiore alle forze è leggi del regno inorganico, è evidente che per quanto le forze fisico chimiche del regno inorganico abbiano a svolgersi o svilupparsi, non potranno mai produrre quello che esse non contengono, cioè la vita. Onde lo stesso Vacherot fu costretto a scrivere: «*Come mai l'evoluzione ha potuto far nascere dalla materia esseri che hanno proprietà molto diverse da quelle della materia*? *Come mai ha potuto operare questi miracoli di effetti senza cause*» (189)?

8 - **Il materialismo ed il principio vitale**

Ma ecco il grande argomento dei materialisti:

«Nella decomposizione delle sostanze organiche si trovano gli stessi elementi che funzionano nelle inorganiche: ma questi si combinano tra loro in virtù delle forze fisiche e chimiche i dunque anche [239] nel vivente. Più: noi vediamo che alla formazione e conservazione dell'organismo concorrono i fenomeni fisici di calore, di luce, di elettricità e simili; ed i fenomeni chimici di combustione, di digestione, e simili: fenomeni che noi riproduciamo nelle storte dei nostri laboratori. Dunque la vita non è che una sintesi o risultanza delle forze fisico chimiche».

Questo argomento è in tutto simile a quello di chi ragionasse così: - In

---

(189) In "Revue des deux Mondes. del 15 dicembre 1878.

quest'edificio io non trovo che pietre e calce; ma questi materiali sono il risultato delle forze della natura; dunque anche questo edificio non è che il risultato delle forze della natura.

Se davvero la vita non fosse che la sintesi o il risultato delle forze fisico-chimiche in nuova foggia attemperate (190), perché voi, che sapete darci il composto chimico, non sapete darci anche il vivente? È vero che alcuni nutrono la speranza di riuscirvi quando che sia, perché sono giunti a ottenere dei prodotti organici e perfino delle cellule artificiali. Ma non si accorgono che hanno con ciò ottenuto il [240] cadavere senza poter destare in esso la scintilla della vita. Simile alla statua del Mosè a cui è fama che Michelangelo dicesse: parla! ed ancora tace e tacerà sempre, i vostri prodotti non potranno mai darci nessuna di quelle azioni in cui appare la vita, né mai quindi saranno capaci di *riprodursi.*

Ma lasciamo le risposte indirette e veniamo al punto essenziale della questione. È egli vero che nei viventi non funzionano che le forze fisico-chimiche della materia bruta?

Basta analizzare qualcuna delle tante differenze che passano fra il regno organico ed inorganico per averne la risposta di fatto. Prendiamo, ad esempio, la nutrizione, una delle funzioni più basse del regno vitale. È un fatto che nella chimica composizione gli elementi si alterano reciprocamente per dar luogo ad una terza sostanza, che è di natura diversa delle due componenti. Così l'ossigeno e l'idrogeno si neutralizzano a vicenda nella chimica composizione per dar luogo all'acqua, che è una terza sostanza diversa dall'ossigeno e dall'idrogeno. Nella nutrizione, invece, la mutazione, alterazione o trasformazione avviene solo da parte degli elementi che il principio vitale assume dall'esterno ed incorpora a sé: ma esso principio vitale rimane sempre il medesimo, non entra in composizione colle sostanze che si incorpora, non forma con esse una terza sostanza.

E basta questo solo fatto per rilevare tutta l'opposizione e, l'antitesi fra i fenomeni inorganici e gli organici, e, conseguentemente, l'assoluta impossibilità di ridurre gli uni agli altri.

[241] Non neghiamo che alla formazione e conservazione dell'organismo concorrono anche le forze fisico-chimiche; ma vi concorrono come forze strumentali alla dipendenza di un principio superiore, subordinatamente al

---

(190) Se la vita non fosse che la risultante delle forze inorganiche diversamente intrecciate, queste medesime forze dovrebbero scomparire quanto ai loro effetti, venendo, se non annullate, almeno impedite o sospese dal produrre i loro effetti, come avviene appunto nel composto chimico, dove i componenti non hanno più le azioni di prima. Invece nel vivente non si annullano le forze della materia bruta, ma continuano ad operare secondo le loro tendenze, e solo mostrano che quella tendenza non è più libera e diremo così sui juris, ma sottoposta ad un principio superiore, al principio vitale.

quale agiscono e producono i loro fenomeni: d'onde la coordinazione ed unificazione che essi presentano nel vivente. Se così non fosse, non avremmo nel regno organico effetti e leggi totalmente diverse da quelle del regno inorganico. Perciò l'argomento di S. Tomaso: «*Manifestum est quod esse principium vitae vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens*» (191), basta da solo a stritolare tutte le pretese del vitalismo materialista.

«Solo la poca conoscenza delle forze inorganiche, scriveva il celebre Liebig, è la cagione per la quale molti uomini rinnegano l'esistenza di una forza attiva e particolare, che manifesta i suoi effetti negli esseri organici; onde avviene che alle forze inorganiche si attribuiscono effetti che sono contrari alla loro natura perché contraddicono alle leggi che le governano» (192). Ed al Liebig fanno ormai eco tutti i più insignì cultori della chimica, della botanica e zoologia; sicché il prof. Delfino, da tutti riverito come una delle più belle glorie della botanica italiana, scriveva nell'*Annuario scientifico* del 1888: «Le forze molecolari, le forze fisiche di polarità, attrazione, [242] ripulsione, osmosi e simili (con cui si vorrebbero spiegare i fenomeni del regno vegetale), *non sono che brillanti giuochi di fantasia per orpellare la nostra ignoranza*» (193).

Giustamente scrive perciò il Prof. Gaffuri: «La scienza, risalendo dall'essere organizzato alla cellula, dalla cellula al germe, ha ormai esaurito tutte le sue risorse senza aver potuto nulla intravvedere della legge misteriosa per la quale alcuni atomi di carbonio, di azoto, di ossigeno e di idrogeno acquisterebbero la proprietà di raggrupparsi in modo da formare la cellula vivente, passando così dal mondo inorganico al mondo organizzato. Coloro che osservano, studiano e ragionano senza idee preconcette, sono intimamente persuasi essere affatto impossibile ottenere dalla materia inorganica e colle sole energie fisico-chimiche un vivente anche semplicissimo» (194).

9 - **Il materialismo e l'anima umana**

E questa impossibilità di spiegare l'origine della vita per evoluzione dalla materia bruta, cresce a mille doppi quando si consideri la vita nei suoi gradi superiori e specialmente lo spirito umano. Non è qui il luogo di intraprendere una minuta [243] analisi dei fenomeni psichici. Tutti però comprendono che gli stessi argomenti i quali dimostrano la spiritualità e immortalità dell'anima, dimostrano pure tutta la intrinseca assurdità del materialismo nello spiegare l'origine dello spirito umano per lenta evoluzione dalle forme inferiori. Se

---

(191) S. Th., p. 1. q. 75. a. 1.
(192) Lettere intorno alla chimica applicata.
(193) Ann. Cit. Fisiologia vegetale, p. 551.
(194) Nella «Scuola cattolica» del giugno 1907.

l'evoluzione non è capace di far uscire dal regno inorganico la vita nel suo grado infimo, tanto meno potrà farla salire ai suoi gradi superiori e specialmente all'anima umana. La quale, anche di fronte a tutte le mutazioni dell'organismo corporeo, a cui è unita, si conserva immutabilmente la stessa, come lo attesta la coscienza del nostro io in tutte le fasi della nostra esistenza, mentre l'organismo corporeo in pochi anni totalmente si cangia. E ciò vuol dire che l'anima non soggiace alle evoluzioni del corpo e che non è per quelle evoluzioni che essa è giunta ad essere quello che è. Del resto la sua distinzione dal corpo la sua immaterialità e spiritualità, appaiono così chiaramente dai suoi atti intellettivi e volitivi, e specialmente dalla *libertà* del suo volere, che proprio non val la pena di prendere in considerazione le chiacchere dei materialisti. Tanto più che è un fatto acquisito alla scienza la irriducibilità dei fenomeni psichici a quelli del regno inferiore sottostante.

10 - **Polemica domestica**

Vi sono tuttavia autori, anche di parte nostra, i quali ritengono che la vita vegetativa - e per alcuni anche la sensitiva, - si possa benissimo [244] spiegare senza nessun principio iperfisico ed iperchimico. Altri poi, senza pronunciarsi sulla questione *di fatto*, se cioè la vita abbia cominciato per evoluzione dal regno inorganico, acconsentono su la questione *di possibilità*. S'intende, che essi riconoscono, a differenza degli increduli, la creazione della materia e delle sue proprietà; ma dicono che la vita organica poté sorgere per naturale evoluzione dalla materia senza bisogno di un nuovo intervento dell'atto creatore.

Tre sono i loro argomenti.

1) Noi non conosciamo perfettamente tutta la essenza e capacità della materia: non abbiamo quindi diritto di negare che in un dato momento della sua evoluzione abbia potuto spontaneamente organizzarsi.

2) Non è vero che la materia sia inerte: essa è sede delle più svariate attività, come ne fanno fede le più recenti scoperte. Può darsi dunque che contenga virtualmente anche la vita.

3) Negare che Iddio abbia potuto creare una materia capace di produrre la vita, sia pure attraverso le fasi del nostro globo, è limitare la potenza divina (195).

Perciò alcuni apologisti vorrebbero non si facesse ricorso all'origine della vita nel dimostrar l'esistenza di Dio, parendo loro un terreno troppo sdrucciolo per le sorprese che ci può riserbare l'avvenire.

[245] Eppure, anche senza essere profeti, noi siamo certi che l'avvenire non potrà riservarci nessuna reale sorpresa, perché siamo certi della

---

(195) Vedi la discussione fra Bouyssonnie, Halleux e Mèlizan in Revue Thomiste n. S. 1911.

costanza delle leggi naturali e della loro diversità per ciascun regno, su cui appunto si fondano tutti i nostri argomenti.

Gli autori, che qui impugniamo, non argomentano in base ai fatti ed alle leggi della natura, ma in base ai principii della filosofia cartesiana, che dominò per molto tempo anche nelle nostre scuole. Secondo Cartesio non si dà nulla di mezzo fra la materia e lo spirito. Per non concedere dunque, all'infuori dell'uomo, uno spirito anche alle piante ed ai bruti, Cartesio ed i suoi seguaci cercarono di spiegare le azioni vegetative e sensitive colle forze del regno inorganico. Orbene, a tutti i loro bisticci, che non è qui il luogo di ricordare, noi contrapponiamo gli argomenti che abbiamo già fatti valere contro i materialisti. Né crediamo si possa dare miglior risposta.

«Non conosciamo, dicono, tutta la capacità della materia».

Ne conosciamo però quanto basta per distinguere la materia non vivente dalla vivente. Altrimenti si potrebbe, collo stesso modo di argomentare dei nostri avversari, giungere sino alla materia pensante di Locke.

«La materia non è inerte ma sede di energia». Veramente non è la materia, ma il corpo sede di energia. Di quali energie però? Delle fisico-chimiche, le quali non contengono in nessun [246] modo la vita. Perciò i corpi inorganici non si muovono se non sono mossi, a differenza dei corpi organici, la cui caratteristica è la semovenza.

«Negare che Dio abbia potuto creare una materia capace di produrre la vita, è limitare la potenza divina».

No: Dio può produrre la vita, ma non può fargliela produrre dalla materia bruta che non l'ha: a meno che dia alla materia bruta ciò che le manca, la vita. Ed allora siamo all'atto creatore. Ed è precisamente a questo atto che è giocoforza risalire se vogliamo renderci ragione del primo apparire della vita nel mondo all'*imperativo divino* di cui parla il Genesi (196). Non solo pertanto non è assurdo l'intervento divino, come pretende l'Haekel, ma è l'unica spiegazione possibile della vita. Che se la scienza vuol tenersi nel campo

---

(196) Alcuni dicono: «Ammesso che la vita non derivi né possa derivare dalla materia e dalle sue forze, segue solo che essa deve derivare da una causa superiore alla materia ed alle sue forze, ma non che questa causa sia l'Essere primo o soprannaturale. Rispondo: 1. Se vogliamo salvo il principio di causalità, la vita deve certamente derivare da un vivente il quale possieda, se non formalmente, almeno virtualmente ciò che produce 2. La vita poi o è spirituale od è organica. La prima non può essere prodotta che per vera creazione, e questa compete solo a Dio: la seconda può bensì essere riprodotta dalle cause seconde dopo che hanno ricevuta la virtù fecondatrice, ma se si tratta di iniziare o far esistere per la prima volta lo stesso principio vitale, allora è assolutamente necessaria l'immediata efficienza divina. Solo l'autore della natura può far esistere nuovi principi, nuove forze, nuove virtù non contenute nella materia e nel mondo materiale. Che se in questo caso l'atto divino non si dice creativo in senso proprio, è perché si termina ad un soggetto preesistente. la materia; ma l'effetto che ne segue è però di immediata produzione divina.

empirico, deve con ciò stesso rinunciare al problema delle origini ultime: ma in nessun modo può negare alla ragione il diritto di affermare l'esistenza di Dio in base all'origine della vita. [247]

11 - **Affettata ignoranza sul problema della vita**

È dunque al tutto irragionevole l'affettata ignoranza dei moderni sul problema della vita. Vista la impossibilità di spiegare l'origine della vita per naturale evoluzione della materia, e non volendo d'altra parte incontrarsi con Dio, i positivisti agnostici ed i neo-critici dicono che la scienza non può pronunciarsi su l'origine della vita. Ora questo non è già un ignorare, ma bensì un chiudere gli occhi per non vedere. Se siamo certi da una parte che la vita ha cominciato, e siamo certi dall'altra che non è venuta né poteva venire dalla materia né dalle forze a lei inerenti, che mai ci resta a conchiudere se non che la vita non ha avuto una causa naturale, ma soprannaturale? Diversamente dovremmo ammettere un effetto senza causa.

12 - **Una dichiarazione di Lord Kelvin**

Gli è perciò che il celebre Lord Kelvin, versatissimo in questo genere di studi e che gode giustamente [248] una fama mondiale, assistendo ad una conferenza del prof. Henslow, il quale aveva asserito che la scienza non può né affermare né negare la creazione della vita, prese la parola e disse: «Sono perfettamente d'accordo con il prof. Henslow sulle parti fondamentali della sua conferenza, ma non posso ammettere che, a proposito dell'origine della vita, la scienza né affermi né neghi la Potenza Creatrice. La scienza afferma in modo positivo la Potenza Creatrice.

Non è nella materia morta che noi viviamo, ci muoviamo e svolgiamo la nostra esistenza, ma nella forza che crea e comanda e che la scienza ci obbliga ad accettare come articolo di fede. Noi non possiamo sfuggire a questa conclusione, se studiamo l'essenza fisica e dinamica della materia viva e morta che ci circonda.

I biologi moderni, io credo, stanno per venire nuovamente alla ferma credenza in qualche cosa oltre le forze chimiche, fisiche e di gravitazione: e questa cosa incognita è il principio vitale.

Nella scienza troviamo di fronte a noi un oggetto incognito; pensando a quell'oggetto noi siamo tutti agnostici. Noi conosciamo Dio soltanto nelle sue opere, ma dalla scienza siamo assolutamente forzati a credere con piena fiducia in un Poter Direttivo, in un'influenza diversa dalle forze fisiche, o dinamiche, o elettriche. Cicerone, al quale da alcuni si attribuisce la pubblicazione delle opere di Lucrezio, negava che gli uomini, le piante e le bestie potessero trarre la loro esistenza da una casuale combinazione degli atomi. Fra la [249] credenza assoluta e scientifica in un Poter Creativo e l'accettazione della teoria

di una casuale combinazione di atomi, non vi è via di mezzo. Immaginatevi un po' dei milioni di atomi che si mettano d'accordo per formare un cristallo, un ramettino di muschio, un animale vivente!

Certamente l'espressione di Cicerone «una combinazione casuale di atomi» non è del tutto impropria a indicare lo sviluppo del cristallo.

Ma gli scienziati moderni concordano con lui nel condannarla come assurda in riguardo all'origine, allo sviluppo, alla continuazione delle combinazioni molecolari che si manifestano nei corpi delle cose viventi. *In questo punto il pensiero scientifico è costretto positivamente ad accettare l'idea di una Potenza Creatrice.*

Or sono quarant'anni, passeggiando io un giorno con Liebig per la campagna, gli domandai se egli credeva possibile che le erbe e i fiori attorno a noi crescessero per opera di sole forze chimiche. Ed egli mi rispose: - No, non più di quanto io possa credere che un libro di botanica il quale li descriva, possa venir prodotto soltanto da quelle forze.

Ogni azione dovuta al libero arbitrio è un miracolo per le scienze fisiche, chimiche e matematiche, lo ammiro in tutta la conferenza del prof. Henslow il sano e libero pensiero che vi spira. Non temiate di esser liberi pensatori! *Se voi pensate abbastanza fortemente, la scienza stessa vi costringerà a credere in Dio, e questa* [250] *credenza è il fondamento di tutte le religioni. Voi troverete che la scienza non è in antagonismo, ma di appoggio alla religione*» (197). [251]

XII.
La creazione

1 - **Ciò che segue dal fin qui detto**

Ed ecco finalmente risolto il grave e ponderoso problema che ci siamo proposti sin dal principio di questa trattazione. Dell'universo - dicevamo - non ci sono e non ci possono essere che due soluzioni: quella della immanenza e quella della trascendenza: quella che lo fa indipendente da qualsiasi causa esterna, e quella che ne cerca l'origine in una causa oltremondana trascendente o soprannaturale. Ed il lettore può ora vedere da sé medesimo quale delle due soluzioni risponda a verità. Egli stesso avrà dovuto convincersi che la materia, la forza, la vita, gli elementi tutti che funzionano nell'universo, e, per conseguenza, l'universo stesso coi suo fenomeni, il suo ordine e le sue leggi provengono da una causa oltremondana che li ha tratti dal nulla. È il dogma

---

(197) In «Minerva» del 28 giugno 1903. Cfr. anche "Rivista internazionale" del novembre 1903, p. 444 e seg.

della creazione.

2 - **In che senso la creazione importa produzione dal nulla**

L'assioma - *dal nulla si fa nulla* - è divenuto il cavallo di battaglia contro la creazione, come se noi dicessimo che l'essere creato sorge indipendentemente [252] da qualsiasi causa produttrice. E non si accorgono che in questo senso l'assioma varrebbe piuttosto contro i negatori della creazione, i quali ci dànno proprio effetti senza cause, come nella generazione spontanea, o almeno senza cause sufficienti e proporzionate: ciò che fa poi lo stesso.

Invece, quando si tratta della creazione, non solo abbiamo la causa efficiente o produttrice, ma una causa di virtù o potenza infinita. La quale, per mezzo appunto di questa sua onnipotenza, può far esistere l'effetto senza bisogno di modificare più o meno intimamente nessuno soggetto preesistente. Di qui la differenza fra l'operare della causa prima e quello delle cause seconde. Queste non possono produr nulla se non modificando qualche Cosa che già esiste, che potrebbe anche essere lo stesso soggetto operante, come avviene negli atti vitali. La causa prima invece produce i suoi effetti non già modificando il proprio essere, come vorrebbero i panteisti: non già modificando quello di qualche soggetto o realtà fuori di lui esistente, come vorrebbero coloro che fanno di Dio plasmatore della materia. Nulla di tutto ciò. Nella creazione Dio fa esistere semplicemente quello che non era. Produrre dal nulla non vuol dire adunque cavar l'essere dal nulla, ma farlo esistere dopo il nulla (198).

[253] Anche fra di noi chi è più valente nell'arte sua meno abbisogna di esterni amminicoli nel produrre il suo effetto. Eleviamoci con questo argomento di analogia sino a Dio. Pensiamo che siccome egli è assolutamente indipendente nel suo essere da tutto e da tutti, così lo deve essere anche nel suo operare. Ma l'assoluta indipendenza nell'esterno operare importa che non abbisogni di nulla nella produzione dell'effetto. Dunque anche la ragione ci persuade che il creare è il modo proprio di operare della causa prima.

3 - **Come si giunse al concetto della creazione**

«I pensatori antichi, scrive il Prof. Olgiati compendiando su questo punto il pensiero di S. Tommaso, ponendosi di fronte alla natura, assegnarono cause puramente accidentali al divenire, alla produzione di nuovi esseri; si fermarono in tal modo alla superficie del problema, spiegando solo le mutazioni

---

(198) Appunto perciò S. Tomaso dimostra che la creazione, al contrario di tutte le azioni delle cause seconde, non importa nessuna mutazione. V. p. I. q. 45. a. 2. ad 2: Contra Gent. lib. 2. cap. 17.

accidentali. In seguito, con Aristotele ad esempio, si andò più in là; si capì che vi sono delle mutazioni essenziali, vi sono forme sostanziali nuove, che unendosi al sostrato identico, la materia prima, dànno origine e producono nuovi esseri. E così si assegnarono cause agenti particolari per spiegare questo essere o per chiarire il motivo per cui questo essere è tale e non diverso. Non si era ancora giunti a considerare l'essere in quanto essere, e a ricercare le cause degli esseri, non [254] solo in quanto sono *questi* o *tali esseri*, ma in quanto sono esseri. Quando fu proposto il problema, si comprese che non bastava trovare la ragione delle cause accidentali né delle forme sostanziali, ma bisognava risalire alla causa di tutto l'essere (finito). Alla pura potenza, alla materia prima non si poté più allora riconoscere l'esistenza necessaria; per l'elemento perfettibile la creazione apparve ancor più indispensabile che non per l'elemento formale» (199).

Breve: quando la mente umana si accorse che tutta la realtà cosmica è mutabile e contingente e quindi tale che soggiace in tutto il suo essere all'azione di una causa esterna, allora comprese che essa non è da sé.

4 - **La creazione davanti alla scienza**

Voler negare la creazione perché in tutta la natura non si dànno esempi di produzione dal nulla, mentre ogni fatto avviene sempre secondo le leggi naturali, è il colmo dell'ingenuità. Sentite perciò che cosa scrive lo stesso Stuart-Mill: «Vediamo che presentemente ogni fenomeno che succede è naturale, ossia connesso colle leggi di natura: ciò per i materialisti equivale a negazione del [255] soprannaturale, ma a torto, perché su l'origine del mondo niente ci può dire l'esperienza; e d'altra parte la ragione teologica, insegnando che Dio è autore di questo mondo, che lo creò con ordine, e lo governa con leggi costanti, si concilia benissimo insieme coi sistemi sperimentali. Veramente il materialismo può supporre che il mondo non abbia avuto principio; ma allora diventa dogmatico, perché come fa egli a dimostrare il supposto? quale esperienza glie l'ha provato? Egli fa un'ipotesi, a cui gli spiritualisti contrappongono un'ipotesi contraria. Forse esso ricorrerà in tal caso alle leggi naturali; ma se queste leggi possono spiegare il modo di formazione dell'universo, non spiegheranno mai il modo di formazione di loro stesse» (200).

Si potrà bensì affermare che la creazione *sfugge* alla scienza sperimentale, poiché questa studia i fatti sensibili già esistenti, ma non che ad essa vi si *oppone*. Quando perciò gli scienziati, oltrepassando il campo dell'esperienza,

---

(199) FRANCESCO OLGIATI «L'anima di S. Tomaso. Saggio filosofico intorno alla concezione tomista». (Milano. Vita e Pensiero, 1923) pag. 81-82.
(200) V. STUART MILL, Ueber Religion, Drei Essays. Berlin 1875, p. 142.

spingono le loro indagini sui problemi delle origini ultime delle cose, essi non la fanno più da scienziati ma da filosofi e metafisici, e non hanno più il diritto di parlare in nome della scienza. È dunque semplicemente ridicolo questo ragionamento che ci ripetono ad ogni piè sospinto: «La creazione suppone l'intervento di una causa soprannaturale: ma la scienza non può ammettere il soprannaturale; dunque non può [256] ammettere la creazione». Ciascuno vede il sofisma. Perché il soprannaturale sfugge alla scienza empirica, essi credono di poterlo negare. Negate allora tutto quello che non vedete.

5 - **Altro è conoscere il fatto della creazione ed altro è comprenderne la natura**

Per rispondere tuttavia ai sofismi che si vanno continuamente accumulando contro la creazione, è bene tener distinte due questioni: quella che riguarda il fatto della creazione e quella che riguarda la *natura* dell'atto creativo.

Il fatto, per chi appena riflette con un po' di attenzione e vuol rendersi ragione di ciò che vede, s'impone facilmente a tutti: tanto che la Scrittura fa rimprovero ai Gentili perché dallo spettacolo dell'universo non seppero elevarsi al loro Creatore. E gli stessi argomenti da noi recati contro gli increduli, dimostrano appunto il fatto della creazione.

Ma se poi vogliamo passare alla natura dell'atto creativo e scandagliare, per così dire, la creazione nella sua *radice*, allora ci troviamo di fronte al mistero; poiché l'atto divino è per noi incomprensibile come il suo essere col quale si identifica.

Qualche cosa di simile accade anche nell'ordine naturale e nel campo stesso della scienza. Nessuno può dubitare dei fatti che cadono sotto i nostri sensi; ma se poi vogliamo addentrarci nella [257] loro genesi o natura, qui pure comincia il mistero. È certo p. e. il fatto della generazione: ma che cosa ne sa la stessa scienza della *virtù generativa*? Giustamente perciò il Galuppi osserva che «l'incomprensibilità non appartiene solamente all'azione creatrice, ma all'azione in generale. Noi non comprendiamo come una causa, quale che essa sia, faccia incominciare ad esistere qualche cosa. La sintesi fra la causa efficiente e l'effetto è un dato di esperienza, ma il modo di questa sintesi ci è ignoto» (201).

È invece non solo incomprensibile, ma assurdo, voler sostituire l'evoluzione alla creazione come fanno gli increduli. E ciò non solo perché la evoluzione suppone, ma non crea l'essere da svolgere (202): non solo perché

---

(201) GALUPPI, Saggio sulla critica della conoscenza, libro III, cap. XVI.
(202) È vero che ci sono degli evoluzionisti i quali vorrebbero sopprimere l'essere e non

l'evoluzione stessa è una forza di cui rimane a cercare l'origine dinanzi alla genesi *temporanea* della massa cosmica: non solo perché di fronte a tutte le meraviglie di cui s'intesse l'universo, bisognerebbe concepire la forza evolutiva come dotata di una sapienza che non è propria delle forze cieche ed inconoscenti della [258] natura; ma anche perché ci presentano l'essere della natura in continuo *divenire*, senza nessuna causa che lo faccia passare dalla potenza all'atto: ciò che è il massimo degli assurdi.

6 - **Il fatto della creazione**

Quando si tenga presente questa distinzione, è facile comprendere in qual senso la Scrittura ed i Concili della Chiesa affermano la creazione essere una verità naturale, cioè conoscibile dalla ragione anche senza la rivelazione, nonostante il fatto negativo da parte del mondo pagano che non conobbe questa verità (203) ed al quale furono perciò diretti i suddetti rimproveri.

Perché gli argomenti che dimostrano la esistenza di Dio non sono in realtà diversi da quelli che dimostrano il fatto della creazione. Logicamente [259] è anzi dalla creazione che si va a Dio e non viceversa. Lo stesso concetto di causa prima, comune a tutti i filosofi pagani, anzi a tutti i popoli, include già *virtualmente* il dogma della creazione.

Dal che si vede come non sia esatto il dire con Monsignor Bonomelli che «la creazione si dimostra solo *ab absurdis*, ma non in sé stessa, perché vi è nulla di eguale e di simile nelle cose che noi conosciamo, e noi solamente da queste ci eleviamo a Dio». (204). Come non sono dimostrazioni soltanto *ab absurdis* quelle della esistenza di Dio, così neppure quelle della creazione. Non è forse dimostrazione diretta quella che va dagli effetti alla causa e, nel caso nostro, dall'essere contingente al necessario? E non è forse per questa via che noi siamo giunti alla causa creatrice?

Quanto alla ragione di Monsignor Bonomelli, osserviamo che anche per la spiritualità dell'anima vi è nulla di eguale e di simile nelle cose sensibili;

---

ammettere che il divenire, nel quale appunto fanno consistere la evoluzione creatrice. Ma è vero altresì, come ben disse il Fouilliée a proposito dell'evoluzione bergsoniana, che essa si risolve nella «imagination creatrice».

(203) «Creationem esse, dice S. Tommaso, non tantum fides tenet, sed et ratio demonstrat (In 1. 2; Dist. L q. L a. 2). Si potrà forse chiedere: qual è il criterio per distinguere le verità naturali dalle soprannaturali? Rispondiamo con S. T. che sono di ordine naturale tutte e sole quelle verità che si possono dedurre dalla conoscenza degli effetti i quali ci guidano alla conoscenza di Dio come loro causa suprema. Sono invece di ordine soprannaturale tutte e sole quelle verità che non si possono ricavare dai rapporti causali del creato col creatore. Domandare adunque se la creazione sia verità naturale, val quanto domandare se possa o no dedursi dall'analisi dell'universo.

(204) Nelle Note al Monsabrè, Introduzione al dogma, Vol. I p. 110.

eppure egli stesso riconosce che la spiritualità dell'anima si prova direttamente e non solo *ab absurdis*. Quell'argomento prova solo che non possiamo avere una *cognizione diretta*, ma non già una *dimostrazione diretta*: il che è ben diverso.

7 - **La libertà della creazione**

[260] Tutti gli argomenti che dimostrano l'assoluta indipendenza di Dio dal mondo, dimostrano pure che Egli non ha nessun bisogno del mondo e che perciò lo ha fatto esistere liberamente.

Ammettere in Dio una qualsiasi necessità di creare il mondo, val quanto ammettere che Iddio abbia bisogno del mondo stesso. Ed allora egli non sarebbe più l'essere perfettissimo ed assolutamente indipendente. E poi qual bisogno può Iddio avere del mondo, se nessuna perfezione può trovarsi negli effetti che prima non sia nella causa da cui derivano? Egli dunque non poteva creare «per avere a sè di bene acquisto».

Solo ammettendo coi panteisti che Iddio abbia creato per il bisogno di espandersi, evolversi, divenire cosciente, tendere ad una pienezza indefinita dell'essere, sicché Iddio non sia (completo nel suo essere) ma *diventi* sempre, come dicono i moderni idealisti - si potrebbe parlare di creazione necessaria. Ma allora non abbiamo più neppure la creazione: abbiamo il divenire e la evoluzione dell'essere divino.

Perciò il fatto della creazione non si può dimostrare a priori, deducendolo dalla natura dell'essere perfettissimo: si negherebbe, allora, la libertà dell'atto creativo. A priori si può solo dimostrare la *possibilità* della creazione, in quanto nel concetto dell'essere perfettissimo si include certamente anche la possibilità di creare. [261]

8 - **La temporaneità della creazione**

Notiamo subito che la temporaneità della creazione non va intesa da parte dell'atto creativo, il quale è eterno come Dio stesso, ma da parte delle cose che hanno cominciato ad esistere.

Ora è dogma definito dalla Chiesa che la creazione avvenne nel tempo. Ma questo dogma si può anche dimostrare naturalmente? Quelli che ritengono assurda la creazione eterna - e sono molti - ammettono logicamente come verità razionale la temporaneità dell'universo (205).

Quelli invece che ritengono possibile la creazione eterna, o almeno non ne vedono la intrinseca ripugnanza, ammettono con S. Tommaso che la

---

(205) Diverse sono però le ragioni su cui si appoggiano gli uni e gli altri nel sostenere questa tesi.

temporaneità dell'universo non può essere dimostrata dalla ragione, ma si deve ritenere unicamente in base alla rivelazione ed alla fede divina.

La dimostrazione che ne dà S. Tommaso suona pressappoco così: La ragione non può dedurre la temporaneità dell'universo, né dalle essenze delle cose create, le quali (essenze) prescindono dal tempo, né dalla essenza della causa creatrice, la quale, essendo libera, non ci lascia intravedere se volle creare nel tempo o dalla eternità. Dunque non possiamo in nessun modo *razionalmente* [262] conoscere la temporaneità del mondo; dunque solo dalla rivelazione possiamo conoscere la temporaneità dell'universo (206).

Altri finalmente, messe in disparte le questioni di possibilità od impossibilità della creazione eterna, e pur riconoscendo con S. Tommaso che non può darsi una dimostrazione puramente razionale, come egli la intende, della temporaneità dell'universo; sostengono tuttavia potersi egualmente dimostrare la detta temporaneità in base ai *fatti stessi dell'ordine fisico*, che S. Tommaso, non conobbe né poteva conoscere. Così, dicono, se non possiamo dedurre la età di un uomo in base alla sua essenza o natura, ben possiamo però dedurla in base alle sue *fattezze fisiche*.

[263] Questi fatti, che provano la non eternità del mondo, sarebbero:

1) l'origine temporanea dei viventi:

2) la formazione o genesi temporanea dell'universo:

3) la degradazione delle energie cosmiche, che importerebbe come necessaria conclusione il cominciamento non solo della forza, ma anche della materia che non può stare senza la forza.

9 - **Come si spiega la temporaneità dell'universo coll'eternità dell'atto creativo**

A proposito della creazione temporanea il prof. Brofferio scrive: «E che cosa ha fatto Dio nell'eternità prima di cominciare il mondo? perché ha

---

(206) Somma Teologica p. 1. q. 46. a. 2. - Ausonio Franchi dice che S. Tommaso distingue nel dogma della creazione certi elementi naturali e certi elementi soprannaturali, onde per quelli è verità naturale. per questi è verità (solo) rivelata. E' verità razionale e perciò dimostrabile che Dio ha prodotto il mondo dal nulla...; è verità (solo) rivelata e perciò non dimostrabile, che Dio creò il mondo nel tempo... e quindi lo creò non necessariamente, ma liberamente. (Ultima Critica n. 609). Parrebbe dunque, secondo Ausonio Franchi, che non solo la temporaneità dell'universo, ma anche la libertà della creazione sia per S. Tommaso una verità soprannaturale non conoscibile senza la rivelazione. Ma ciò non è esatto. S. Tommaso dice bensì che, ammessa la creazione nel tempo, più facilmente s'intende la libertà dello atto creativo, in quanto più facilmente veniamo a conoscere che Dio non aveva bisogno del mondo (vedi anche Contra Gentes libro 2 cp. 38); ma la libertà dello atto creativo egli l'afferma e dimostra in sé stessa indipendentemente dal fatto che abbia creato ab eterno o nel tempo.

aspettato tanto tempo? Rispondono che Dio essendo eterno, per lui il tempo non esiste: che il tempo ha cominciato soltanto col mondo. Sia pure; ammettiamo che il tempo non abbia realtà assoluta; che non è che un'apparenza per noi. Ma se il tempo è un'apparenza, lo è anche il principio del mondo; se per Dio tempo non c'è, vuol dire, o mi sbaglio, che tempo realmentenon c'è, e che quindi il mondo non ha cominciato; e quindi non è necessario, anzi, nemmeno possibile un creatore» (207).

E, con questo guazzabuglio in testa, crede di aver spacciato per sempre il dogma della creazione. Fa veramente pena veder uomini gravi e seri trattare con tanta leggerezza ed ignoranza argomenti così importanti e capitali.

[264] «Che cosa ha fatto Dio nell'eternità!?» E non pensa che, anche senza creare il mondo, Iddio è sempre in atto, anzi è tutto atto, è la stessa azione vitale e sostanziale. Non pensa che il *fiat* creatore è eterno come Dio stesso, e che tutta la temporaneità e successione è da parte degli effetti. Né vale il dire: se l'atto creativo è eterno, fin da tutta la eternità doveva pur esistere anche il mondo. Verrebbe la conclusione quando si trattasse di causa che agisse *necessariamente*, non quando si tratta di causa *libera*. Perché non solo è vero che l'effetto segue la causa, ma è vero anche che segue il *modo di operare della causa*. Se la causa opera liberamente, può voler oggi che domani esista una data cosa. Un padrone, p. es. può oggi comandare al suo servo che domani faccia questo o quello, e, senza ch'egli emetta un nuovo atto di volontà, domani si farà quello che egli ha comandato oggi.

Così è della creazione. L'atto creativo è eterno, ma perché libero, poteva fin d'allora volere che l'effetto, ossia il mondo, esistesse nel tempo; e come volle, così è avvenuto.

Ciò che poi aggiunge il Prof. Brofferio sul tempo, è un intingolo kantiano del quale ci siamo già occupati.

10 - **Se nella creazione l'essere assoluto divenga relativo e rientri nella successione fenomenica**

Gaetano Negri, infatuato del criticismo kantiano, trova assurdo il dogma della creazione [265] perché include un *assoluto* che si fa *relativo*, un *eterno* che si fa *temporaneo*. Ecco le sue parole: «La ragione riconosce che al vertice della serie, per noi infinita della causalità, dovrebbe trovarsi, una causa assoluta la quale agisse all'infuori del tempo e dello spazio e quindi non avesse precedenti. Ma quando la ragione si sforza di rappresentarsi questa causa assoluta, ecco che essa è costretta a farla *cominciare ad agire*, ed ecco che essa allora rientra nel tempo, rientra nella successione fenomenale e, da assoluta,

---

(207) Op. cit. - pag. 296.

ridiventa relativa» (208). E, prima ancora del Negri, lo Spencer, facendo sua la dottrina del Mansuel, trovava che lo stesso concetto di causa non si può accordare col concetto di *essere assoluto*, perché «la causa, in quanto tale, non esiste che in relazione all'effetto: la causa è precisamente causa dell'effetto e l'effetto è l'effetto della causa. Invece il concetto di assoluto suppone un'esistenza fuori d'ogni relazione. Dunque *causa* ed *assoluto* si escludono. È vero - soggiunge lo Spencer - che si cerca di sfuggire a questa contraddizione introducendo l'idea di precedenza nel tempo: l'assoluto si dice, esiste da principio per sé stesso, ed in seguito diviene una causa. Ma qui - continua lo Spencer - siamo arrestati da un terzo concetto, quello di infinito. Come mai l'infinito può divenire ciò che prima non [266] era?» (209). E quando si vedono uomini come un Herbert Spencer e un Gaetano Negri ragionare a questo modo, è facile capire quel che ne debbano pensare tutti i minori satelliti.

Eppure basta solo rilevare l'equivoco su cui si fondano per far cadere tutto il loro castello montato in aria. E l'equivoco consiste nell'attribuire alla causa prima lo stesso modo di operare che è proprio delle cause seconde. Essi non pensano che in Dio l'operare si identifica coll'essere, e che perciò l'atto creativo *non ha cominciato* né poteva cominciare, ma è eterno come Dio stesso. Che ha cominciato è il mondo, sono gli effetti dell'atto creativo.

Ed è ancora lo stesso equivoco che li porta a credere che l'Infinito, ossia Iddio, col creare diventa quello che non era. Se la creazione non fosse che una specie di emanazione, alterazione o determinazione dell'essere divino che si fa o diventa successivamente le varie cose, avrebbero ragione. Ma se invece la creazione non importa altro che far esistere dal nulla quello che prima non esisteva, allora resta con ciò stesso esclusa ogni mutazione da parte di Dio. *L'assoluto si fa relativo* solo nel senso panteistico di Spencer e compagni. Per noi invece la mutazione è tutta e sola da parte degli effetti, che prima non erano e poi cominciarono [267] ad esistere. Non è quindi la causa prima che si riferisce agli effetti, ma questi che si riferiscono a quella. E cadono così anche le pretese antinomie di Kant (210).

11 - **Necessità di insistere sul dogma della creazione**

Purtroppo il dogma della creazione fu sempre il grande scoglio contro cui venne a battere il pensiero umano.

Sono noti gli errori dell'antichità pagana per avere ignorato questo dogma. Anche quando per mezzo dei suoi più grandi filosofi concepì l'Essere divino

---

(208) G. NEGRI, Rumori mondani, pag. 361.
(209) HERBERT SPENCER. I primi principii (1a Ediz. italiana) pag. 31.
(210) Riguardo alle antinomie kantiane sulla creazione, dedotte specialmente dal tempo e dallo spazio, vedi Ultima Critica di Ausonio Franchi dal n. 181 al N. 188.

come distinto dal mondo, gli mise però accanto la materia eterna ed improdotta, che era già per sé stessa un grande incentivo al panteismo come lo fu per l'idolatria (211).

Ed anche dopo che il Cristianesimo portò a conoscenza di tutti questo dogma con tanta luce e chiarezza, noi vediamo che la maggior parte delle [268] eresie, incominciando da quelle dei Gnostici e dei Manichei, e poi salendo il corso dei secoli cristiani fino a noi, derivano appunto o dalla negazione o dalla falsa interpretazione di questo dogma.

Mai però, come ai nostri giorni, esso fu oggetto delle più aperte negazioni e dei più sistematici attacchi. Lo stesso Concilio Vaticano ha dovuto occuparsene a lungo nei canoni «De Deo rerum omnium Creatore».

E d'allora in poi tutti sanno quali e quanti altri errori si aggiunsero a quelli già condannati. Per non dire infine di quei credenti che fanno tutti gli sforzi per adattare il dogma alle nuove correnti del pensiero, dove si finisce quasi sempre o col negare o col travisare il concetto stesso della creazione.

Tutto ciò deve farci intendere la necessità d'insistere in modo particolare nella difesa di questo dogma, più che di ogni altro, essendo esso intimamente e logicamente connesso colla stessa esistenza di Dio. Perché, come abbiamo già avvertito, non sono diversi gli argomenti che dimostrano la esistenza di Dio d a quelli che lo dimostrano Creatore del mondo. E solo quando avremo dimostrato che l'universo e tutto quanto in esso esiste è veramente prodotto dal nulla, potremo far cadere tutte le pretese degli increduli. L'esistenza di Dio, la sua reale distinzione dal mondo, il suo essere spirituale, infinito e personale, s'impongono, allora, come necessarie conclusioni che fluiscono da quella premessa. [269]

XIII
Le altre concezioni cosmiche

Diciamo ora una parola sulle altre concezioni dell'universo.

1 - **Quella del materialismo**

La più grossolana è quella del materialismo che pretende spiegare tutto

---

(211) «Se noi risaliamo sino alla sorgente dell'essere, scrive Bossuet, troviamo che l'idolatria deriva in fondo dal non aver conosciuto il dogma della creazione. Di qui l'errore checondusse ad adorare il mondo, sia che si riguardasse esso medesimo come Dio, o che si considerasse come il corpo di cui il suo spirito erasi rivestito... Tutto era coeterno a Dio, tutto era porzione dell'essere divino». - BOSSUET, Avvertimenti ai protestanti contro l'accusa di idolatria ai cattolici.

colla materia eterna ed improdotta ed il moto meccanico che ne deriva in virtù della gravitazione (p. 12-24). Abbiamo già visto i suoi argomenti (p. 217 e seg.) e possiamo senz' altro affermare:

1) che il materialismo suppone, ma non dimostra né può dimostrare la improducibilità della materia.

2) La materia non contiene né la vita, né il senso, né il pensiero, e la scienza stessa ha dovuto perciò constatare la falsità dell'evoluzionismo su questo punto.

3) Il moto meccanico neppur basta a rendere ragione dell'ordine e della finalità della natura.

4) Il fallimento del materialismo. è ormai un fatto ammesso e riconosciuto dagli stessi scienziati increduli. (pag. 18 e seg.). [270]

2 - **Quella del dualismo**

Si dice dualismo quel sistema che a spiegare l'origine del mondo ammette due principii eterni ed improdotti (212). Tre sono le forme sotto cui si presenta. La prima fa sorgere il mondo dall'*unione o composizione di quei due principii*, che per alcuni sono la materia e la forza, per altri la materia e lo Spirito. - La seconda fa sorgere il mondo dall'*azione dell'uno su l'altro*. Tale, nel sistema di Platone, l'azione di Dio su la materia improdotta, che egli plasmò in modo da formare il presente universo. - La terza finalmente ammette due supremi principii *indipendenti nell'essere e nell'operare*: dall'uno deriva tutto ciò che è bene, dall'altro tutto ciò che è male.

Trattandosi di errori vieti e tramontati, basteranno poche osservazioni.

1) Qui pure si suppone la materia eterna ed improdotta, contrariamente a quello che abbiamo dimostrato.

2) E del pari si suppone la forza cosmica eterna ed improdotta, mentre ciò risulta falso in via [271] di fatto o di possibilità (pag. 210 - 212). Se poi quella forza si vuole spirituale ed intelligente, si cade in quella forma di panteismo che fa Dio anima dell'universo.

3) Se tutta l'efficienza dell'operar divino si dovesse ridurre a plasmare la materia, come voleva Platone, non si potrebbero in nessun modo spiegare le sostanze spirituali, che pure esistono. E per di più si metterebbe un limite affatto irragionevole allo stesso operar divino, il quale come è assolutamente indipendente nell'essere, così lo deve essere nell'operare.

4) Finalmente è al tutto assurdo ammettere un supremo principio del male,

---

(212) Alcuni chiamano dualismo lo stesso Teismo, volendo con ciò denotare Dio e il mondo. «Sed hoc prorsus ineptum est. Neque enim duo prima principia, Deum et substantias mundanas, ponìmus, sed unum, cum mundus et materia ejus a Deo sint creata». HONTHEIM. Op. cit. n. 613.

come volevano i Manichei. Perché il male non è che privazione del bene, ed un supremo principio del male non sarebbe che una Suprema privazione del bene, cioè il *nulla*.

3 - **Quella del panteismo**

Ma la concezione più comune, fra coloro che non conobbero o negarono il dogma della creazione, è quella del panteismo, dove si ammette un solo essere eterno ed improdotto, concepito generalmente come immateriale o spirituale - nel che i panteisti si contraddistinguono dai materialisti - ma immanente nei reali finiti, i quali non sarebbero che altrettante Sue emanazioni, fenomeni o [272] estrinseche manifestazioni. - Le varie e complesse forme del panteismo si possono ridurre a quelle già indicate e condannate del Concilio Vaticano (213).

Ora tutti sanno che il panteismo, sotto qualunque forma si presenti, muove sempre dall'essere che diviene, ossia dal *divenire* dell'essere, il quale, come abbiamo dimostrato, non si può neppur concepire, senza l'essere che è ma non diviene (p. 138-143). Dunque questo e non quello è l'essere primo ed improdotto, il quale è per ciò stesso realmente distinto da tutti i reali finiti.

Altrimenti dovremmo ammettere che lo stesso essere sia ad un tempo in potenza ed in atto, mutabile ed immutabile, contingente e necessario, finito ed infinito, immateriale e materiale.

Per non dire degli assurdi morali che ne verrebbero, perché se Dio non fosse realmente distinto dal mondo:

a) sarebbe tolta l'idea di un supremo [273] giudice:

b) tolta la responsabilità morale delle nostre azioni:

c) tolta anzi la stessa differenza fra bene e male.

---

(213) Dopo aver condannato il principio fondamentale del panteismo: «Se alcuno dirà che una sola e medesima è la sostanza o essenza di tutte le cose, sia anatema» (can.3). il Concilio Vaticano soggiunge: «Se alcuno dirà che le cose create, sì corporee che spirituali, o almeno le spirituali, sono emanate dalla sostanza Divina: - o che la essenza divina per la sua manifestazione od evoluzione diventa ogni cosa: - o finalmente che Dio è l'ente universale e indefinito, che col determinare sé stesso costituisce l'universalità delle cose, distinte in generi, specie e individui, sia anatema». (can. 4). De Deo rerum omnium Creatore.

(214) Però «monismus alius est maierialisticus, alius pantheisticus. Materialismus materiam eiusque energìam docet esse primum principium rerum: in mundo non esse nisi substantias materiales cum viribus suis phisicis et chimicis et mundum non regi nisi legìbus necessariis et mechanicis. Pantheismus. ex una substantia immateriali et suprasensìbìlt, qua e Iegibus idealibus subest, omnia evolutione et emanatione orta esse contendit; haec una substantia per abusum vocis Deus appellatur. Inter materialismum et pantheismum medius est monìsmus hylozoisticus, qui materiam vivam et intellectivam prìncipium rerum esse ponit ; fingìt igìtur materiam aliquam, quae simul materialis est et spiritualis et quee legibus tum

4 - **Quella del monismo**

Il panteismo è necessariamente monistico in quanto non riconosce che un solo essere (214). Siccome però neppure i panteisti possono negare l'esistenza dei molti, così tutto il loro travaglio o, meglio, tutti i loro sistemi consistono nel conciliare l'uno coi molti e i molti coll'uno.

Per noi davanti ai molti sta l'Uno come loro causa estrinseca efficiente esemplare e finale, che [274] li ha creati e disposti in quel modo in cui si trovano. Per essi invece avanti ai molti sta l'Uno come loro causa costitutiva ed immanente, per modo che i molti sono nell'uno e l'uno nei molti mediante il *divenire* dell'essere.

Se il monismo si limitasse a far valere l'unità armonica che regna in tutta la natura - dovuta all'unità della causa da cui traggono origine tutti gli esseri ed all'unità di disegno e di fine a cui sono ordinati - avrebbe tutte le ragioni (pag. 179 e se g.). «*Mundus enim iste dicitur unus unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur*». (215) Ma nessun fatto e nessuna ragione legittimano a sostenere il monismo nell'essere stesso che si trova nei molti. Qui non abbiamo il monismo, ma il *pluralismo*.

Anche quando l'esperienza esterna non bastasse a giustificare la comune persuasione degli uomini intorno alla molteplicità ed alla sostanziale diversità degli esseri, starebbero pur sempre le proteste della coscienza contro una sì flagrante violazione del senso comune. Perché nessuno riuscirà mai a convincersi che egli non abbia un essere suo proprio e contraddistinto da quello di ogni altro, e che questo suo essere non sia anche diverso da quello di coloro che non hanno la sua stessa natura. [275]

5 - **Quella del sintetismo universale**

Come l'ammirabile *gradazione* degli esseri cosmici per cui si va dal minimo al massimo senza nessun salto od interruzione, ha fatto credere al monismo evoluzionista che fra gli esseri della natura non esista soltanto un'unità armonica, ma una vera e reale continuità dello stesso ed unico essere; così la non meno ammirabile *coordinazione* dei medesimi esseri nella costituzione del cosmo, disposti per modo da formare un tutto organico attuante un unico e grandioso disegno, ha fatto credere ad altri che fra gli esseri della natura esista tale intrinseco legame da costituire un vero *sintetismo ontologico* fra l'uno ed i molti.

---

mechanicis tum idealibus regìtur ». HONTHEIM. op. cit. n. 612. - Sul monismo è da consultarsi specialmente l'opera classica del P. Klimke «Il monismo e le sue basi filosofiche». (trad. dal tedesco) Firenze 1914.

(215) S. Tom. p. L q. 47. a. 3.

Non senza ragione alcuni ritengono questa dottrina «non molto dissimile dal monismo». È però necessario, per non caricare le tinte a conto di nessuno, stabilire una importantissima distinzione. O in questo sintetismo fra l'uno ed i molti si fa entrare anche l'essere primo ed improdotto, ed allora si deve senz'altro rigettare; perché si finirebbe a fare di Dio il primo anello della catena cosmica. Ovvero l'intrinseco legame fra l'uno ed i molti si fa valere unicamente tra i reali finiti, sostenendo una «*gerarchia di esseri intrinsecamente legati l'uno all'altro*», come difatti opinano alcuni recenti pensatori; ed allora è tolto ogni più lontano sospetto di panteismo (216).

[276] Resta però sempre intatta la questione dal punto di vista puramente naturale. E per conto nostro non esitiamo neppur un istante a pronunciarci in contrario. Perché l'ordine ontologico costituito dai reali finiti «non è che una serie di sostanze create, che esistono con entità proprie e distinte le une dalle altre; e se pur importano alcun legame o relazione fra loro, di causa ed effetto, la intrinseca realtà di ciascuna nel suo essere è distinta da tutte le altre. E quindi gli elementi di quest'ordine, o, meglio, di questa serie, sono costituiti da realtà distinte che operano e a vicenda si mutano, senza che l'esistenza dell'una in chiuda in sé l'esistenza dell'altra». Così il chiaro P. Monaco nel *Gregorianum* del marzo 1923, a cui rimandiamo per ulteriori schiarimenti.

* * *

Per conseguenza neppur possiamo ammettere il sintetismo ontologico rosminiano, a cui si richiamano alcuni dei suddetti scrittori.

Ha certamente ragione il Rosmini di affermare che la nostra mente sente il bisogno di ridurre i molti all'uno, o meglio, all'unità; ma questo bisogno riguarda l'ordine ideale e non il reale (217).

Ed [277] ha il suo fondamento nel fatto stesso che il conoscere dell'intelletto, a differenza di quello del senso, è necessariamente *astrattivo* e *comparativo*; astrae cioè dalle condizioni individuali e ravvisa nei molti quello in cui essi si assomigliano e convengono fra loro. È perciò che ogni scienza fa uso di concetti universali. La logica è tutta nell'insegnare la maniera di ridurli ad unità. Ma la riduzione all'unità è sempre e solo nell'ordine ideale: è nelle

---

(216) Questa medesima distinzione si potrebbe far valere anche per il monismo.

(217) «Giace nell'intelligenza umana il bisogno di ridurre ogni cosa ad unità. Se si considera onde nasca questo bisogno, si vedrà facilmente che la sua origine viene da questo, che l'umana mente intende tutto ciò che intende coll'essere ... Ora l'essere è una natura semplice ed una; e perciò la natura umana non può persuadersi che ci sia qualche cosa fuori dell'essere, il che sarebbe un'aperta contraddizione: tende dunque necessariamente ed aspira a ridurre tutte le cose all'essere, come ad un'unica e semplice natura. Ella non tende solamente a conseguire questa unità nell'ordine delle cognizioni, ma anche in quello delle cose reali, perché anche in queste non vede finalmente altro che essere». Teosofia vol. I, N. 242.

cognizioni e non nelle cose conosciute. In queste vi è solo il fondamento o la ragione dell'unità ideale, ed è la somiglianza (univoca ed analogica) che la mente scorge fra le realtà dei molti.

Tutto ciò apparirà ancor meglio da quanto verremo ora dicendo sul monismo idealistico.

6 - **Quella del monismo idealistico**

La forma più insidiosa e seducente del panteismo è quella del monismo idealistico, che dal vecchio Parmenide scende giù fino agli hegeliani, e che s'incardina, dal più al meno, su l'idea dell'essere o [278] meglio su l'essere ideale. L'essere primo ed improdotto non sarebbe altro che lo stesso essere ideale e indeterminato, il quale, «col determinare sé stesso, costituisce la universalità delle cose in generi, specie e individui» (218).

Precisiamo la questione.

È un fatto che tutte le nostre cognizioni hanno per termine l'essere: che tutti i nostri concetti si risolvono in quello dell'essere: e che l'essere si attribuisce a tutte le cose quale loro comune predicato. Dunque, hanno conchiuso i seguaci del monismo idealistico, uno è l'essere di tutte le cose. Dunque l'uno è nei molti ed i molti sono nell'uno (219).

Come si vede, essi hanno scambiato l'unità logica dell'essere universale coll'unità ontologica [279] dell'essere reale. Il monismo idealistico, come osserva il Cardinal Prisco, «scambia dapprima l'essere *astrattissimo* con l'essere *realissimo*, l'essere universale coll'universale cagione; poi afferma l'universale dover essere uno numericamente nelle cose altrettanto che nel concetto; finalmente conclude che l'assoluto è in ciascuna cosa come essenza comune a tutte, sì che ciascuna cosa, secondo il vero suo essere, è lo stesso assoluto, vario solo nella sua manifestazione» (220).

---

(218) Concilio Vaticano can. 4. «De Deo rerum omnium Creatore».

(219) «Forse, scrive il Rosmini, la prima volta che questo bisogno della intelligenza (di ridurre i molti all'uno) si trasformò in un esplicito problema filosofico fu presso di noi per mezzo di Parmenide. Questo filosofo sembra averlo sciolto con un grande coraggio speculativo. ma senza cogliere nel vero, poiché dichiarando che sono uno tutte le cose, non indicò come la pluralità dei concetti e dei reali a quest'uno si riducesse». (op. cit. n. 243). Dopo Parmenide, «Platone fu il primo ed il solo che tentò conservare la molteplicità e l'unità ad un tempo... Ma a cagione dei difetti che rimasero nella soluzione platonica... il problema stesso (fu per molti secoli) abbandonato, dormendoci sopra il pigro sonno della ignoranza». (op. cit. n. 244). Finalmente questo «medesimo problema (dell'uno - molti) ricomparve con una forza da gigante nei tempi moderni allo spirito di Fichte e dei suoi illustri successori». (op. cit. n. 245). Ma neppur essi seppero risolvere l'arduo problema in modo da togliere tutte le antinomie fra l'uno ed i molti. Onde la nuova soluzione datane dal grande Roveretano nel suo sistema filosofico, specialmente quale venne da lui chiarito nella sua opera postuma, la «Teosofia».

La confutazione di questo errore, che involge tutta la dottrina ideologica ed ontologica, domanderebbe essa sola una intera trattazione, che non è qui il luogo di intraprendere. Ma poiché neppure possiamo del tutto preterire la questione, accenneremo soltanto ai punti più fondamentali che devono guidarci alla soluzione del problema. Essi sono due: come sorge in noi l'idea dell'essere, e quale sia l'ente comune. [280]

7 - **L'idea dell'essere**

Per chi ha la mente sgombra da preoccupazioni sistematiche, l'idea dell'essere, come tutte le altre idee, non è qualche cosa di innato ma di acquisito. L'Angelico Dottor S. Tommaso lo fa toccare con mano, considerando le due maniere secondo le quali sorge in noi l'idea dell'essere, cioè *spontaneamente* e *riflessivamente.*

La prima, che è propria dei bambini quando iniziano la loro conoscenza, si ha per l'apprensione confusa e indeterminata dei reali finiti. La seconda, che è propria degli adulti, si ha per l'astrazione precisa di tutte quelle proprietà onde una cosa (conosciuta) si distingue dalle altre, giungendo così un'altra volta al concetto dell'essere indeterminato. Spieghiamo questi due modi.

Se l'intelletto nel formarsi le sue idee ha bisogno del lavoro dei sensi, è chiaro che il suo processo esplicativo dovrà esordire in modo analogo a quello dei sensi. Ora nel bambino la conoscenza sensitiva inizia dagli atti più imperfetti, atteso la condizione dei suoi organi sensori. Le sue prime conoscenze ritraggono gli oggetti in modo al tutto confuso e indeterminato. Avviene in esso quello che accade negli adulti quando vedono qualche oggetto in distanza, che l'apprendono come un *sensibile* senza poter determinare che cosa sia. È quindi naturale che a questa conoscenza confusa e indeterminata del sensibile segua nell'intelletto del bambino una conoscenza [281] parimenti confusa e indeterminata dell'essere delle cose, e, perciò, un'idea che rappresenta l'essere in modo al tutto indeterminato. È in questo senso che S. Tommaso dice: «Illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens» (221).

Che dunque la conoscenza intellettiva cominci dall'essere universale, non vuol dire altro se non che l'intelletto, fissando il suo sguardo su l'oggetto primamente percepito dai sensi in modo indeterminato, forma esso pure il suo primo concetto dell'essere in modo indeterminato (222).

Siccome poi il perfezionamento delle ulteriori conoscenze consiste nel

---

(220) Card. Prisco «La metafisica di S. Tommaso d'Aquino considerata in sé e nella sua opposizione alla speculazione monistica», in «L'Accademia Romana di S. Tommaso D'Aquino». Vol. VII. Fasc. I. p.160.
(221) 1. 2 q. 94. a. 2.
(222) Vedi S. Tom. P. 1. q. 85. a. 3 e seg.

passaggio dalle apprensioni confuse e indistinte alle apprensioni distinte e sempre più determinate, così S. Tommaso afferma che tutti gli altri concetti si ottengono quali aggiunte al concetto dell'essere: «*oportet, quod omnes conceptiones intellectus accipiantur ex* additione *ad* ens» (223). *Additio* che non viene già fatta nell'ordine reale ma ideale, dove le aggiunte al concetto dell'essere non importano che un modo più perfetto di esprimere l'essere che non sia la semplice e pura idea dell'essere». «*Secundum hoc dicuntur aliqua addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur*» (224).

[282] Che se, dopo tali cognizioni sempre più determinate e distinte, vogliamo di nuovo ritornare al puro concetto dell'essere, non abbiamo a far altro che a rimuovere mentalmente dall'oggetto conosciuto tutte quelle proprietà per cui esso si distingue dagli altri. Giacché eliminando tutto ciò per cui un oggetto si contraddistingue da ogni altro, si giunge finalmente a considerarlo sotto quel *punto di vista in cui conviene con tutti*, che è appunto quello dell'essere. Il quale pertanto, come è il primo punto di partenza delle nostre cognizioni, così è l'ultimo termine di arrivo in cui si possono risolvere tutte le nostre idee: «*Quod primo intellectus concipit ..., et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*» (225).

* * *

È ora facile comprendere quale sia la natura dell'idea dell'essere. Considerata in sé stessa ossia nella sua entità soggettiva, non è altro che la stessa specie intelligibile o rappresentanza (dell'essere) esistente nella potenza intellettiva. Ed in questo senso non è universale, ma individuale, come l'Intelletto in cui si trova: non è ciò che si predica dei molti, ma ciò per cui si conosce quello che si predica dei molti.

Considerata invece quanto al suo contenuto, abbiamo la realtà da essa rappresentata. E qui fa [283] d'uopo distinguere la maniera in cui la realtà viene appresa dalla nostra mente e la maniera in cui esiste fuori della mente. Nell'ordine reale non ci sono che esseri individuali e singolari, aventi ciascuno un essere proprio e contraddistinto da quello degli altri, in modo che non abbiano l'*uno*, ma i *molti*. Ma nell'ordine ideale i *molti* possono veramente convenire coll'uno, in quanto possono essere considerati sotto quel punto di vista in cui convengono nell'essere rappresentati da una sola idea o da un solo concetto. Ed allora l'essere delle cose esiste nel nostro intelletto in modo universale «*secundum quod comparatur ad res quae sunt extra animam, quia*

---

(223) Op. Dips. De Verit. q. L a. I.
(224) Ivi.
(225) Ivi.

est una similitudo omnium» (226).

Solo è da osservare che questa somiglianza fra i molti può essere diversa - onde i cinque predicabili - e tale che va sempre degradando sino a non riferirci altro che l'ultimo punto in cui le cose convengono fra loro, cioè nell'opporsi al nulla. Quest' ultima somiglianza è appunto quella che ci vien data dall'idea dell'essere, la quale è perciò predicato trascendentale, ossia tale che può riferirsi a tutte le cose (227). [284]

8 - **L'ente comune**

Così dichiarata la natura dell'idea dell'essere, ognun vede che l'*ente comune*, il quale è appunto il contenuto di quell'idea, *non è e non può essere qualche cosa di realmente comune ai molti fuori di noi esistenti*. La ragione di comunanza consegue solo al modo onde i molti vengono conosciuti dal nostro intelletto secondo ciò in cui si assomigliano. Perciò l'universale (univoco od analogico, trascendentale o non trascendentale) non è già l'uno che secondo la sua numerica entità si trova nei molti, ma l'uno che somiglia a ciò che si trova o può trovarsi nei molti.

«Ciò che si pensa per mezzo di un concetto universale, scrive il Cardinal Prisco, esiste realmente in tutte le cose comprese sotto del concetto universale, ma vi esiste non già come un che di cui partecipano tutti, sì come un moltiplicato in tutte: il che vale tanto pei concetti generici e specifici, quanto pei concetti sommi, primitivi. trascendentali, come è senza dubbio quello dell'essere. *Onde all'unità numerica, che l'essere ha nel concetto astraente, anzi che corrispondere nella realtà* [285] *l'unità numerica del contenuto pensato per esso, corrisponde la molteplicità degli enti, la cui somiglianza analogica nella ragione dell'essere costituisce il fondamento obbiettivo dell'unità ed universalità del concetto che li abbraccia*. Il che torna a dire, che il contenuto reale del concetto universale dell'essere non è l'essere universalmente uno ed identico, *che stia a fondamento comune di tutte le cose, in modo che non sia esso moltiplicato, ma moltiplicati soltanto siano i fenomeni nei quali esso si manifesta*. La realtà vera di quel concetto è, che il suo contenuto sia o possa essere moltiplicato, cioè posto pia d'una volta. *Essentia universalis,* dice S. Tommaso (in lib. I. Sent. Dist. XIX. q. IV. a, 7) *non est eadem numero in suis*

---

(226) S. T. - De Ente et Essentìa, cp. IV.

(227) L'essere, in quanto si attribuisce come predicato alle diverse cose, varia di significato secondo l'essere stesso che si trova nelle cose a cui si attribuisce. E ciò perché il predicato deve sempre annunciare quello che si trova nel soggetto. Se dunque diverso è l'essere delle cose, diverso sarà ancora il significato che assume il predicato ente. Onde la dottrina degli Scolastici, i quali sostengono che l'essere non si può predicare di Dio e delle creature in modo univoco. ma solo analogico. «Impossibile est, scrive S. Tommaso, aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce» P. I. q. 13. q. a. 5.

inferioribus, sed secundum rationem tantum» (228).

È dunque uno dei più colossali e mostruosi errori quello di Hegel e compagni che identificano il processo dialettico della mente col processo genetico dell'essere. [286]

9 - **Né l'idea dell'essere è l'idea di Dio, né l'ente comune è l'essere divino**.

Da tutto ciò si comprende subito quanto sia assurdo identificare l'idea dell'essere coll'idea di Dio e l'essere universale o ente comune coll'essere divino. È l'errore hegeliano condannato dal Concilio Vaticano nel canone 4 *De Deo rerum omnium Creatore*, da noi già più sopra riferito.

[287] Basterebbe del resto osservare soltanto la diversa origine e il diverso contenuto delle due idee per andarne convinti sino all'evidenza.

Mentre l'idea dell'essere si ottiene per l'apprensione confusa dei reali finiti o per l'astrazione precisiva delle loro proprietà, l'idea di Dio al contrario si ottiene in seguito alla conoscenza distinta dei reali finiti dai quali, come da effetti, ci eleviamo alla loro ultima causa. Perciò l'essere divino, a differenza

---

(228) Prisco L. C. - Dopo aver osservato che gli idealisti vorrebbero farci «accettare l'astratto come se fosse reale, convertendo l'unità subbiettiva dell'essere universale con l'unità obbiettiva reale», il Cardinal Prisco scrive: «Mi ricordo che il grande Aquinate nota fra gli errori del suo tempo il panteismo di Dinanto e il materialismo di Almarico, e ogni qualvolta vi torna sopra, mostra con grande accuratezza la loro genesi e la loro affinità in un comune concetto alterato, cioè nello scambio dell'essere astrattissimo concepito nell'ordine logico con l'essere realissimo. In ciò io vedo svelata la vera ed intima ragione degli errori signoreggianti l'età nostra. A quel modo che Parmenide, immedesimando l'ordine logico col reale, era riuscito al suo panteismo; a quel modo che nel medio evo il Dinanto e l'Almerico, accettando il principio fondamentale del Formalismo, furono condotti ad ammettere nella universalità delle cose un sol principio fondamentale comune a tutti i fenomeni naturali, che l'uno disse essere la materia e l'altro la forma; ... allo stesso modo, ossia seguendo lo stesso indirizzo, Hegel mosse dall'essere puro, cioè dall'essere indeterminato e astratto ... facendo però di esso il grembo assoluto..... da cui tutto procede ed a cui tutto ritorna e viene contenuto eternamente. Laonde non vi ha dubbio, che il panteismo idealistico sia l'eco dell'estremo formalismo del medio evo, del quale in luogo di riconoscere il falso principio (combattuto da S. Tommaso), la filosofia dell'identità ha preteso giustificarlo, e a dispetto di ogni buon senso si è studiata di dimostrare e rendere concepibile come l'indeterminato si faccia determinato, come l'astratto diventi concreto, e l'infinito si manifesti sotto la forma del finito... Non disprezziamo dunque le dispute con tanto calore agitate dai pensatori del medio evo: non compiangiamo il tempo da essi speso, quasi fosse perduto. In quelle dispute si asconde il problema vero del pensiero moderno, e le tesi che vi si discutono sono i problemi più ansiosi della ragione. i quali, in una forma o in un'altra, non cessano di tormentare un animo meditativo. Come la critica scettica ha il necessario presupposto nel nominalismo (?). così il panteismo idealistico riconosce la sua origine nel formalismo; ed è un grande onore per la Scolastica l'essersi tenuta lontana dall'uno e dall'altro eccesso». (l. c.). - È una pagina che conserva ancora tutta la sua freschezza di fronte alle moderne correnti del pensiero.

dell'ente comune, è al di fuori e al di sopra dei reali finiti.

Che se, per formarci un concetto meno imperfetto di Dio, rimoviamo dall'essere creato ogni limite, ciò non è per giungere all'ente comune. Quello che per via di astrazione si rimuove onde giungere all'ente comune è una vera perfezione, anzi il complesso delle perfezioni per le quali una cosa sidistingue da tutte le altre, per modo che non ci resta che il minimo grado dell'essere il quale si predica di ogni cosa. Quello invece che si rimuove dalle creature per concepire l'essere divino (229) non sono le perfezioni, ma le imperfezioni ed i [288] limiti onde è circoscritto l'essere e la perfezione creata; neghiamo cioè che l'essere e le perfezioni si debbano pensare in Dio solamente sino a quel punto ed in quel modo che sono nelle creature.

E da ciò segue pure la differenza di contenuto fra le due idee. Quella dell'ente comune è *minima in comprensione* e *massima in estensione* perché ci dà l'essere in quell'ultimo grado che può convenire a tutte le cose. Quella dell'essere divino al contrario è *massima in comprensione* e *minima in estensione*, anzi unica, e quindi tale che non ammette nessuna predicazione fuori di Dio: per ciò anche il nome che esprime l'essere divino è *incomunicabile*.

Onde segue altresì la differenza fra le proprietà riguardanti il contenuto delle due idee. L'ente comune è *illimitato* solo nella considerazione della nostra mente che astrae dai limiti che esso ha nell'ordine reale. Perciò S. Tommaso scrive: «*quod commune est vel universale, sine additione consideratur, sed sine additione esse non potest*» (230). L'essere divino invece è illimitato in sé stesso: «est absque additione non solum cognitione, sed etiam in rerum natura» (231).

[289] Lo stesso è della *semplicità*. È semplice l'ente comune ed è semplice l'essere divino. Ma la semplicità dell'ente comune consegue soltanto al nostro modo di conoscere che si arresta al minimo grado dall'essere; la semplicità dell'essere divino consegue invece alla realtà dello stesso essere divino che abbraccia tutte le perfezioni senza nessuna composizione.

Finalmente l'ente comune, sebbene non sia né genere, né specie, né differenza, né individuo, entra però a costituire i generi, le specie, le differenze e gli individui. Perciò il contenuto dell'idea dell'essere è nei reali finiti. L'essere

---

(229) Qui dunque le creature si confidano come mezzo per conoscere l'essere divino.

(230) Contra Gentes, lib. I. cap. 26.

(231) È bene aver sott'occhio il testo completo, «Quia id quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse alìquìd proprium, sed esse commune omnium; non consìderantes quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest sed ine additione consideratur ... Divinum autem esse est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura. Unde ex hoc ipso quod additionem non recipit, nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest». (1. c.). Vedi anche De Ente et Essentia cp. VII.

divino al contrario è al di fuori e al di sopra di ogni genere, di ogni specie, di ogni differenza e di ogni individuo (232). [290]

XIV
Unità e personalità dell'Essere Divino

Così risolto il problema della realtà cosmica, resta dunque in tutta la sua verità il dogma della creazione e quello di Dio Creatore.

Non è dell'indole di questo lavoro addentrarci in tutte le questioni della teologia naturale su la natura e gli attributi dell'Essere divino: nostro scopo è solo difendere l'esistenza di Dio contro le negazioni degli increduli. Siccome però non sarebbe completa la stessa trattazione della esistenza di Dio senza rivendicarne l'unità e la personalità così aggiungiamo ora una parola su questi due caratteri.

1 - **In quanti modi si può intendere l'unità dell'essere divino**

In tre modi si può intendere l'unità dell'essere divino: 1° in quanto si vuol dire che Dio ha un essere suo proprio e contraddistinto da quello delle creature, e ciò sarebbe contro i panteisti. 2° in quanto si vuol dire che l'essere divino è *massimamente uno in sé stesso*, perché esclude qualsiasi composizione, ed allora l'unità divina si identifica colla sua *semplicità*: 3° in quanto si vuol [291] affermare che l'essere divino è uno nel senso di unico perché esclude la pluralità di altri esseri simili a sé.

È in quest'ultimo senso che intendiamo dimostrare l'unità dell'essere divino. E diciamo subito che gli stessi argomenti i quali provano l'esistenza di Dio come causa prima realmente distinta dal mondo, provano pure ch'Egli è l'*unica* suprema causa.

Difatti, se l'universo è un tutto armonico ove domina un solo e grandioso disegno e dove appare un solo e grandioso governo, vuol dire altresì che uno solo è l'Autore che l'ha concepito, che l'ha attuato e che lo governa.

2 - **L'unità del cosmo secondo la scienza e l'unità di Dio secondo la ragione**

Questo argomento, sul quale molto insistevano gli apologisti dei primi secoli cristiani, è oggi messo in maggior luce dalle rivelazioni della scienza. «Si sa che le scienze della natura tendono di più in più verso l'unita. Se si ha un principio che emerge chiaramente dalle scoperte dei nostri tempi e che penetra sempre più negli spiriti dotti, è certamente il principio dell'unità delle leggi

---

(232) Vedi Contra Gentes l. I. cp. 25: «Quod Deus non sit in aliquo genere».

della natura e della loro derivazione da un'unica legge suprema. I mondi non sono stati gettati a caso nello spazio: tutto ci rivela un insieme ed un'origine comune. L'analisi spettrale ha dimostrato che tutti quei mondi che ha potuto sottomettere ai [292] suoi calcoli si compongono in fondo dei medesimi materiali del nostro. La loro luce ci ha rivelato perfino il segreto della loro età, che fa testimonianza della medesima origine e di periodi di formazione somiglianti a quelli che ha attraversato il nostro sistema solare dopo che è sorto dalla nebulosa. I loro movimenti, infinitamente vari, s'intrecciano intanto gli uni cogli altri di una maniera regolare in orbite perfettamente definite, tanto che si crede legittimo supporre per l'intero universo l'esistenza di un centro o di un'asse di rotazione in riposo assoluto. La scienza ammette altresì che tutto risuona nel tutto. Non vi ha nulla, fino al movimento della più umile molecola, che non abbia il suo contraccolpo nell'universo intero, perché il suo cambiamento di posto, sposta di una maniera reale, sebbene insensibile, il centro di gravità del globo terreste e, per conseguenza, modifica l'attrazione che questo globo terrestre esercita su tutto l'universo. Ma se l'universo è uno, se la scienza è una, non è necessario che l'intelligenza d'onde procede insieme l'universo e la scienza sia parimenti una?» (233).

3 - **Ragione metafisica dell'unicità di Dio**

È vero che, logicamente parlando, si verrebbe soltanto a conchiudere che uno solo deve essere [293] l'Autore di quest'universo, senza però escludere l'esistenza di altre nature indipendenti che non abbiano a che fare con il presente cosmo. Ma se appena si consideri con un po' di attenzione che cosa importi il concetto di *causa prima*, si vede tosto che le prove dell'esistenza di Dio dimostrano non solo la di lui unità numerica in senso relativo al presente universo, ma sì ancora in senso assoluto, in quanto escludono la stessa possibilità di altri dèi.

Poiché la causa prima è necessariamente lo stesso essere da sé esistente e sussistente in tutta la sua pienezza, senza nessuna potenzialità o composizione, talmente che in Dio l'essenza è la stessa cosa che l'esistenza. Ora un essere così concepito non può né moltiplicarsi di specie né moltiplicarsi di numero. La pluralità degli dèi sarebbe possibile solo quando la essenza divina fosse un tipo distinto dall'esistenza e però attuabile in più specie o in più individui subordinati. Ma l'entità divina non è punto una quiddità generica o specifica attuabile in più soggetti. Dunque Dio è necessariamente *uno* ed *unico*.

Lo stesso si potrebbe dedurre dal concetto della *semplicità* e dell'*infinità* dell'essere divino (234). Ma basti il già detto. [294]

---

(233) FARGES, L'idèe de Dieu d'apres la raison et la science pag. 309.

(234) Vedi S. T. p. 1. q. IX. a. 3. Kant vorrebbe far credere che tutti questi ragionamenti non

4 – **Perché si vorrebbe negare la personalità dell'Essere divino**

Piuttosto vogliamo qui aggiungere una parola in difesa della personalità dell'essere divino. Non entriamo nel mistero della SS. Trinità che è solo oggetto di fede. Vogliamo unicamente sapere se, in base al lume della ragione o, meglio, alle dimostrazioni che abbiamo già date della esistenza di Dio, possiamo in lui affermare quella perfezione che costituisce la personalità.

Or ecco come ragionano quelli che la impugnano: «Nell'*Assoluto* non può concepirsi né coscienza né libertà né personalità, perché questi sono attributi essenzialmente *limitativi*, laddove l'essere assoluto è necessariamente *infinito*. Dunque l'idea di un Dio personale è una contraddizione nei termini».

5 - **Basta richiamare il concetto di persona**

Ma contro costoro basta semplicemente richiamare lo stesso concetto della personalità. Si dice persona ogni natura ragionevole che sussiste in sé stessa e per sé stessa, ossia sussiste di una sussistenza sua propria ed incomunicabile. Ora che Iddio abbia un essere suo proprio e ragionevole, contraddistinto da quello delle creature, risulta chiarissimamente da quanto abbiamo detto sin qui. Dunque nessuno può negare che sia veramente [295] persona, e persona nel più alto senso della parola, perché è lo stesso essere ragionevole sussistente ed incomunicabile.

Ma alla persona, dicono, è essenziale il *limite*, perché la personalità è quella che determina l'essere, e, un essere determinato, non è altro che un essere avviluppato dalle sue limitazioni. Dunque un Dio personale è necessariamente un Dio non infinito o un infinito che si farebbe finito: cosa assurda. Così il Fornel (235). il De Dominicis (236), il Rensi (237), ed altri molti che ripetono i vieti sofismi di Spinoza, di Hegel, di Strauss e compagni, allo scopo di rilevare

---

siano che deduzioni puramente logiche. Ma non è vero: avendo noi già dimostrato l'esistenza dell'essere necessario, anche l'analisi del suo concetto o contenuto non riguarda più l'ordine astratto ma il concreto.

(235) «Ogni individuo, ogni persona, è qualche cosa di determinato: il che è sinonimo di limitato e di finito. La personalità separa un essere da ciò che non è lui, gli traccia un contorno, gli assegna delle frontiere, lo avvolge di negazioni: la sfera di comprensione di un individuo non è quella di un altro: ogni determinazione è negativa. Una persona determinata è ciò che dice io. Ora l'io esclude il non io: l'individuo esistente è distinto da ogni altro individuo; perché egli sia infinito bisogna che sia unico, che non ci sia altra individualità che la sua. Se no egli non sarebbe il tutto. Una persona infinita sarebbe contradditoria, come un numero ad un tempo limitato e illimitato». Così il FORNEL DE-LAURENCIE nella sua Metaphsisique (Paris, Delagrave, 1905) a pag. 106.

(236) La dottrina dell'evoluzione, vol. I, pag. 65-66

(237) Nel primo N. del «Coenobium» pag. 24 e seg.

le pretese antinomie dell'essere personale-divino, e così giungere di nuovo alla negazione di Dio. Ma è davvero il caso di ripetere lo scritturale: «Evanuerunt in cogitationibus suis». Poiché è evidente che se l'esistenza di Dio è provata e [296] dimostrata in base agli argomenti di fatto che nessuno può negare, non c'è più antinomia di sorta che ci possa far dubitare della realtà del suo essere. Quelle pretese antinomie proveranno tutt'al più la imperfezione e confusione delle nostre povere idee allorché vogliamo scrutare la natura dell'essere divino:non altro.

6 - **Risposta di S. Tommaso**

Quella difficoltà, del resto, è rancida e stantia. S. Tommaso l'aveva già esposta e confutata fin dal suo tempo. «In due maniere, egli dice, una cosa può essere determinata: o perché ristretta da limiti, o perché dalle altre si distingue. Ora la essenza divina è determinata in questo secondo modo, e non già nel primo» (238). La parola *determinazione* può dunque intendersi in due sensi: o in quanto denota i limiti dell'essere, o in quanto denota i caratteri per cui una cosa si contraddistingue dalle altre. È evidente che nel primo senso non può competere a Dio perché Dio non ha limiti nel suo essere; ma nel secondo sì, perché la stessa differenza che passa fra le creature e Dio, in quanto le creature hanno l'*essere ricevuto*, e Dio è l'*ipsum esse irreceptum*, distingue appunto l'essere [297] di Dio da quello delle creature. «L'essenza divina, continua ancora S. Tommaso, si distingue da tutte le cose, appunto perché non è ricevuta in nessun soggetto» (239).

7 - **Perché Dio solo è persona nel più alto senso della parola**

Del resto ciò che è proprio della persona non è circoscrivere l'essere, ma farlo sussistere in sé stesso, renderlo incomunicabile, *sui iuris*, padrone di sé. Ora chi più dell'essere divino può dirsi perfettamente sussistente, incomunicabile, indipendente e padrone di sé? Dunque non solo Dio è persona, ma in lui solo la personalità si, trova in tutta la sua pienezza e perfezione. Perché se è vero che la personalità umana è limitata, non è men vero che il limite proviene in lei non da ciò che la costituisce persona, ma dalla sua condizione di persona *umana*; talché si può ben dire che l'uomo è limitato precisamente perché non è persona perfetta, non è principio e fine a sé stesso; ed è invece persona in quanto risplende sul suo volto un raggio di quella perfezione per cui Dio è persona nel vero senso della parola.

Tutto ciò è sì evidente che persino il Lotze ed altri scrittori, che pur

---

(238) S. TH., Quaest. quodl. VII. a. 1 ad 1
(239) Loc. cit.

militano nelle file dei neo kantiani, si sono schierati contro le critiche del *Dio-persona*. [298]

8 - **Vana accusa di antropomorfismo**

E ce n'è d'avanzo per far cadere l'accusa di antropomorfismo. Si vorrebbe cioè far creder che noi abbiamo foggiato Iddio a nostra immagine e somiglianza perché gli attribuiamo quelle perfezioni che sono proprie dell'uomo.

Ma tutti comprendono che non è certo *umanizzare Dio* (antropomorfismo) attribuirgli le perfezioni che sono nell'uomo - visto e considerato che anche l'uomo è una creatura e che tutte le perfezioni che sono negli effetti devono prima trovarsi nella causa da cui derivano, - ma attribuirgliele in quel modo stesso che sono nell'uomo, pensando p. e. che abbia una natura eguale alla nostra, composta di anima e di corpo, con tutte le qualità, organi e passioni proprie dell'uomo, in quel modo appunto che i pagani concepivano i loro dèi falsi e bugiardi. Ora nulla di tutto ciò. Noi riferiamo a Dio tutte le perfezioni che sono nelle creature, ma senza i limiti, il modo o le imperfezioni in cui si trovano avvolte nelle creature stesse. Dunque niente antropomorfismo. Ci fu chi volle trovarlo persino nei Libri Santi, perché la Scrittura attribuisce tal volta membra umane a Dio. Ma è il colmo dell'ingenuità o della malafede.

E non è forse la medesima Scrittura che insegna in mille luoghi essere Iddio puro e semplicissimo spirito?

[299] Quando dunque ce lo rappresenta sotto forme sensibili, non fa che usare una veste metaforica per accomodarsi al nostro modo di intendere. È quanto aveva già notato il divino poeta:

> Così parlar conviensi al vostro ingegno,
> Perocchè solo da sensato apprende
> Ciò che fa poscia d'intelletto degno.
>
> Per questo la Scrittura condiscende
> A vostra facultade, e piedi e mano
> Attribuisce a Dio ed altro intende.
>
> E santa Chiesa con aspetto umano
> Gabriele e Michel vi rappresenta
> E l'altro che Tobia rifece sano.
>
> (Paradiso, IV, 40 e seg.) [300]

XV
Fatti che confermano l'esistenza di Dio e conclusioni che ne derivano

Alle dimostrazioni fin qui recate della esistenza di Dio facciamo ora seguire alcuni fatti che la confermano ed illustrano sempre più. Accenneremo poi le relative conclusioni che derivano dalla verità già dimostrata.

Incominciamo dai fatti soprannaturali.

1 - I fatti soprannaturali

Si dicono fatti soprannaturali quelli che superano la capacità di tutte le forze naturali e non possono quindi provenire se non da una causa soprannaturale e perciò realmente contraddistinta da tutta la natura. Tali sono i miracoli e le profezie.

Dunque quando è certa la esistenza di un solo miracolo o di una sola profezia, è pur certo nel modo più assoluto la esistenza stessa di Dio quale loro causa soprannaturale, senza bisogno di altre dimostrazioni. Tutti i sofismi degli increduli hanno qui la loro più schiacciante confutazione.

[301] Ora basta solo dare uno sguardo ai fatti che accompagnano la fondazione del Cristianesimo per andar convinti sino all'evidenza del loro carattere soprannaturale.

Abbiamo esaminato in altro scritto le pretese degli increduli contro il soprannaturale in genere ed il Cristianesimo in ispecie (240).

Ma anche senza entrare in particolari discussioni, possiamo ben sfidare tutti i nostri avversari a spiegare in modo naturale il *Profetismo* e l'*Evangelo*. L'Antico e Nuovo Testamento sono due fatti, o meglio due serie di fatti - propri ed esclusivi della religione ebraica-cristiana - che si ribellano ad ogni spiegazione naturale e contro dei quali verranno sempre ad infrangersi tutte le opposizioni dei miscredenti.

«Non sperino gli increduli di sfuggire a Dio, scrive Bossuet, perché Egli impresse alla sua Scrittura tal marchio di verità divina che nessuno può smentire. Questo marchio, questo carattere sta nella relazione intima che passa fra i due Testamenti.

Nessuno può dubitare che l'Antico Testamento sia stato scritto alcuni secoli prima del Nuovo. Orbene ambedue hanno lo stesso disegno e lo stesso risultato: l'uno predice quello che l'altro fa vedere compiuto» (241).

[302] Del resto tutti gli argomenti che provano la divinità di Cristo, provano pure il soprannaturale nella di lui persona e nelle opere da lui compiute.

---

(240) Nel terzo volume della «Breve Apologia».

(241) BOSSUET «Discorso sulla Storia Universale». Parte II; cp. 13.

Onde la sua protesta: «*Se non volete credere a me, credete alle mie opere*» (242).

2 - **La legge morale**

Un altro fatto che si può addurre in conferma della esistenza di Dio è quello della legge morale. Da che mondo è mondo gli uomini hanno sempre fatto distinzione fra bene e male, virtù e vizio; si sono sentiti internamente obbligati a fare il bene ed a fuggire il male; hanno sempre provato nella loro coscienza la gioia per il bene compiuto ed il rimorso per il male commesso. Perché ciò? quale la ragione ultima di questi fatti?

Gl'increduli fanno sforzi inauditi per sottrarli ad ogni rapporto con l'*al di là*. Essi cercano di spiegare i dettami morali della coscienza ricorrendo alla educazione, ai fenomeni ereditari. ecc. E tutti sanno l'intricato labirinto di ipotesi e di sistemi escogitati, specialmente da Kant in poi, onde spiegare l'obbligazione morale senza derivarla da Dio. È lo sforzo continuo per sottrarsi al governo divino.

[303] Ma indarno. Come nel mondo fisico non si può spiegare il moto senza risalire ad un primo movente, così nel mondo morale non si può spiegare la forza obbligatoria della legge morale senza risalire ad un supremo Legislatore. Lo abbiamo fatto toccare con mano nel confutare la morale *indipendente* (243).

Qui noteremo solo che l'intrinseca differenza fra bene e male e la conseguente obbligazione morale che ne deriva - la quale s'impone a tutti come *imperativo assoluto* - non si può neppur concepire senza l'idea di Dio. Certo la ragione prossima della bontà o malizia delle nostre azioni sta nei dettami della nostra coscienza, o, meglio, nei giudizi della nostra ragione sulla convenienza o sconvenienza delle nostre azioni con quei dettami.

Ma la ragione ultima è tutta nel riferimento di quei dettami alla Suprema Ragione e Volontà Divina, di cui la nostra ragione non fa che interpretare gli intendimenti attraverso l'ordine oggettivo delle cose. Non già che ciò si avverta esplicitamente - converrebbe in tal caso analizzarne il contenuto - ma implicitamente sì, perché quei dettami morali a noi si impongono come *comandi* indipendenti da qualsiasi autorità umana e da qualsiasi utile o danno temporale, e quindi tali che ci fanno sentire l'autorità del Supremo Legislatore Divino.

[304] Ecco perché gli stessi pagani riconoscevano la legge morale come un comando o divieto proveniente dalla stessa Divinità (244): ecco perché

---

(242) Vedi «Gesù Cristo e i suoi moderni critici» 2a Ed. Artigianelli - Pavia.
(243) Nel primo volume della «Breve Apologia» (6. ediz.) cp. XLVIII.
(244) Vedi Cicerone. De Legib. cp. II. c. 4.

lo stesso Apostolo S. Paolo riconosceva nei Gentili una legge scritta nei loro cuori secondo la quale saranno giudicati da Dio (245): ed ecco perché il nostro Manzoni ha potuto scrivere nei suoi *Promessi Sposi* il celebre dialogo fra il Cardinal Federigo e l'Innominato.

Breve: l'uomo sente di essere ordinato a Dio come a suo ultimo fine, e la legge morale non è che l'indirizzo delle sue azioni a questo fine.

3 - **L'aspirazione dell'uomo alla felicità**

Quanto abbiamo detto or ora riceve maggior luce da un altro fatto: l'aspirazione dell'uomo ad una felicità perfetta che non si può avere quaggiù. È un fatto che tutti i beni presenti, anche presi nel loro insieme, non possono acquetare le brame dell'uomo e renderlo pienamente felice. Questa illimitatezza delle brame da parte della volontà, procede dalla illimitatezza del conoscere da parte della nostra mente. Sentiamo per intima esperienza che l'intelletto non è fatto per questo o quel vero, ma per il vero illimitatamente preso, ossia per la verità: [305] come del pari sentiamo per intima esperienza che la volontà non è fatta per questo o quel bene, ma per il bene illimitatamente preso, ossia per il bene *in quanto tale*. In altri termini, solamente il sommo vero e il sommo bene possono appagare la illimitatezza delle nostre brame. Ma il sommo vero ed il sommo bene non è che Dio. Onde l'aspirazione dell'uomo alla felicità, quando si analizzi in tutti i suoi elementi, non è che la stessa aspirazione dell'uomo a Dio. «*Fecisti nos, Domine, ad Te*, diceva S. Agostino, *et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*

Certo la legge morale e l'aspirazione dell'uomo alla felicità non sono prove dirette della esistenza di Dio, ma la presuppongono senz'altro, come appare dalla breve analisi che ne abbiamo fatto.

4 - **La testimonianza dei popoli**

«Non vi è popolo per quanto barbaro e selvaggio, scriveva Cicerone, che non riconosca un Dio, benché ne ignori la natura». (246).

E quest'asserzione che nei tempi antichi poteva forse essere contestata, quando tanta parte del mondo rimaneva ancora nascosta, ebbe ai nostri giorni la più solenne conferma dagli studi e dalle indagini etnologiche e storiche critiche sui vari [306] popoli (247). Difatti il sommo naturalista De Quatrefages, che insegnava Antropologia al Museo di Parigi, nella sua magistrale opera «*La specie umana*», scrive: «Obbligato dal mio insegnamento

---

(245) Ad Roman. Cp. II. 14. 15.
(246) Cicerone, De Legib. l. XIII. 24.
(247) Vedi i primi capitoli del II volume della mia «Breve Apologia» (VI Ediz.)

a passare in rassegna tutte le razze umane, io cercai l'ateismo presso i popoli più rozzi come presso i popoli più colti. Io non lo trovai in nessun luogo, se non in qualche individuo che si vide in Europa nel secolo scorso e come si vede ancor oggi».

Non è qui il luogo di entrare nel groviglio delle varie forme religiose professate dall'umanità (248). Diremo solo col Lay: «Per quanto sia materiale una razza, gli uomini elevano la loro idea verso il protettore, e questa elevazione è nella sua forma monoteistica e non politeistica. L'essere al quale s'indirizza il selvaggio al momento del bisogno, o della disperazione, può portare il nome di un falco, di un rospo o di una rana; ma noi possiamo essere sicuri che, chi lo prega, non pensa a questi animali nell'ora del pericolo, ma al protettore sovrannaturale ed universale» (249).

Ed è perciò che Tertulliano, considerando le spontanee esclamazioni a Dio che uscivano dalla [307] bocca degli stessi pagani nel momento del pericolo, ha visto in esse il «testimonium animae naturaliter christianae». Ben possiamo dunque con chiudere con un antico autore:

Sia che consulti la presente etade,
sia che l'antica, tutti Dio sentiro,
nè alcun negollo mai, duce natura.
Che se il pagan error pensò più Dei,
l'innato senso un sol Dio conobbe.

Non è poi senza importanza osservare il valore di questa attestazione attraverso i secoli, ad onta del guasto del cuore umano che lo indurrebbe a dimenticare Iddio vindice di ogni malvagità.

5 - **Il preteso materialismo storico**

Nulla quindi di più anti-storico del preteso materialismo storico. Gl'increduli potranno bensì considerare l'umanità credente come una massa di poveri illusi, ingannati dalla propria ignoranza e superstizione, ed essi soli i grandi veggenti che hanno saputo risolvere tutti i problemi senza varcare i confini dell'universo.

Ma quando vogliono far passare le idee morali e religiose come il naturale prodotto del fattore economico e delle condizioni materiali e sociali in cui si svolse la vita umana, essi si fanno semplicemente compatire.

Il fattore economico non potrebbe neppure far pensare all'*al di là*, se

---

(248) Nel citato volume della «Breve Apologia» ho lumeggiato le varie questioni storiche su questo punto, mostrando quale fu la genesi dell'idea di Dio nei primi uomini e quali vicende abbia subìto attraverso i secoli.
(249) LAY-Mythes, cultes et religione, p. 160.

l'uomo non avesse già prima l'idea religiosa. E basta solo considerare [308] il carattere esclusivamente utilitario dell'idea economica di fronte all'idea *morale religiosa*, per comprendere tosto l'assoluta impossibilità che l'una derivi dall'altra. Che anzi è tanto lungi che le idee morali e religiose siano «una super costruzione del fattore economico», che ad esso piuttosto vi si sovrappongono, per modo che l'*utile* vien regolato dal *giusto* e dall'*onesto* (250).

6 - **La testimonianza degli uomini del sapere**

Cicerone disse che la negazione di Dio non può aver luogo in un uomo di mente sana - *cuique sano* (251) - ed asserì che non meriterebbe neppure di essere chiamato uomo chi volesse attribuire al caso le meraviglie del creato (252). In ciò la sapienza umana si trova pienamente d'accordo colla parola ispirata. «*Lo stolto*, leggiamo nei libri santi, *disse nel suo cuore: non c'è Dio*» (253). La storia non conosce uomini veramente grandi nel sapere che abbiano professato l'ateismo. Tutti i sommi geni dell'umanità hanno riconosciuto Dio. Il Farges nella sua classica opera «*L'idée de Dieu d'apres la raison et la science*» tesse un [309] lungo catalogo dei loro nomi sotto il titolo.

«*Consentement des grands hommes*», dove passa in rassegna non solo i più grandi fra gli antichi, ma anche fra gli scienziati e pensatori moderni.
Al principio di questo nuovo secolo il tedesco Dottor Dennert compilò una statistica dei principali scienziati, facendo un diligente esame delle opinioni religiose di 300 di essi, scelti fra coloro che più si resero illustri negli ultimi quattro secoli nelle scienze naturali: botanica, fisica, astronomia, biologia, geologia, anatomia ecc. Ed ecco le sue conclusioni. Nel primo periodo, cioè dal XV al XVII secolo, il Dott. Dennert cita 82 scienziati: in questo numero conta 79 credenti, e fra questi i più celebri sono praticanti, quali per esempio Newton, Huygens, Leibnitz, Kepler, Galileo, Copernico. Nel secondo periodo - secolo XVIII - sono citati 55 nomi; vi si contano cinque non credenti o indifferenti, undici di fede non conosciuta, 39 credenti che ammettono l'esistenza di Dio, dell'anima e della rivelazione. Notiamo tra i più illustri Herschell, Linneo, Werner, Boerhave, Bradley. Il terzo periodo comprende il secolo XIX. In esso il numero degli scienziati è assai più considerevole. Il Dott. Dennert cita 167 scienziati illustri: su questo numero 124 sono credenti, 27 non hanno opinioni religiose ben conosciute, e soltanto 12 non sono credenti. Tra costoro si contano dei materialisti come Tyndall, Huxley e Darwin. - Quanto a quest'ultimo, che il

---

(250) Per maggiori schiarimenti rimando al capitolo XVII della mia Analisi del Socialismo Contemporaneo, (Ediz. V.) dove è sviscerata la questione.

(251) De natura Deorum, II. 44.

(252) Quis enim hunc hominem dixerit? (Ivi, 38).

(253) Salmo XIII, 1. - Cfr. Celi Op., cit. p. 118.

Dennert mette nel numero dei non credenti, giova notare che non s'è mai pronunciato in favore del materialismo. Per lungo tempo Darwin [310] ammise la esistenza di una intelligenza suprema e poi almeno ha sempre dubitato. - Ma di fronte a tali citazioni, quali e quante belle e categoriche dichiarazioni di fede cristiana, fatte con fierezza da uomini quali Hermite, Pasteur, Hani, Farady, G. B. Dumas, Chauchy, Ampère e tanti e tanti altri! Insomma su 300 scienziati citati dal Dott. Dennert, se ne trovano 240 credenti spiritualisti convinti, ripudianti assolutamente il materialismo e proclamanti l'accordo completo fra scienza e fede (254).

L'esperienza ha sempre dimostrato la verità di quanto asseriva Bacone, che cioè una scienza vana e leggera può bensì talvolta allontanare da Dio, ma non già una scienza soda e profonda. Gli è perciò che mentre gli uomini veramente sommi nel sapere si gloriano di essere credenti, i dilettanti superficiali fanno pompa della loro incredulità.

[311] Ed in verità chi mai può mettersi in mente di aver risolti tutti i vasti e complessi problemi del cosmo, e risolti in modo da essersi pienamente convinto che l'universo è "da sé e che Dio non esiste?" Si comprende fino ad un punto la posizione dell'agnostico o dello scettico, ma non quella dello incredulo. Tanto più quando si pensa che la scienza stessa non è ancora riuscita a decifrare né che cosa sia la materia, né che cosa sia la forza, e cambia continuamente le sue opinioni in modo da non presentarci che delle verità provvisorie.

Per non dire poi che la scienza medesima ha oggi dovuto toccare con mano la naturale impossibilità di derivare la vita, il senso e lo spirito per evoluzione dalle forze materiali.

7 - **L'incredulità e la scienza**

Si comprende quindi che debba pensarsi della così detta *incredulità scientifica*.

Certo a prima vista fa non poca impressione il fatto di scienziati increduli.

---

(254) Quando Ernesto Haeckel affermò l'impossibilità per uno scienziato di essere credente la «Minerva» del 1907 riportò il risultato di un'inchiesta compiuta fra i più rinomati cultori delle scienze moderne per sapere chi di loro non credesse in Dio; e dei 262 scienziati che risposero all'appello, 242 si professarono apertamente credenti. Recentemente (nel 1920), il dottissimo gesuita tedesco P. Kneller pubblicò un volume di più di 500 pagine su «Il Cristianesimo e i rappresentanti della nuova scienza naturale». Gran parte del libro è una prova documentata contro coloro che vorrebbero far passare gli scienziati come negatori di Dio. Egli si ferma agli scienziati del secolo XIX, presi da tutti i campi dello scibile, da cui fa risaltare il più universale consenso nell'esistenza di Dio. - Vedi anche Bricarelli «Un pregiudizio storico intorno ai più insigni naturalisti». II ediz. Roma presso la «Civiltà Cattolica».

Perché se l'universo rivela veramente la sua dipendenza da una causa prima oltremondana, parrebbe che i primi a ravvisarla dovrebbero essere quelli che meglio degli altri lo conoscono. Invece è innegabile il fatto di scienziati più o meno numerosi che si professano increduli. Ecco quello che maggiormente impressiona ai nostri giorni. Non è tanto il fatto di pensatori increduli delle varie scuole filosofiche, quanto quello di scienziati che si addentrarono [312] nello studio della natura e rimangono tuttavia increduli.

Ma noi domandiamo: la loro incredulità proviene forse dai risultati della scienza? Poiché vi è qui tutta la questione. E l'unico risultato che ci dovrebbe dare la scienza, nel caso nostro, sarebbe quello della improducibilità degli elementi che funzionano nell'universo. Risulta veramente questo? Anche prescindendo da tutte le nostre dimostrazioni in contrario, sta il fatto che i più eminenti scienziati hanno sempre affermato ed ancora oggi affermano l'esistenza di Dio *in base ai risultati dei loro studi sulla natura*. Dunque...

Quando poi si pensi che la scienza, in quanto tale, oggi professa di stare ai fatti ed alle loro leggi, senza punto curarsi dell'al di là, si comprenderà ancora più facilmente quanto sia fuori di posto l'*incredulità scientifica*. Difatti la maggior parte degli scienziati moderni che si fanno passare come increduli, sono tali soltanto in senso *negativo*, in quanto cioè non s'interessano punto di tutto ciò che oltrepassa il campo empirico delle loro osservazioni. Solo quando pretendessero che nulla esista e nulla si possa conoscere al di là dei fatti e delle loro leggi, essi la farebbero da increduli *positivi*. Ma allora cesserebbero con ciò stesso di parlare in nome della scienza, e non potrebbero altrimenti giustificare la loro posizione se non colla metafisica del materialismo, del positivismo, del criticismo o di altro dei tanti sistemi di cui abbiamo già fatto giustizia. Mai però l'incredulità potrà farsi sgabello della scienza in quanto tale. [313]

8 - **È dunque pienamente giustificato il contenuto oggettivo e reale dell'idea di Dio**

Così stando le cose, non abbiamo dunque di che impensierirci per lo schiamazzo degli increduli, anche quando fanno la voce grossa in nome della scienza o della critica della conoscenza o del sapere filosofico in base alle correnti del pensiero moderno. Perché nessuno argomento scientifico o filosofico potrà mai far scomparire i caratteri di dipendenza dell'universo da una causa prima oltremondana. E ciò basta per giustificare appieno l'idea di Dio quale creatore del mondo - quale essere necessario eterno ed improdotto - quale essere non immanente ma trascendente e personale - quale atto puro e da sé sussistente in tutta la pienezza dell'essere.

E nessuno potrà mai dimostrare che una *tale idea* di Dio non abbia un contenuto oggettivo vero e reale, ma sia invece frutto di ignoranza, di superstizione, o di altro dei tanti fattori psicologici e sociali a cui ricorrono gli

increduli nello spiegare l'origine del fenomeno religioso, onde eliminare ogni contenuto oggettivo dell'*al di là* (255). Per conseguenza [314] nessun progresso scientifico o filosofico potrà mai far scomparire il contenuto oggettivo dell'idea di Dio: esso servirà anzi ad approfondirlo sempre più e sempre meglio.

9 - **Ed è altresì pienamente giustificato il contenuto oggettivo dell'idea religiosa**

E, per la stessa ragione, è altresì pienamente giustificato il contenuto oggettivo dell'idea religiosa. Si noti bene però. Non intendiamo dire che sia giustificata ogni religione o meglio ogni credenza religiosa, ma il contenuto oggettivo dell'idea religiosa in *quanto tale*.

Gl'increduli considerano tutte le credenze religiose come altrettante forme puramente soggettive dello spirito umano e quindi vuote di ogni contenuto oggettivo dell'al di là, perchè negano l'esistenza di Dio o quanto meno la di Lui conoscibilità. Una volta dunque dimostrata l'esistenza di Dio, cadono anche tutte le loro pretese riguardo al soggettivismo dell'idea religiosa. [315]

XVI.
Dimostrazione volgare e dimostrazione filosofico-scientifica

1 - **Una difficoltà**

Però, dopo tutte le discussioni su l'esistenza di Dio, qualcuno potrebbe forse concludere che si tratta di una verità accessibile soltanto agli studiosi e competenti in materia, di modo che la grande maggioranza degli uomini non possa altrimenti ammetterla che in base all'altrui testimonianza, ossia per fede. Ma la conclusione non viene. Oltre la dimostrazione filosofica propriamente detta vi è anche la dimostrazione volgare che è propria di tutti.

2 - **In che consiste la dimostrazione volgare**

Lo spettacolo dell'universo - anche la Sacra Scrittura chiama stolti quelli che non sanno elevarsi a Dio dallo spettacolo dell'universo - la legge morale della coscienza, le segrete aspirazioni del [316] nostro cuore ad una felicità illimitata, e tanti e tanti altri fatti di simil genere, colpiscono non solo l'uomo di

---

(255) Un importante studio «Intorno all'origine dell'idea di Dio» ha recentemente pubblicato il Prof. Padovani in «Rivista di filosofia neo-scolastica» del luglio-agosto 1923 in risposta alle idee del Prof. Petazzoni.

studio e di scienza, ma anche quello del volgo che si sente quasi inconsciamente portato a Dio.

Ecco la cognizione o dimostrazione volgare. La quale, se ben si considera, precede la dimostrazione filosofica. Questa difatti non è che il frutto di una più attenta riflessione sui dati della cognizione o dimostrazione volgare. «Perciò - nota opportunamente il Prof. Celi - che tutti possano assorgere alla notizia di Dio, non significa punto che tutti ne debbano saper dare una rigorosa dimostrazione come farebbe un filosofo. Fine della dimostrazione scientifica della esistenza di Dio è quello di rendersi esatta ragione della nozione comune. È però chiaro che essa (dimostrazione scientifica) può servire, e serve di fatto bene spesso, a ricondurre sulla via della ragione, e poi anche sulla via della fede, delle intelligenze cadute nel dubbio o nell'errore, per effetto di una falsa filosofia o a cagione dei traviamenti del vizio». (256)

3 - **La naturale conoscenza di Dio nei risultati di recenti studi**

I Padri della Chiesa hanno concordemente sostenuto che la conoscenza di Dio non solo sia [317] possibile a tutti, ma sì facile e spontanea dinanzi allo spettacolo della natura, che nessun uomo può andarne privo.

A questo proposito è assai interessante, contro le ipotesi degli increduli sulla genesi dell'idea di Dio, richiamare i risultati di alcuni recenti studi su individui che *vennero da sè medesimi all'idea di Dio*.

Fino a pochi anni fa non si conosceva altro esperimento che quello fatto dal filosofo incredulo Sintennis su di un povero orfanello, che allevò segregato da tutti e senza mai parlargli di Dio, e che tuttavia un bel giorno fu sorpreso dallo stesso Sintennis mentre invocava Colui che ha creato il Sole! Ma ora le esperienze e le osservazioni, condotte con tutto il rigore scientifico da gente punto proclive alle nostre idee, abbondano più che mai. Il P. De La Vaissière le raccolse nel suo magistrale lavoro «Psicologie pedagogique» (257), del quale ha dato un ampio resoconto Mons. Olgiati nella *Rivista del Clero Italiano* (258). Noi ne riferiremo alcuni dati, limitandoci specialmente ai sordo-muti.

William James, il famoso filosofo americano, morto da poco, ci fa sapere di un sordo-muto, certo D'Estrella (da lui lungamente studiato) il [318] quale, appena poté esprimersi in seguito alla educazione ricevuta, raccontava allo stesso James come egli da solo era arrivato a convincersi che il sole, la luna, e le stelle girano sotto il governo di un grande Uomo. La vista dell'universo, senza che nessun gli avesse nulla insegnato, suscitava nel suo animo l'idea di un Essere Supremo.

---

(256) Prof. G. CELI «Nuovi elem. di Filosofia-Etica». p. 116.
(257) Parts, Beauchesne. 1916.
(258) Anno I. Fasc. 2. Vedi anche «La Scuola Cattolica», del marzo 1920. pag. 220 e seg.

Il Porter narra di un altro sordo-muto, certo Ballard, che prima di recarsi alla scuola dei sordo muti e di saper articolar parola, si domandava continuamente in che modo era giunto all'esistenza. «A nove anni, disse poi lo stesso Ballard, la questione si affacciò netta al mio spirito. La regolarità del corso degli astri mi faceva pensare ad un potere che li governasse, e la mia intelligenza fu immediatamente conquisa, quando poi mi si insegnò resistenza di Dio».

Si noti che tanto il James come il Porter studiavano i sordomuti, non con l'intenzione di esaminare in essi la genesi dell'idea religiosa, ma di esaminare la questione, importantissima per la filosofia, della esistenza del pensiero prima e senza la parola.

Ma ciò che più impressiona si è che identici risultati si ottennero anche sopra i sordomuti ciechi fin dalla nascita, ai quali manca ogni comunicazione col mondo esterno. Ma per questi ed altri simili casi rimandiamo il lettore alle fonti già citate.

Tutti però comprendono l'importante conclusione che ne deriva contro gli increduli. Un'altra volta ci troviamo di fronte all'anima *naturalmente cristiana,* come direbbe Tertulliano. [319]

4 - **Se la dimostrazione filosofica della esistenza di Dio possa dirsi anche scientifica**

La dimostrazione filosofica è quella che noi pure abbiamo fatto valere in tutta la trattazione. Ora si fa questione se questa dimostrazione possa anche dirsi *scientifica,* come vogliono i seguaci dell'antica scolastica, ovvero unicamente *razionale* come si ritiene dalla maggior parte dei moderni.

Ma la questione è più di parole che di sostanza. Quelli che negano il carattere scientifico alla dimostrazione filosofica della esistenza di Dio, si appoggiano sul fatto che la scienza nel linguaggio moderno è quella basata sulla osservazione empirica, e Dio, non essendo un fenomeno fisico, non può essere (in tal modo) oggetto di dimostrazione scientifica. E, certo, nessuno ha mai preteso che Dio si possa *dimostrare fisicamente* od empiricamente, appunto «perché Dio non *est ens physicum*».

Quelli invece che hanno fin qui difeso ed ancora difendono il carattere *scientifico* della dimostrazione di Dio (259), è perché hanno creduto ed ancora

---

(259) Così il FREMONT nel suo libro intitolato appunto: Demonstration scientifique de l'existence de Dieu (Paris, Oudin): così PIERRE COUBERT nel suo opuscolo sulla Nécessité scientifique de l'existence de Dieu (Paris, Barral): così altri ed altri ancora. Comprendo benissimo che nel concetto esclusivamente sperimentale di scienza, come l'intendono i moderni, la dimostrazione di Dio non può dirsi scientifica, ma sì piuttosto extra scientifica e soprascientifica. ma non intendo come si rossa dire che «la recherche de l'absolù est

credono che sia scienza non solo la fisica, [320] ma anche la *metafisica* (260). Dimostrazione scientifica dell'esistenza di Dio è dunque lo stesso che dimostrazione metafisica, razionale o filosofica.

Che se per adattarsi al linguaggio dei moderni che non riconoscono altra scienza che la empirica, si vuol togliere quell'appellativo, lo si tolga pure: a patto però che si riconosca *una vera e propria dimostrazione della esistenza di Dio*.

Ma fintanto che si respinge la dimostrazione scientifica della esistenza di Dio in base ai criteri dei positivisti, che non riconoscono altro scibile che il sensibile i fintanto che alla dimostrazione razionale o filosofica non si dà altro valore che quello voluto da Kant e seguaci, pei quali non si può concludere alla realtà della cosa dimostrata: fintanto che si afferma non esserci altra via per andare a Dio all'infuori di quella assegnata dai filosofi dell'immanenza: fintanto insomma che si [321] nega di poter concludere con tutta certezza all'esistenza di Dio *in base al principio di casualità*, noi abbiamo tutto il diritto e il dovere di insorgere e protestare in nome della ragione e della scienza, come difatti abbiamo protestato in apposito scritto. [322]

XVII
Come entri la volontà nella dimostrazione dell'esistenza di Dio

Se non che il fatto di increduli che conoscono per filo e per segno le prove dell'esistenza di Dio, eppure non si arrendono, ha fatto credere anche a tal uni filosofi cattolici che senza la buona volontà nulla valgono tutte le nostre dimostrazioni. Vediamo dunque di chiarire anche questa questione, onde non declinare nell'errore del volontarismo.

1 **Come interviene la volontà nelle nostre conoscenze in generale**

Non occorre essere filosofi per comprendere che la volontà ha veramente parte in tutte le nostre conoscenze. Perché, sebbene l'atto del conoscere spetti all'intelletto, è però la volontà che lo piega a conoscere oppure lo trattiene dal suo atto; è la volontà che, piegandolo a conoscere, lo porta ad un oggetto anziché ad un altro, lo trattiene in una data considerazione piuttosto che in

---

proprement antiscientifique» (BRUNETIÈRE, Sur les Chemins de la Crogance, pag. 17).
(260) Vedi l'opuscolo del Prof. Lours BAILLE: Qu'est-ce que la science? (Paris, Bloud, 1906) dove si mettono in rilievo tutte le evoluzioni e confusioni della parola scienza presso i moderni, e dove si rivendica alla metafisica la natura di scienza, proprio in base a quel ragionamento che si esige anche nelle scienze empiriche perché siano tali.

un'altra. La [323] volontà quindi ha la sua parte (e quale!) anche nella scienza. Aveste pure l'ingegno di Aristotile o di S. Tommaso d'Aquino, se non avete un po' di buona volontà che vi spinga allo studio, non farete mai nulla di bello.

Che dunque anche nella conoscenza e dimostrazione della esistenza di Dio si esiga l'intervento della volontà che pieghi l'intelletto a conoscere, sì capisce. E non è appunto per questo che è colpevole la ignoranza di Dio? La colpa si riferisce alla volontà che non fa il suo dovere.

2 - **Come interviene nella dimostrazione della esistenza di Dio**

Ma in qual modo interviene la volontà nella dimostrazione della esistenza di Dio? Vi entra essa unicamente in quanto piega l'intelletto *a considerare ciò che determina l'intelletto stesso ad ammettere l'esistenza di Dio*, come nel campo scientifico la volontà piega l'intelletto a considerare quello che poi necessita la mente stessa dello scienziato ad ammettere quello che ammette: ovvero in quanto essa (volontà) determina l'intelletto, non già a conoscere, ma *ad ammettere ciecamente l'esistenza di Dio*, o almeno senza ragioni sufficienti? Posta in questi termini la questione, si può dire già risolta. Mai la volontà può farci ammettere ciecamente quello che in nessun modo fu conosciuto dall'intelletto. Anche nell'atto di fede in tanto [324] la volontà può piegar l'intelletto a credere, in quanto la cosa fu già conosciuta come credibile dall'intelletto. E per la stessa ragione, la volontà non può mai farci ammettere come assolutamente certo quello che non fu conosciuto come tale dall'intelletto, Se fosse diversamente, si finirebbe nello «*stat pro ratione voluntas*».

3 - **Differenze tra le verità scientifiche e le morali e religiose**

È però un fatto, dicono, che mentre le verità fisiche e matematiche sono egualmente ammesse da tutti, non così è della esistenza di Dio e delle verità morali e religiose in genere. Per queste è necessario un po' di *buona volontà.*

Ma qui pure è facile la risposta. Le verità scientifiche non impongono nessun comando o divieto alla volontà; all'incontro le verità dell'ordine morale e religioso impongono obblighi e doveri, spesso assai gravi e molesti alla nostra debole e corrotta natura. Onde avviene che non di rado la volontà distoglie l'intelletto dal considerare ciò che le spiace, e lo fissa invece e trattiene su ciò che più le aggrada. Ed a far questo la volontà è altresì stimolata dalle passioni e dai pregiudizi che accarezzano la parte affettiva. In ciò consiste principalmente il divario che passa fra la conoscenza delle verità religiose - morali e la conoscenza delle verità scientifiche. Queste non incontrano ostacoli morali che si frappongono alla visione della [325] verità: se ci fossero, accadrebbe anche ad esse quel che accade alle verità morali e religiose (261).

Dal che si vede che la buona volontà richiesta per le verità morali e religiose, non è già per farci ammettere quello che non è vero o non è certo in

sé, e neppure per dare alle prove un valore che non hanno, ma unicamente per rimuovere i suddetti ostacoli che impediscono all'intelletto la visione della verità. E se davvero lo sguardo mentale fosse in tutti sgombro da ogni impedimento, le verità morali e religiose sarebbero egualmente ammesse e riconosciute da tutti al pari delle verità fisiche e matematiche.

4 - **Acute osservazioni di un cappellano militare**

Nondimeno ecco quanto ci scriveva, durante gli anni di guerra, un bravo cappellano militare di Verona: «Se le nostre prove della esistenza di Dio fossero veramente dimostrative, ossia evidenti, esse dovrebbero sempre strappare l'assenso dell'intelletto, indipendentemente dalla volontà, almeno in [326] quelli che le conoscono; poiché sempre la evidenza determina necessariamente l'intelletto. Invece c'è innegabilmente della gente che conosce per filo e per segno quelle prove, eppure non ammette l'esistenza di Dio, o almeno ne dubita. Anche nel campo nostro, anche fra i credenti, chi non conosce questo dubbio più o meno angoscioso: *e se non ci fosse nulla*? Lo sentono persino i nostri maggiori apologisti e lo rivelerebbero anche, se non temessero di scandalizzare, con questa innocente rivelazione, qualche spirito debole e pusillanime. I Santi stessi hanno conosciuto questo dubbio, come ce ne assicura la maggior parte dei loro biografi. Segno dunque che le prove della esistenza di Dio, per quanto in sé valevoli, non sono però tali da imporsi alla mente indipendentemente dalla volontà. E qui sta, conclude, la differenza fra le verità matematiche e le religiose: le prime determinano l'assenso, strappandolo a qualunque costo: le seconde invece determinano anch'esse l'assenso, ma non lo strappano senza il nulla osta della volontà».

5 - **Onde proviene il dubbio intorno all'esistenza di Dio**

Facciamo subito osservare che anche nell'evidenza si dànno diversi gradi. Vi è quell'evidenza piena e sfolgorante che estorce necessariamente l'assenso, il quale non può essere trattenuto né dalla volontà né da altro ostacolo qualsiasi. E vi è quell'evidenza che è bensì sufficiente a piegare la [327] mente, ma che può essere più o meno attenuata ed anche oscurata, sia pei pregiudizi di cui è ingombra la mente, sia per la mala disposizione della volontà che volge altrove l'occhio della mente. Non sempre insomma la verità rifulge di tanta luce ed in tal maniera da determinare necessariamente l'assenso dell'intelletto, non ostante

---

(261) Onde Leibnizio diceva: «Se la geometria si opponesse ai nostri interessi allo stesso modo che la morale, noi la faremmo oggetto delle nostre critiche e dei nostri bersagli: non ostante tutte le dimostrazioni di Euclide e di Archimede, noi la troveremmo piena di paralogismi» (Nouveaux Essais. P. I, c. 2.).

tutte le contrarie opposizioni. Ciò accade generalmente nelle verità prime, nelle immediate conclusioni che derivano da esse, e nelle enunciazioni matematiche; come pure, se si tratta di evidenza fisica, ciò avviene nei fatti di coscienza e in quelli di immediata esperienza esterna. Ma quando invece si tratta di verità più o meno lungamente o lontanamente dedotte da altre, e meglio ancora, quando si tratta di verità la cui dimostrazione risulta da un complesso di prove o motivi che si devono prima attentamente considerare e studiare, può facilmente accadere che quelle prove vadano più o meno oscurandosi per mancanza di attenzione della mente, e la verità non riesca quindi ad imporsi per sé medesima all'intelletto (262).

[328] Ora tali sono appunto le prove dimostrative della esistenza di Dio. A chi le considera attentamente e sa penetrarne *la forza dimostrativa*, esse s'impongono in modo irresistibile alla mente. Ma non tutti sono capaci di rilevarne pienamente il valore dimostrativo, ed anche tra questi ben pochi sono quelli che le fanno oggetto di uno studio veramente serio, attento e rigoroso (263). Per non dire poi di coloro che o per la mala volontà, o per i pregiudizi di

---

(262) «La verità può all'intelletto proporsi con tale luce di evidenza o in tal maniera, che sia del tutto impossibile sottrarsi all'assenso corrispondente ... In altro modo, la verità può essere proposta siffattamente che escluda il dubbio e sia manifesta, mentre io sto fermo a considerare i motivi che la fanno certa: ma codesti motivi sono tali per la loro complessità ed estensione che, diminuita la volontaria attenzione. o volgendosi questa a contrarie apparenze, possono oscurarsi e perder vigore e non più determinare l'assenso». Due quindi sono le maniere di evidenza: una assoluta e piena, tale da strappar l'assenso a qualunque costo, benché la volontà resista e in ogni modo si studi di non vederla: un'altra, che è pur vera e capace di indurre piena certezza, ma tale tuttavia che si possono alla medesima chiudere gli occhi. Mentre considero le ragioni proposte, mentre procedo sinceramente e voglio veder le cose come sono, non posso a meno di cedere ed essere convinto. Ma le ragioni stesse sono varie e complesse, in guisa che con qualche difficoltà le abbraccio tutte insieme; sono in sé lucenti e chiare, eppur v'è qualche ombra contraria nella quale posso fissarmi». P. GUIDO MATTIUSSI in Rivista di Filosofia Neoscolastica del dicembre 1918, pag. 397-399.

(263) Pochi, anche fra i dotti e gli scienziati credenti, si dànno a questo studio. La maggior parte ammette l'esistenza di Dio in base a quei motivi che sono alla portata di tutti, e più spesso ancora in base all'educazione ricevuta. È ciò che avviene anche per le altre verità cristiane. Certo nell'ordine oggettivo la fede di costoro non ammette dubbio. Il bambino che crede alla madre cristiana, la madre cristiana che crede al suo parroco, il parroco che crede alla Chiesa, si appoggiano in ultima analisi su quei medesimi motivi su cui si appoggia la Chiesa stessa. Ma nell'ordine soggettivo (e prescindendo dalla grazia) abbiamo solo quella relativa certezza che è proporzionale ai motivi di credibilità conosciuti dal credente stesso, non la certezza assoluta che proviene dalla evidenza della verità conosciuta in sé stessa. Si comprende quindi come il dubbio possa facilmente insinuarsi, specialmente dinanzi agli assalti dell'errore e delle passioni; e ciò non perché la verità non sia certa in sé, ma perché non se ne ha la evidenza.

cui sono imbevuti - specialmente ai nostri giorni - non si degnano neppure di prenderle in esame, ovvero lo fanno solo attraverso le lenti colorate delle loro passioni o dei loro pregiudizi. Si spiega così il fatto dei diversi atteggiamenti della mente umana di fronte a questa grande e fondamentale verità senza punto detrarre al [329] valore intrinseco delle sue prove dimostrative. Come del pari si spiega la genesi del dubbio nei casi su citati - se ne togliamo quello dei Santi nei quali per lo più è effetto delle prove divine. - Quel dubbio è tutto soggettivo e proviene dal fatto che o non si hanno davanti le prove dimostrative, o almeno in quel momento non vi si pensa, o si pensa anzi alle ragioni o meglio ai sofismi in contrario.

6 - **Come e da chi può essere rimosso**

Qual è pertanto il compito della volontà in tutti questi casi? È certo grandissimo: è necessario che intervenga per rimuovere il dubbio e far sì che la mente non oscilli davanti alla grande verità dell'esistenza di Dio.

[330] Ma in che modo ed in che senso?

Non già in quanto la volontà determini l'intelletto ad ammettere con assenso fermo l'esistenza di Dio non ostante le contrarie ragioni che ne possa avere, ma in quanto applica l'intelletto stesso a meglio considerare le prove, i motivi o le ragioni che domandano ed esigono la certezza del suo assenso.

Queste ragioni potranno talvolta essere soltanto indirette, come avviene nelle cose di fede: il sapere, per esempio, che ci sono scienziati credenti. Si narra difatti nella vita di Alessandro Volta, che uno di questi scettici o dubbiosi su l'esistenza di Dio, si converti in punto di morte per aver saputo che "il sommo scienziato Alessandro Volta credeva in Dio" (264).

Ma indirette o dirette che siano, senza di esse la mente non può eliminare il dubbio. Finché l'intelletto non è convinto dell'esistenza di Dio, la volontà, con tutti i suoi sforzi, non potrà mai far tacere quel dubbio.

Il dubbio è lo stato d'incertezza da parte dell'intelletto per mancanza o insufficienza delle ragioni addotte, e non si può toglierle se non per mezzo di ragioni che persuadono e convincono l'intelletto stesso. [331]

XVIII
Che pensare adunque dell'ateismo?

Prima di chiudere la trattazione ci par doverosa una parola anche su questa vessata questione, la cui soluzione del resto fluisce dal fin qui detto.

---

(264) Vedi «Alessandro Volta» del Sac. CALLISTO GRANDI (Milano, Bertarelli 1899) pag. 576, 577.

1 - **Si precisa la questione**

Anzitutto mettiamo in disparte l'*ateismo pratico* che è proprio di coloro i quali, pur sapendo e credendo che Dio esiste, non se ne dànno tuttavia per intesi nella loro vita pratica. Di questi atei il mondo ha sempre abbondato e sempre abbonderà.

La questione va ristretta all'*ateismo teoretico*, quello cioè che riguarda la *conoscenza*, e si può impostare così: può egli darsi un'ignoranza invincibile e, quindi, incolpevole della esistenza di Dio? Avremmo allora l'*ateismo negativo*.

E fra quelli che conoscono l'esistenza di Dio, o meglio che conoscono le nostre dottrine e dimostrazioni dell'esistenza di Dio, può egli darsi una [332] persuasione affatto contraria, ossia tale da ingenerare l'interno convincimento che Dio non esiste? Avremmo allora l'*ateismo positivo*.

Rispondiamo distintamente ai due quesiti.

2 - **L'ateismo negativo**

L'ateismo negativo si può intendere in modo *assoluto*, in quanto cioè esclude qualsiasi cognizione di Dio, ed in modo *relativo*, in quanto esclude bensì una nozione *esplicita* e *chiara* dell'esistenza di Dio, ma non già una nozione implicita e confusa della medesima.

Ora che si possa dare e si dia veramente l'ateismo negativo in questo secondo modo, cioè in senso relativo, nessuno può certo negarlo di fronte alle resultanze della storia e dell'esperienza. - Ma questo medesimo ateismo è invincibile ed incolpevole, o vincibile e colpevole? Parliamo, s'intende, dell'uomo adulto e di mente sana. Ed a questo punto noi crediamo che solamente Colui che vede i cuori può dare una vera e completa risposta nei singoli casi. Forse talvolta potrà essere al tutto invincibile ed in colpevole siffatta ignoranza, date le circostanze particolari in cui si svolge la vita di taluni individui. Ma in tesi generale ciò non può essere, appunto perché Colui che tutto conosce ci ha detto per mezzo del suo Apostolo che [333] sono *inescusabili* (265). E d'altronde abbiamo visto con quanta facilità e quasi spontaneità l'uomo è tratto al pensiero di un Essere supremo.

Che se dalla seconda forma di ateismo negativo passiamo alla prima, allora dobbiamo recisamente negare il fatto e la possibilità. Come è impossibile che l'uomo, giunto all'uso della ragione, non distingua fra bene e male, e non

---

(265) «Ita ut sint inescusabiles» (ad Rom. 1,20). Penso che il rimprovero della Scrittura (anche nella Sapienza XIII) si debba intendere di questa seconda forma di ateismo negativo, e non della prima, perché lo stesso Apostolo (ad Rom. 2, 14-16) riconosce in tutti l'idea confusa di Dio per mezzo della legge naturale.

senta in coscienza l'obbligo di fare il bene e di fuggire il male, così è impossibile che in questa stessa obbligazione che gli viene dalla legge morale, non senta, almeno in confuso, l'Idea di un Supremo Legislatore. È quanto accenna anche l'Apostolo S. Paolo nel secondo capitolo della sua lettera ai Romani. Per non dire poi che dinanzi allo spettacolo dell'universo è impossibile che anche l'uomo più rozzo ed abbrutito non senta nascersi in fondo all'animo almeno una vaga idea dell'al di là.

3 - **Ateismo positivo**

Ben altrimenti vanno le cose nell'ateismo positivo. Esso reagisce contro l'idea di Dio e vorrebbe [324] dimostrare o almeno persuadersi che Dio non esiste.

Certo la maggior parte dei moderni increduli non si possono dire atei. Essi sono piuttosto scettici, dubitano, cioè, in base ai loro principii che sono generalmente quelli del materialismo, del positivismo, del criticismo e dell'idealismo - della esistenza dell'al di là.

Che dire però di quelli che affermano esplicitamente di essere convinti nel modo più assoluto della non esistenza dell'al di là, anche doro aver studiato a fondo le nostre dottrine? È noto, tra gli altri, il caso del povero Ardigò, il quale dichiarò appunto di essersi «*convinto per lungo studio e senza alcun dubbio della assurdità di ciò che ritengono i credenti*». (266).

Tutti conoscono le discussioni dei filosofi e teologi su questo punto, se cioè possano darsi atei veramente convinti e quindi in buona fede. La questione fu discussa anche nelle sedute preliminari del Concilio Vaticano, ma non si prese nessuna deliberazione. Il Concilio si limitò a condannare chi dicesse «aver noi giusta causa di dubitare della nostra fede» (267).

Esternamente la Chiesa considera ogni apostata come reo di grave colpa e lo separa dal corpo dei fedeli. Ma essa non può vedere nell'animo del- [335] l'apostata e non è quindi in grado di giudicare della sua colpevolezza o no davanti a Dio (268).

Ci sia lecito esporre modestamente il nostro parere. Che in un uomo ed anche in un sacerdote dell'ingegno dell'Ardigò possa darsi tale oscuramento spirituale da farlo dubitare di tutte le verità della fede ed anche della stessa esistenza di Dio, lo concediamo noi pure; massime se quest'uomo si è ingolfato nel labirinto di tutti gli errori e si è per lungo tempo quasi immedesimato

---

(266) Vedi «Rivista del Clero Italiano» 10 novembre 1920, pag. 543.
(267) De Fide, can. 6.
(268) Il defunto Sen. G. Negri scriveva nei suoi «Segni de tempi» (Milano 1897, p. 108): «Nel giorno del giudizio l'incredulo convinto avrà probabilmente un posto d'onore in confronto del fariseo ipocrita e del credente futile e mondano».

con essi. È questo il naturale effetto di chi fa il callo nell'errore: dubitare delle verità che prima apparivano chiare ed evidenti.

Per la stessa ragione, concediamo potersi dare *per qualche tempo* la certezza di persuasione sulla non esistenza dell'al di là, specialmente quando l'individuo si immerge con tutta l'anima nei sofismi degli increduli senza badare alle contrarie ragioni.

Ma che egli possa giungere a tal punto da essere pienamente convinto della sua incredulità senza alcun dubbio in contrario, e questo non già per qualche tempo soltanto, ma stabilmente, a noi pare affatto impossibile, a meno che si tratti di un tale squilibrio di idee che confini colla pazzia.

Perché le prove della esistenza di Dio sono tali che non possono non pesare in qualche modo anche su l'animo dell'incredulo - se appena egli le [336] consideri con un po' di attenzione - e indurlo almeno a dubitare della sua stessa incredulità. Tanto più che in base ai suoi medesimi principii l'incredulo è bensì logicamente portato a dubitare, ma non già di negare l'al di là. L'incredulità non ha mai per base la *scienza*, ma i *sistemi* degli uomini, e tutti sanno i mutamenti che essi subiscono. Lo stesso Ardigò non ha forse assistito egli medesimo al *superamento* del suo sistema?

Che dire pertanto della sua incredulità? Lasciamone il giudizio a Colui che scruta le reni ed i cuori. Da parte nostra amiamo credere che almeno negli ultimi istanti si sia ricordato di quel Gesù che tante volte strinse sacramentato nelle sue mani e ricevette nel suo cuore. Resta però sempre il grave monito di una dottrina che lo indusse a sì tragica fine (269).

Questa confusione e questo smarrimento, in cui vanno a finire quasi tutti i grandi increduli, sono per noi una controprova delle parole di Cristo: «*Qui sequitur me, non ambulat in tenebris*». [337]

XIX
Conclusione generale

1 - **Non si può negar Dio senza negare la propria ragione**

Ecco pertanto la nostra conclusione generale: l'uomo non può negare od anche solo disconoscere la esistenza di Dio senza negare o disconoscere la propria ragione.

---

(269) «Che vale la vita è» aveva esclamato nel suo primo tentativo di suicidio. Egli dunque che aveva preteso spiegar tutto coi principii del suo sistema, non era riuscito neppure a comprendere il valore della vita. Ed allora a qual pro tutti i suoi studi? Perché il primo e più importante problema da risolvere è appunto quello di sapere perché siamo al mondo ed a che serve la vita.

Passate pure in rassegna tutti i sistemi, e gli argomenti dei negatori di Dio, e vedrete se non è così. Noi anzi, per nostro conto, l'abbiamo già visto.

In che si risolvono difatti tutte le pretese del materialismo, del positivismo e del criticismo se non nel ridurre tutto lo scibile al sensibile? E tutto ciò non equivale forse a negare la stessa ragione? Perché una ragione a cui si nega il diritto di andare al di là del fenomeno, non è che un titolo *sine re*.

E lo stesso idealismo non si è forse chiuso nel guscio del proprio io, negando la realtà oggettiva del mondo esterno, perché nega alla ragione la [338] facoltà di conoscere tutto ciò che sta fuori del soggetto conoscente?

Altrettanto si dica del panteismo in genere - poiché anche l'attuale idealismo è panteismo - le cui diverse forme implicano sempre la negazione di uno dei più fondamentali principii della ragione, il principio di causalità (270).

Immanenza e trascendenza sono oggi, come dicemmo, i due termini che sintetizzano tutta la lotta fra il *soggettivismo* e l'*oggettivismo*. È illusione quella di coloro che pretendono trovare qualche via di mezzo cogli appelli al sentimento, al cuore, alle esigenze dello spirito che postulano l'al di là. Tutte queste cose, che sono e restano nel soggetto, lasciano il tempo che trovano, quando si neghi alla ragione il diritto di affermare e dimostrare ciò che sta fuori del soggetto stesso. Ed ogni dottrina o sistema che si arresti unicamente ad esso, deve necessariamente finire nel panteismo, identificando così il problema dell'essere con quello del conoscere.

A questo punto dovevano logicamente sboccare tutti quei sistemi che insorsero a combattere [339] l'*intellettualismo* scolastico. Era la lotta contro l'oggettività del conoscere.

2 - **L'essere e il conoscere**

Certo il problema dell'essere e quello del conoscere hanno sempre affaticato la mente dei pensatori attraverso i secoli. Si può anzi dire che la storia della filosofia non sia altro, in fondo, che la storia dei diversi sistemi escogitati per risolvere quei due problemi. Ma per quanto anche nel campo filosofico non siano mancati i soliti azzeccagarbugli che tentarono identificare quei due problemi, la loro tesi ha sempre trovato un insormontabile ostacolo nella recisa e contraria realtà dei fatti. Perché nessun sofisma potrà mai far scomparire il *reale dualismo* che esiste fra l'essere e il conoscere, ossia fra l'oggetto

---

(270) Ha dunque tutte le ragioni il chiaro P. Monaco quando scrive: «Nel turbinare di tante opposte opinioni apparisce chiaro che la mentalità moderna tutta si riduce a negare all'intelligenza umana il diritto di valicare il fenomeno, il sensibile, per portarsi nel campo della realtà trascendentale degli esseri, specie di ordine puro ultra fenomenico, che è pure il campo religioso». Filosofia Cristiana (Verità fondamentali). Roma, Università Gregoriana 1923, pag. 43-44.

conoscibile ed il soggetto conoscente. E ciò basta per mandare a rotoli tutto l'edificio del monismo idealistico.

In fondo, però, il vero problema che si va tuttavia agitando attraverso i moderni sistemi ideologici, è ancora l'antica ed eterna questione degli universali. *Ciò che si dice universale è qualche cosa fuori di noi esistente e solo appreso o conosciuto dall'intelletto* (sia che ciò s'intenda a modo dei platonici o degli ontologi o dei panteisti e realisti esagerati); ovvero è la mente stessa che universalizza, ossia *conosce in modo universale le realtà singolari apprese dai sensi, sicché fuori di noi non esiste l'universale, ma solo la realtà che l'intelletto percepisce in modo universale*? [340]

Ecco posta nei suoi termini la questione, che fu già mirabilmente risolta dalla filosofia aristotelico-scolastica in base ai fatti da noi più sopra analizzati. Ed è naturale che l'abbandono di questa filosofia abbia fatto ripullulare tutti quei medesimi errori che essa aveva sì vigorosamente combattuti e demoliti. Che cosa è difatti il positivismo dei nostri giorni se non una edizione peggiorata dell'antico nominalismo? Lo stesso dicasi del criticismo rispetto al concettualismo e dell'idealismo rispetto al panteismo. Benché, a dir vero, l'attuale idealismo panteista, che vuol trovar tutto nell'Io pensante, si risolve esso pure, come il criticismo da cui deriva, nel più puro concettualismo. Se si prescinde dalla coscienza dell'Io e dei suoi stati psichici, l'idealismo non ci dà altro che un lavorio di concetti puramente logici e vuoti di ogni contenuto. Non vale dunque la pena di prenderlo sul serio.

3 - **Il problema delle origini**

E se nulla con chiudono tutte le chiacchiere dell'idealismo, resta dunque pur sempre insoluto il grande problema della realtà cosmica, di cui rimane a cercare la ragione.

In quale: labirinto di sistemi si aggiri il pensiero moderno onde risolvere questo problema senza uscire dalle stesse realtà cosmiche, l'abbiamo visto. Ma abbiamo pur visto con quale risultato. Nessuno potrà mai cancellare dall'universo quei caratteri che lo mostrano dipendente da una causa prima oltremondana.

[341] Questi caratteri, se da una parte ci rivelano la realtà cosmica come totalmente prodotta, dall'altra ci fanno naturalmente risalire alla stessa causa incausata che l'ha prodotta.

È dunque tanto certa l'esistenza di Dio, quanto è certa l'esistenza del mondo, Come del pari è tanto certa la reale distinzione fra il mondo e Dio. quanto è certa la reale distinzione fra l'effetto e la causa.

La dottrina aristotelico-scolastica dell'atto e della potenza, sintesi meravigliosa dei dettami della esperienza e della ragione, sarà in ogni tempo il punto di leva contro tutti gli argomenti dei negatori di Dio.

4 - **Il pensiero moderno e la filosofia scolastica**

Si comprende quindi che deve pensarsi della solita accusa che si va lanciando contro la filosofia scolastica medioevale. Si vorrebbe cioè far credere che il pensiero moderno ha definitivamente superato e sepolto il pensiero scolastico medioevale. Se intendessero parlare del pensiero *scientifico*, in quanto si contraddistingue dal pensiero *filosofico,* avrebbero tutte le ragioni. Le scienze naturali, lo riconosciamo noi pure, sono il vanto e la gloria dell'evo moderno. Ma se trattasi del pensiero filosofico, se trattasi non delle speculazioni empiriche ma delle speculazioni metafisiche su la natura degli esseri e sui loro rapporti ultra fenomenici e trascendentali, la filosofia scolastica, lungi dall'essere superata, non ha [342] ancora trovato in tutta la filosofia moderna chi la possa eguagliare. Parliamo, s'intende, della scolastica quale ci viene dal suo più grande rappresentante, S. Tommaso d'Aquino, che sintetizza tutto il pensiero filosofico medioevale.

È vezzo dei moderni rappresentare questa filosofia come un edificio tutto costruito a priori e campato in aria, impotente quindi a risolvere i problemi dell'ordine reale. Come se non fosse questa medesima filosofia quella che fonda tutta la sua ideologia sui dati del senso - quella che difende la realtà oggettiva delle nostre conoscenze - quella che fa consistere tutta la sua metafisica, non già nel confondere l'essere ideale col reale, ma nel rilevare l'al di là dei fatti o fenomeni ragionando sui fatti stessi o fenomeni percepiti dai sensi.

Quell'accusa ricade piuttosto sulla filosofia moderna. Perché proprio essa è venuta a questo bel risultato di negare la stessa realtà oggettiva delle nostre conoscenze, pretendendo di sostituire al posto delle cose reali le sue chimeriche concezioni, e di ridurre tutto il mondo al vacuo soggettivismo del proprio io.

Se di fronte al groviglio dei moderni errori è ancora possibile un punto di orientazione, questo non ci può venire che dell'aborrita filosofia scolastica medioevale.

Ed è appunto verso questa filosofia che si vanno oggi orientando le menti di tutti i più seri pensatori, non solo del campo nostro, ma anche al di fuori di esso.

APPENDICE
In difesa della Provvidenza Divina

Questo scritto, già pubblicato più volte durante l'ultima guerra in risposta alle orrende bestemmie contro la Provvidenza Divina, viene di nuovo riprodotto in questa Appendice perché può considerarsi come il naturale compimento della trattazione su l'esistenza di Dio.

1 **Due dogmi che si connettono**

Il dogma della provvidenza divina si connette intimamente con quello della creazione, o per meglio dire ne è il suo naturale compimento. Perché. se il mondo non è opera del caso, né di un'eterna e immanente evoluzione: se nulla in esso esiste [346] d'improdotto, ma tutto ebbe principio, tutto fu tratto dal nulla, tutto fu disposto e voluto da un supremo Creatore - è evidente che l'universo non può concepirsi come un ammasso qualunque di esseri abbandonati a se stessi, ma al contrario dev'essere un tutto armonico che funziona e procede secondo le leggi e gli intendimenti del suo autore.

E tale difatti appare a chiunque si faccia a considerarlo con un po' di attenzione. È impossibile non scorgere le tracce del governo divino attraverso la catena degli esseri che lo compongono, il modo in cui sono fra loro disposti e quello in cui funzionano. Diamo uno sguardo, sia pure furtivo ed a volo d'uccello, attraverso al mondo fisico e al mondo morale, e ne andremo convinti sino all'evidenza.

2 - **La provvidenza divina nel mondo fisico**

Che vediamo noi nel mondo fisico, ossia nel complesso degli esseri del regno minerale, vegetale e animale?

Vediamo il governo divino nelle leggi mirabili che regolano questi medesimi esseri nei tre regni della natura. Lo vediamo anzitutto nella stessa formazione dei corpi inorganici, per il modo in cui si orientano tra loro gli atomi secondo l'uno o l'altro dei sei tipi cristallini: lo vediamo ancor più nell'evoluzione embrionale dei germi vegetali ed animali, che si svolgono sempre secondo [347] un meraviglioso e complicato disegno: lo vediamo nell'ammirabile struttura dei loro organi, tutti adatti allo scopo ed alle funzioni a cui devono servire: lo vediamo nella costante distinzione e permanenza dei due sessi allo scopo di provvedere al mantenimento delle specie organiche; lo vediamo nei mirabili istinti di cui sono dotati gli animali onde provvedere ai loro bisogni e difendersi contro tutto ciò che attenta alla loro esistenza: lo vediamo nella provvidenziale distribuzione dei vari elementi fisico-chimici sul nostro globo allo scopo di rendere possibile la vita organica: lo vediamo nella armonica coordinazione di tutti gli esseri, per modo che gli uni riescono al bene degli altri e tutti al bene di ciascuno: lo vediamo nell'ammirabile movimento degli astri e nello stupendo intreccio di tutte le forze cosmiche, di guisa che ne risulta un tutto armonico, ossia un solo universo dove è attuato un solo e grandioso disegno, alla esecuzione del quale concorrono, dal primo all'ultimo, tutti gli esseri del mondo come altrettanti ordigni di una sola macchina, la macchina mondiale. Anche quei fatti che noi chiamiamo disordini e che sembrano in contrasto con le leggi del cosmo, rientrano invece nell'armonia del tutto. È tale insomma e tanta la concatenazione degli esseri e delle forze

cosmiche, che la scienza ci assicura che ogni e qualunque movimento in un dato punto dello spazio ha la sua ripercussione su tutti gli altri punti, cioè su tutto l'universo fisico, come un'onda sonora che si propaghi in tutta l'immensità dello spazio. E non è forse su di ciò che [348] si fondano tutte le pretese del determinismo? Il quale, finché si limiti al mondo fisico, ha tutte le ragioni.

Non è certamente questo il luogo di entrare in discussione cogli increduli. Ma chiunque non abbia la mente offuscata da pregiudizi sistematici, è impossibile non scorga in questi fatti l'opera ed il governo di una suprema intelligenza e di una suprema volontà che ha tutto disposto «in numero, peso e misura». Tutti i grandi scienziati che si addentrarono nello studio della natura, furono sempre anche i più grandi ammiratori della sapienza e del governo divino.

È vero che i miscredenti, proprio da questo fatto che la natura è regolata da leggi stabili e determinate, deducono che dunque non è Dio che governa il mondo, ma la natura che si governa da sé medesima. Onde Gaetano Negri nella sua *Crisi religiosa* afferma che le leggi naturali, scoperte dalla scienza, «hanno preso il posto dell'arbitrio divino che si voleva reggitore del mondo». Come se potesse darsi legge senza legislatore! Poiché d'onde vengono quelle leggi? Non sono esse per l'appunto l'attuazione del governo divino nel mondo fisico, come le leggi civili sono l'attuazione del governo umano nel mondo sociale? Giacché a quella guisa che il costruttore di una macchina è egli stesso che determina il modo di operare della medesima, allo stesso modo ha fatto Iddio colla macchina mondiale.

A questo punto però sembra che noi stessi [349] veniamo ad urtare contro di un grave scoglio e darla vinta, almeno indirettamente, ai nostri avversari. Perché, se il governo divino dell'universo è dato dalle stesse leggi fisico-naturali; se l'universo, al pari d'una macchina, funziona sempre allo stesso modo, ossia colle stesse leggi, nulla potrà accadere contrariamente a queste leggi. Ed allora che mai potranno valere le nostre preghiere, quando con esse domandiamo qualche cosa di ordine fisico e temporale che non concorda con quelle leggi? Non si viene così a dar ragione ai nostri avversari quando mettono in ridicolo le nostre preghiere?

No: non diamo ragione ad essi, né deroghiamo punto all'efficacia delle nostre preghiere. Esse valgono egualmente, come valgono quelle del servo al suo padrone, del suddito al suo sovrano. Perché come il legislatore umano può derogare alle sue leggi od ai suoi comandi, così il legislatore divino. Come il costruttore di una macchina può modificare il modo di funzionare della medesima, così, ed a maggior ragione, può fare il creatore e costruttore della macchina mondiale. Ed allora abbiamo il miracolo, che non è certo impossibile, che molte volte è avvenuto e che molte volte ancora avviene. Tuttavia riconosciamo noi pure che il miracolo non è cosa di tutti i momenti e che Iddio non lo concede se non per gravi motivi. Ma ben può egli anche senza miracoli esaudire le nostre preghiere, sia per il modo in cui può disporre il corso delle

cose in vista appunto delle nostre preghiere, sia per la speciale direzione che può [350] dare alle forze della natura anche senza sospenderne le leggi (271), e sia infine - quando si tratti di effetti fisici dipendenti dall'umana volontà - col volgere il cuore dell'uomo ad operare in maniera che ne segua il desiderato effetto (272). In tutti questi casi, che sono quelli che avvengono più comunemente, abbiamo la grazia e non il miracolo. Come per ragione degli opposti abbiamo le disgrazie od anche i miracoli in senso inverso, quando le nostre colpe, individuali o collettive, provocano Dio a punirle per mezzo delle creature sensibili. [351]

3 - **La provvidenza divina nel mondo morale**

Dal mondo fisico ed organico passiamo ora a quello morale.

A prima vista parrebbe che nessuna traccia di governo divino debba qui apparire dove tutto sembra attribuirsi alla nostra libertà ed alle nostre passioni. E, certo, non abbiamo qui quell'operare costante ed uniforme dal quale evidentemente traspare la soggezione delle creature irragionevoli al loro Creatore: «*Omnia ordinatione tua perseverant*».

La caratteristica dell'ordine morale è la libertà e non la necessità. La legge che regola i nostri atti non è quindi intrinseca all'attività operatrice ma estrinseca, e quindi tale a cui possiamo sempre resistere e sottrarci. Tuttavia, checché ne dicano in contrario certi apologisti, le tracce del governo divino

---

(271) «Come l'anima nostra muove il nostro corpo liberamente, eppur lo fa senza derogar mai alle leggi della natura materiale (sviluppo di calore, squilibri elettrici, conservazione dell'energia ed altrettali), così e meglio la virtù divina, anzi pure la virtù angelica, della quale Iddio si vale come di strumento nel temperar l'universo corporeo, ha modo di mutar la direzione delle forze fisiche senza romperne le leggi ordinarie, e però senza prodigi». MATTIUSSI nel suo libro «Credo in unum Deum». pag. 195.

(272) «Bene possiamo intendere che, senza miracoli e senza che l'effetto bramato sia precontenuto nelle cause, la preghiera sia esaudita, quando la cosa dipenda in qualsiasi maniera dall'operazione e dalla libertà dell'uomo. Appunto perché il libero arbitrio non è di sua natura determinato ad una o ad altra elezione, resta aperto il campo a dargli qualunque inflessione e a muoverlo efficacemente, come certo può Iddio, senza che vi sia sospetto d'alcun prodigio o di naturale legge sospesa. Si prega, ad esempio, per ottenere una guarigione. Poniamo che sia difficile, ma non così naturalmente impossibile, che ci voglia un miracolo. Se Iddio vuole esaudirci, suggerirà, ossia farà che per felici circostanze si presenti il pensiero di chiamare un medico atto all'uopo; farà che il medico esamini il malato con la debita diligenza e scorga il vero male, e si ricordi dell'opportuno rimedio: mille modi ha il Signore di giungere al termine voluto. Qui non c'è operazione superiore alla natura; ma senza la benigna disposizione di Dio, alla natura sarebbero mancati gli aiuti necessari e l'infermo sarebbe morto. Non è prodigio, ma vera grazia, e tutto cade sotto la divina provvidenza, che senza mutarsi, senza ricevere determinazioni da altri che da sé stessa, tiene conto di tutte le preghiere, anzi ancora dei desideri dei servi suoi, e tratta questi da amici e ne adempie le brame». Op. cit. pag. 195-196.

appaiono anche nel mondo morale, e, sotto [352] un certo aspetto, assai più che nel mondo fisico. Perché la stessa legge morale, comune a tutti gli uomini, almeno nei suoi primi dettami, s'impone in modo imperativo alle nostre coscienze, a modo cioè di comando o divieto che viene da Dio e non dagli uomini; sicché anche quando noi, usando o meglio abusando della nostra libertà, voltiamo le spalle a quei comandi o divieti, sentiamo in fondo alla nostra coscienza la voce di protesta o di rimorso. È ciò che notava lo stesso apostolo S. Paolo nella sua lettera ai romani (2,15-16).

Ora che mai importa questo carattere imperativo della legge morale se nonappunto l'impero del governo divino su le nostre coscienze?

So bene che ai nostri giorni il mondo è pieno di chiacchere su la morale indipendente. Si vorrebbe cioè far credere che la legge morale non venga da Dio, ma dall'uomo; far credere che si possa spiegare l'obbligazione morale senza derivarla ultimamente da Dio. E chi conosce il movimento del pensiero moderno da E. Kant in poi, non ignora certo l'intricato labirinto dei vari sistemi escogitati all'uopo. È lo sforzo continuo degli increduli per sottrarsi al governo di Dio nell'ordine morale come nel fisico. E non s'accorgono che tutti i loro sforzi sono simili a quelli del Sisifo della favola. Come nel mondo corporeo non si potrà mai spiegare il moto senza risalire a un primo movente, così nel mondo morale non si potrà mai spiegare la forza obbligatoria della legge senza risalire ad un [353] supremo legislatore (273). Lo compresero gli stessi filosofi pagani, almeno i più sapienti di essi, dei quali Cicerone così riassume il pensiero nel suo De Legibus (II. c. IV): «*Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam: neque hominum ingeniis fuisse excogitatam legem (moralem), neque scitum esse aliquod populorum, sed aeternum quiddam quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia*».

E non può essere altrimenti finché si riconosca un'intrinseca differenza fra bene e male, fra virtù e vizio. È vero che la genesi prossima delle nostre idee morali, nel giudicare della bontà o malizia delle azioni, si fonda su la convenienza o sconvenienza delle medesime colla nostra natura, in quanto la ragione ci rivela l'intrinseca ordinazione e finalità dei nostri atti, come p. e. l'atto coniugale diretto alla generazione, la favella alla manifestazione del pensiero, e così via. Ma poiché tali ordinamenti, appunto perché naturali, vengono dall'Autore della natura, e la nostra ragione non fa che rilevarli attraverso l'ordine oggettivo delle cose; essi ci si presentano come altrettanti intendimenti del voler divino, ossia come altrettanti precetti della legge naturale-divina. Onde la celebre definizione che della legge morale ci lasciò S. Agostino e che in fondo non è che una spiegazione di quella di Cicerone: «Ratio vel volunlas Dei ordinem naturalem conservari jubens perturbari vetans».

[354] Che se a tutto ciò si aggiunga la naturale tendenza dell'uomo a Dio

---

(273) Vedi S. T. 1. 2. q. 93. a. 3.

come a suo ultimo fine, cioè come a sommo vero in cui può riposare la sua mente, e come a sommo bene in cui può riposare il suo cuore; si comprenderà di leggieri come la legge morale si risolva ultimamente nell'indirizzo stesso della nostra vita e delle nostre azioni a Dio come ad ultima meta del nostro operare.

Tutti vedono quale immenso campo si aprirebbe qui alla nostra considerazione, se volessimo addentrarci nello studio di questa legge per rilevarne il governo divino a riguardo dell'uomo nell'ordine strettamente naturale, ed insieme le sanzioni temporali ed eterne che lo seguono. Ma ciò ne porterebbe troppo per le lunghe, e d'altra parte non è neppur necessario al nostro intento.

4 - **La provvidenza divina nell'ordine soprannaturale**

Noteremo piuttosto che Dio non si è accontentato di questo governo puramente naturale, ma volle altresì in modo positivo ed immediato farsi egli stesso guida e maestro dell'uomo a cui ha rivelato la legge del suo operare colle precise ed eterne sanzioni che lo attendono. L'Antico ed il Nuovo Testamento ci presentano la storia viva e parlante di questo governo divino-soprannaturale, che niuno potrà mai negare senza negare i fatti stessi di cui s'intessono i due Testamenti.

Sarebbe però grave errore il credere che [355] l'azione provvidenziale di Dio nell'ordine soprannaturale si limiti soltanto a quella parte del suo governo visibile che appare nei due Testamenti. Oltre le vie ordinarie egli ha a sua disposizione anche le straordinarie, che noi non conosciamo e per le quali egli viene in aiuto anche di quelli - individui o popoli - che a noi sembrano da lui abbandonati.

Per non dire poi di quell'azione recondita sul corso degli avvenimenti colla quale, pur sempre rispettando la nostra libertà, fa tutto convergere al compimento dei suoi disegni, anche quando gli uomini credono di operare unicamente pei loro fini; verificandosi così il detto «che l'uomo si agita, ma Dio lo conduce» (274). È quello che le menti acute e chiaroveggenti di un Agostino, di un Salviano, di un Bossuet e di altri hanno cercato di mettere in rilievo,

---

(274) Diamone un esempio. Era predetto dai profeti che il Messia doveva nascere in Betlemme, e tuttavia la Madre sua, Maria Santissima, già vicina al parto, se ne stava tranquilla nella sua casa di Nazareth. Quand'ecco l'editto di Cesare Augusto, che ordina il censimento di tutto l'Impero, chiama a Betlemme Giuseppe e Maria, come discendenti dalla casa di Davide. Così mentre l'imperatore romano crede soddisfare unicamente ai suoi calcoli politici e forse alla sua ambizione, è invece uno strumento inconscio in mano della Provvidenza che lo fa servire all'esecuzione dei suoi disegni. Quella famiglia, che non ha trovato alloggio nei pubblici alberghi ed ha perciò dovuto rifugiarsi in una stalla, era in realtà il vero protagonista di tutto quell'insieme di avvenimenti a cui sembrava estranea.

rintracciando, attraverso le vicende [356] storiche dell'umanità, il filo misterioso intorno a cui si svolsero e si svolgono gli umani eventi (275). E qual è dunque questo filo o disegno misterioso?

La ragione e la fede ci mostrano che Dio ha creato e governa il mondo per il raggiungimento di un fine, e che questo fine è la sua gloria. Tutte le creature devono dunque concorrere a questa gloria: le irragionevoli per mezzo delle ragionevoli, le quali, se non vorranno glorificare Iddio nella sua bontà, lo glorificheranno nella sua giustizia. La fede poi, svelandoci i destini dell'umanità, ci fa vedere come Iddio mira altresì alla gloria di Cristo e dei suoi eletti, al bene dei quali fa tutto convergere quello che avviene quaggiù. È questa la gran legge di finalità intorno a cui gravita il mondo fisico e morale con tutti i suoi avvenimenti necessari e liberi; poiché Iddio governa il mondo lasciando agire le cause seconde necessarie e libere da lui create, e solo interviene direttamente in casi eccezionali (276).

[357] Sotto questo punto di vista la storia dell'umanità è la storia del governo divino attraverso i secoli, e Cristo, come Redentore del mondo, è il centro di tutta questa storia che si svolge d'intorno a lui. Il mondo antico, pur di mezzo ai più complessi avvenimenti, non fu che una preparazione alla venuta di Cristo stesso, al regno messianico, alla Chiesa; ed il moderno, ossia dopo Cristo, pur di mezzo a tutte le persecuzioni, a tutte le lotte fra il bene ed il male, la verità e l'errore, la virtù e il vizio, il diritto e la forza, volge sempre al finale trionfo del Cristianesimo, della Chiesa, del regno di Dio su quello degli uomini.

Noi siamo oggi perplessi dinanzi ai terribili avvenimenti che hanno sconvolto il mondo civile, e spingiamo con ansia il nostro sguardo nell'avvenire per scrutare quale sarà il domani della Chiesa e della società. Ma benché l'intricato groviglio politico sociale non ci acconsenta ancora nessun sicuro pronostico, non possiamo tuttavia dubitare che Iddio volgerà tutto, tosto o tardi, al trionfo del suo regno. Forse sta per suonare l'ora della chiamata delle Chiese scismatiche e dei popoli d'Oriente. Forse si maturano nuove ascensioni nel cammino dei popoli, più rispondenti a quell'ideale di [358] giustizia a cui tende l'umanità (277). Forse - e ciò è ancor più importante - noi siamo alla vigilia di

---

(275) Certo «l'azione della provvidenza divina, toltone il caso eccezionale della profezia, non soggiace alla cognizione nostra, se non nell'esteriore svolgimento dei fatti», come nota il Freudenfeld nella Intr. del suo «Quadro analitico della storia universale». E la filosofia della storia cerca appunto di rintracciare il governo invisibile di Dio attraverso il governo visibile della natura e degli umani avvenimenti.

(276) L'Arcivescovo di Parigi, Card. Amette, nella sua pastorale della quaresima del 1917 prese a dimostrare queste due proposizioni: «Dio governa il mondo in vista del fine ultimo che è la sua gloria procurata con la salute eterna delle anime: Dio governa il mondo lasciando ordinariamente agire le cause seconde da lui create, comprese le cause umane di cui rispetta la libertà».

(277) Il Farges (nella sua opera «L'idèe de Dieu», pag. 501 e seg.) osserva che nonostante

un grande crollo, il crollo della civiltà anticristiana, tutta fondata su la negazione del soprannaturale. Chissà che Iddio, dopo aver fatto toccare con mano dove conduce l'apostasia dei popoli, non si serva ora delle medesime ruine accumulate sul loro capo, per aprir loro gli occhi e ricondurre un'altra volta questa grande meretrice, la società moderna, in seno alla sua Chiesa?

Questo modo di studiare gli avvenimenti in [359] ordine alla concatenazione morale delle loro cause ed al filo provvidenziale che ne fanno scorgere, è quello che i moderni chiamano Filosofia della storia, e che è tutto il rovescio del tanto strombazzato Materialismo storico, che riconduce tutti gli umani eventi agli ingranaggi del determinismo fisico (278).

---

tutti i ricorsi storici, la decadenza ed anche lo sparire di certi popoli, «l'umanità tuttavia nel suo complesso avanza sempre ... E quello che è più rimarchevole, si è che tale progresso si presenta sempre con un carattere essenzialmente collettivo ... Esso dunque è diretto da una legge superiore agli individui, poiché essa li domina e dirige».- Anche l'avv. Arduino scriveva nella Scuola Italiana moderna di cui è Direttore: «La nostra ferma fiducia in quella legge provvidenziale di perfettibilità indefinita che regola il corso degli umani eventi, ed opera in guisa che anche le aberrazioni dei singoli e le sciagure dei popoli si risolvano in sicuri coefficienti del progresso collettivo che sospinge l'umanità verso più alti destini, ci aveva già da tempo convinti che un così atroce flagello non poteva imperversare nel nostro secolo senza produrre radicali e benefiche modificazioni nell'assetto degli stati civili». E Monsignor Vanneufville, alla sua volta, pubblicava nella SETTIMANA SOCIALE un lungo articolo su «La società delle nazioni» per dimostrare come gli attuali avvenimenti porteranno a realizzare le idee del Taparelli sulla Etnarchia o società delle genti.

(278) Veramente anche il materialismo storico, in ultima analisi, è una specie di filosofia della storia: strana filosofia invero, ma pur sempre filosofia, cioè spiegazione dei fatti in ordine alla loro causa, che pei materialisti consiste tutta a solo nel determinismo fisico. - Marx Nordau, lo scrittore paradossale che tutti conoscono, nel suo libro «Il senso della storia» (edito nella trad. ital. da Attilio Barion a Sesto S. Giovanni nel 1915), rifiuta ogni filosofia della storia che implichi elementi soprannaturali, perché non ci è mai dato scoprire, egli dice, una finalità trascendente nei fatti umani (p. 383). E non s'accorge che lo stesso operare dell'uomo in conformità alla legge morale e religiosa, implica già questa finalità trascendente. - È da avvertire piuttosto che manca tuttavia, anche presso di noi, un concetto chiaro e preciso di quello che s'intende per filosofia della storia. Si veda in proposito quanto scrive Ausonio Franchi nella lunga appendice su Storia e scienza, in fondo al secondo volume della sua "Ultima Critica". Non posso discutere la questione nei limiti di una nota. Certo la storia umana non sarà mai una scienza propriamente detta, perché allora si cadrebbe nel determinismo, ed in questo senso valgono le critiche di Ausonio Franchi. Ma da questo al negare Qualsiasi cognizione deduttiva in ordine ai fatti umani, ci corre assai. Come si potrebbe altrimenti sostenere che la storia è maestra della vita? Pur rimanendo salva la libertà, si può considerare l'operare dell'uomo in ordine alle cause seconde e alla causa prima. In ordine alle cause seconde, si sa che oltre le leggi fisiche e metafisiche vi sono anche le leggi morali che esprimono il comune modo di operare degli uomini, ossia il modo a cui in via di fatto si attiene la volontà nel suo operare, e ciò che ad esso solitamente consegue. In ordine alla causa prima, escluso quello che sappiamo per rivelazione, possiamo solo affermare che tutto concorrerà al finale trionfo di Dio, di Cristo e dei suoi eletti; ma a che

5 - **Le ombre del governo divino**

Se non che questa medesima profondità ed oscurità del governo divino da una parte, e dall'altra la naturale condizione dell'uomo quaggiù, che si può riassumere nelle parole di Giobbe: «Ogni nato di donna ha vita breve e pienadi miserie», fanno sì che contro la provvidenza divina si addensino tante e tante ombre misteriose, che hanno sempre formato il tormento della povera umanità. Si può anzi dire che il problema della provvidenza consiste anzitutto e sopra tutto nel dissipare queste ombre, o meglio, per chiamare le cose col loro nome, nel risolvere il problema del male e del dolore: problema che è sempre all'ordine del giorno, solleva sempre le stesse difficoltà e le stesse questioni, perché sempre ci stanno davanti mali e disordini che oscurano più o meno [361] il concetto di una provvidenza paterna ed amorosa a nostro riguardo. Tanto più che avvengono momenti nella vita degli individui e dei popoli in cui la mano di Dio si fa sentire così dura e pesante, che non sembra più quella di un padre, ma di un crudele tiranno che ami sfogare il suo sdegno contro di noi.

E tale senza dubbio fu il doloroso periodo dell'ultima guerra. Quante ruine, quanto sangue, quante lagrime e quante miserie su la faccia della terra! Eppure il cielo sembrava muto dinanzi a tanti mali, a tante preghiere ed a tanti gemiti. Non solo, ma pareva anzi che alla lotta degli uomini godesse aggiungere anche quella degli elementi, poiché ad ogni tratto la natura riversava sopra di noi gli effetti terribili dell'ira sua, coi disastri tellurici, coll'intemperie e con molti e molti altri malanni, ripetutisi anche in questi giorni nel Giappone ed altrove.

E, del resto, anche nei periodi normali, come vanno le cose? Salomone notava fin dal suo tempo il trionfo dell'empietà su la giustizia, il pianto degli innocenti senza che nessuno li consoli, e tutto un insieme di disordini che gli facevano preferire i morti ai vivi: cose tutte che mal si conciliano colla provvidenza di un Dio buono e giusto. Tanto che lo stesso profeta Geremia ne mosse un dì sommesso lamento al Signore: «*Quare, Domine, via impiorum prosperatur, bene est omnibus qui praevaricantur et inique agunt*»? (XII, 1). Ma pur troppo è la scena di tutti i tempi, ed ai buoni non resta che ripetere il lamento [362] di Gesù: "*Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me*"? (Mt 27,46).

Che se dagli individui passiamo ai popoli, le cose vanno anche peggio. Quale governo, quale provvidenza divina pei poveri popoli pagani prima del Cristianesimo, quando la maggioranza del genere umano gemeva sotto il peso della schiavitù? Ed anche dopo il Cristianesimo, quanti popoli giacciono ancora nelle condizioni di prima!

---

volgano in particolare i singoli avvenimenti, p. e. la passata guerra, per ora è il segreto di Dio e noi non possiamo che ripetere con Geremia (23,20): «In novissimis diebus intelligetis consilium ejus»

Dov'è qui la giustizia divina? Forse che non sono egualmente di Dio tutti i popoli della terra?

6 - **Conclusioni dei pessimisti**

Questi ed altri simili fatti, che tutti conoscono, per chi non ha ferma e radicata nel cuore la fede, per chi ha convinzioni religiose assai deboli ed oscillanti, costituiscono certo uno dei più gravi scandali contro la provvidenza divina. E come molti dalle contraddizioni a cui fu esposta la vita di Gesù presero scandalo sino a negargli la sua divinità, onde il monito di Lui «*Beatus qui non fuerii scandalizatus in me*» (Mt 11, 6); così non pochi allo spettacolo dei mali e disordini che avvengono nel mondo e di cui si intesse la vita umana, finiscono col dubitare ed anche col negare la provvidenza divina, e, perciò stesso, l'esistenza di Dio.

Un Dio che lascia andar tutto a catafascio, un Dio che non si cura dei tanti disordini fisici e [363] morali, un Dio che non ascolta né preghiere, né lacrime, un Dio che sembra anzi compiacersi dei dolori e delle miserie dell'umanità, un Dio che fa differenze fra popoli e popoli come se tutti non fossero suoi, è egli un Dio che possa ancora concepirsi da una ragione progredita?

E quando si consideri ché pochi anni sono - nel 1902 - proprio questo argomento indusse un abate francese, Marcel Hèbert, ad apostatare dalla fede cristiana ed a farsi incredulo; si comprenderà facilmente perché molti dei pensatori moderni, di fronte alle condizioni di fatto in cui si svolge la nostra povera vita, finiscono coll'abbandonarsi al più nero pessimismo, sino ad imprecare col povero Leopardi “al brutto poter ascoso che a comun danno impera”. - E si sa che quando l'occhio della mente si offusca, trovano poi facile accesso anche i sofismi della incredulità, sino a non ravvisare più nessun governo divino nel mondo, ma solo svolgimento di forze cieche e incoscienti, di forze naturali abbandonate a sé stesse, riducendo così tutta la storia dell'umanità a quella del materialismo e naturalismo storico. Ed un ben triste saggio di queste idee e di questa storia ci venne pur troppo offerto anche durante l'ultima guerra, mentre più urgeva il bisogno di instillare negli animi, già abbattuti, il conforto delle grandi verità della fede, come fecero i nostri Vescovi. [364]

7 - **Quello che dobbiamo rispondere**

Che risponderemo noi dunque a tutto ciò? È chiaro anzitutto che per giudicare rettamente di una questione bisogna prima aver presenti tutti gli elementi che la riguardano; altrimenti il nostro giudizio non può essere che monco, imperfetto ed anche erroneo. Ora di tutti i problemi che si affacciano allo spirito umano, questo della provvidenza divina è senza dubbio il più profondo, il più misterioso ed il più complesso. Esso abbraccia ad un tempo

l'ordine naturale ed il soprannaturale, l'universo visibile e invisibile, il presente e l'avvenire, il tempo e l'eternità, e si appunta ultimamente in quei due grandi e terribili problemi della *predestinazione* e della *riprovazione*, che hanno sempre fatto «tremare le vene e i polsi» anche ai più grandi teologi. Nulla dunque maggiormente sfugge al nostro povero e debole sguardo quanto gli elementi necessari per giudicare del sovrano governo di Dio. E ciò basta per farci tosto comprendere il grande riserbo che dobbiamo imporci nei nostri giudizi. Abbiamo qui, anzi, una risposta indiretta a tutte le difficoltà che ci riescono insolubili: la nostra ignoranza!

Perciò ai facili censori del governo divino nel mondo fisico, i quali vedono in esso tanti disordini, tante anomalie, tante cose inutili e tante dannose, noi ci permettiamo semplicemente di [365] chiedere: se proprio essi possano in coscienza affermare di conoscere perfettamente «tutto quanto per l'universo si squaderna, come sarebbe necessario prima di sentenziare in quel modo. E se non hanno questa conoscenza, che cosa dimostrano allora tutte le loro critiche se non appunto la loro ignoranza? (279).

E lo stesso, anzi a maggior ragione, dobbiamo dire dei detrattori della provvidenza divina nell'ordine morale. Conoscete voi - possiamo loro chiedere - conoscete voi tutte le azioni dei singoli individui come dei singoli popoli, i loro meriti e demeriti, le loro virtù ed i loro vizi, la somma precisa del bene e del male che pesa su ciascun individuo e su ciascun popolo, specialmente quando si tratta della loro vita intima, dove propriamente risiede il merito o il demerito, la bontà o la malizia? E, sopra tutto, conoscete voi quello che Iddio ha fatto e quello che fa per ciascun individuo e [366] ciascun popolo; gli aiuti, le grazie, i soccorsi che elargisce, anche a quelli che a noi sembrano da lui abbandonati? Conoscete voi l'intima corrispondenza o ribellione delle singole creature al Creatore e la maniera con cui egli tratta le une e le altre in questa e nella futura vita? Ditemi: conoscete voi tutto ciò? E se non lo conoscete, né mai lo conoscerete quaggiù, su che si fondano tutte le vostre censure se non ancora su la vostra ignoranza? Non comprendete che un Dio il quale fosse misura bile dalla nostra piccola mente, un Dio del quale potessimo scandagliare i profondi abissi, non sarebbe più Dio?

---

(279) È lo stesso argomento che opponeva S. Agostino ai detrattori della provvidenza del suo tempo: "Si quis in alicuius opìficìs officinam irnperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ìgnorat. et, si multus est insipiens, superflua putat. Iam vero, si in fornacem incautus inciderit, aut ferramsnto aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibiesse multa, quorum usum quia novit artìfex, insipientiam eius irridet. Sic in hoe mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostrae non sunt necessaria, in eis tamen completur universitatis integrìtas". In l. sup. Gen. Conto Manich. C. 16.

8 - **I mali e le loro cause**

Lo so. Voi dite che, anche senza scandagliare questi abissi, noi ci troviamo dinanzi a fatti che tutti conoscono e che tutti possono giudicare: i mali, i dolori, le miserie che pesano sulla povera umanità.

Ma i fatti, rispondo io, vanno giudicati in relazione alle loro cause. E la causa principale da cui dipendono i mali della nostra vita consiste nei disordini, nei vizi, nelle colpe individuali o sociali da noi commesse (280). E se Iddio punisce [367] queste colpe con le pene che si meritano, non è certamente questo un argomento che provi qualche cosa contro la sua provvidenza; dovremmo piuttosto scandalizzarci se le cose andassero diversamente, poiché allora mostrerebbe di non darsi per inteso delle offese che gli si fanno.

Però, oltre questi mali fisici, provocati dalle nostre colpe, ci sono anche quelli che seguono dalla naturale condizione della nostra natura, come altresì dalla naturale condizione delle cose esterne. È vero che, secondo la fede, tutti questi mali che si dicono naturali, non sarebbero esistiti se il primo uomo non si fosse ribellato a Dio (281). Ma ora li abbiamo, e come penalità che incombono su tutti, e come naturale condizione della nostra natura. Sicché, per sopprimere i mali che sono nel mondo, si dovrebbe sopprimere la stessa nostra volontà che n'è la causa, anzi la stessa nostra natura da cui radicalmente derivano.

E questo appunto vorrebbero in sostanza i filosofi del pessimismo, di quello specialmente che ci viene d'oltralpe. Ma nessuno, che ancora si ricardi di avere una testa sulle spalle, vorrà prendere [368] sul serio le loro teoriche da manicomio, delle quali tutte si può dire quello che il Bonatelli scriveva in particolare delle dottrine dell'Hartmann. «Sono cose da leggersi colle mani nei capelli, battendo i denti, tremando, se non forsanche alzando e ribassando con una forza convulsiva del pollice il cane della pistola, a quel modo che il Manzoni ci dipinge il suo terribile Innominato nell'agonia della disperazione» (282).

Eppure basterebbe ricordare un altro errore, quello dell'ottimismo, che è tutto il rovescio del *pessimismo*, per comprendere che se ne debba pensare dell'uno e dell'altro. Se invece di bestemmiare contro la natura, come fanno i pessimisti: o di abbandonarsi a idee utopistiche, come fanno gli ottimisti: o di

---

(280) Cfr. AUSONIO FRANCHI. Ultima Critica, n. 629.

(281) «Secondo l'insegnamento tradizionale della fede, scrive S. Tommaso, la creatura ragionevole non sarebbe andata soggetta a nocumento alcuno, né quanto all'anima, né quanto al corpo, né quanto alle cose esterne, se non ci fosse stata prima la colpa, o propria dell'individuo, o almeno comune alla natura umana ...; e così ogni suo male rientra o nella categoria di colpa o in quella di pena. (De malo, Quest. 1. a, 4. c.)

(282) BONATELLI, La filosofia dell'Inconscio di Edoardo Hartmann.

perdersi in tante inutili questioni su ciò che potrebbe essere ma non è, come fanno tanti e tanti altri scrittori - si dessero piuttosto a studiare spassionatamente quale sia la finalità della nostra vita di fronte alle condizioni di fatto in cui ci troviamo, si verrebbe certo a ben altre conclusioni. Si comprenderebbe cioè la missione provvidenziale del dolore, anche in quanto è male fisico della natura. proprio in ordine al fine stesso per cui siamo creati. Perché se la vita presente è ordinata alla futura come mezzo al fine, bisogna pure che noi stacchiamo il nostro cuore dai beni perituri di quaggiù e lo rivolgiamo [369] agli eterni: ed a questo scopo nulla serve meglio del dolore. Parimenti, se la felicità avvenire non si può conseguire che a prezzo dei nostri meriti, bisogna dunque che la nostra vita si svolga in modo da poterseli acquistare: ed il dolore è quello che mirabilmente ce li procura.

Cosicché, andando al fondo di tutti gli argomenti contro la provvidenza divina, desunti dal dolore e dalle miserie della vita, altro non si trova in ultima analisi che o la dimenticanza del nostro fine, o la impazienza nel sopportare i mali della vita perché non si considerano in ordine ad esso (283). Certo il dolore, in sé considerato, è sempre ripugnante [370] alla nostra natura. Ma quando lo si consideri in ordine al bene che ci procura, allora diventa intelligibile anche il linguaggio del Vangelo che chiama «beati quelli che piangono». E non è forse sul dolore che riposa tutta la economia della Redenzione? Uno scrittore ha detto: «sacro è l'uomo che soffre», e un altro: «l'uomo tanto vale, quanto soffre».

I due detti si equivalgono, e sono veri quando la sofferenza s'intenda in

---

(283) Altro è il pessimismo teoretico o sistematico, che parte da un falso concetto del mondo e della vita - tale il pessimismo di Budda, di Manete, di Schopenhauer, di Hartmann e compagni - ed altro il pessimismo pratico, che è quello dei malcontenti e degli indispettiti contro la provvidenza pei mali che soffrono. Si narra che il Manzoni, parlando un giorno con Cesare Cantù del pessimismo del Leopardi, sia uscito in questo giudizio: «In fondo, tutto si riduce a questo bel ragionamento: Io sono gobbo e malaticcio; dunque non esiste la provvidenza, non esiste Dio». E, certo, le condizioni di fatto in cui si svolse la vita del povero Leopardi hanno influito sul suo pessimismo. Perché in nient'altra materia, più che in questa, i giudizi della ragione risentono delle condizioni soggettive dell'individuo, del suo temperamento e del suo carattere. Scrive giustamente Augusto Conti: «Come una giornata luminosa ci fa propensi a giocondità di affetti ed a pacatezza di giudizi, dovechè un tempo piovigginoso e tetro c'inclina piuttosto a malinconia ed a inquietezza, così avviene in questo argomento (della provvidenza) per cause contrarie. (Armonia delle cose, Vol. II, cap. XXIX, n. 3). È così che nella maggior parte dei casi si spiega il pessimismo degli uni e l'ottimismo degli altri. Le condizioni soggettive entro cui si svolge la nostra vita sono come le lenti colorate attraverso le quali guardiamo il mondo e le cose. Rimuovere più che sia possibile l'influsso di queste condizioni, affinché il nostro giudizio risponda a verità. ecco quello che sopra tutto occorre nella presente questione. Ricordino i lettori come il Manzoni nell'ultimo capitolo dei suoi Promessi Sposi corregga la similitudine del «letto duro e disagiato» su cui il Leopardi colloca tutti gli uomini dalla nascita alla morte.

quel senso largo che abbraccia tutti i dolori, fisici e morali, sostenuti per il compimento del proprio dovere o per altro nobile motivo che li elevi sino a Dio. Ed allora abbiamo nel dolore il pegno più certo dell'amore divino - la predestinazione. - Perché nel dolore Dio ci fa scontare le nostre colpe, ci purifica, ci affina nella virtù e ci rende simili al grande modello dei predestinati, Cristo Gesù, che fu l'uomo dei dolori - «*Si compatimur et conglorificabimur*». [371]

9 - **Dove la completa giustizia**

E quando si è così compresa la finalità della vita, cadono allora tutte le querimonie contro la provvidenza divina per le ingiustizie di quaggiù. Se fosse qui la completa sanzione del bene e del male, si comprenderebbe il perché di quei lamenti. Ma se al contrario la ragione e la fede ci additano un'altra vita e ci fanno capire che la vita presente è vita di prova e di lotta: se, come dice Tommaso Grossi nel suo Marco Visconti, qui le partite si piantano, ma si saldano altrove… quei fatti nulla provano contro la provvidenza divina. Un dì sarà fatta completa giustizia a tutti, secondo i loro meriti o demeriti: ed allora «*oculis tuis considerabis, et retributionem peccatorum videbis*», (Ps. X, c. 8). Come altresì vedremo coi nostri occhi la completa «*retributionem justorum*». Che intanto l'empio trionfi, può dipendere dal fatto che Iddio gli paga quaggiù quelle poche opere che non sono degne della vita eterna. Ma ben effimero è il suo trionfo, e la Scrittura stessa lo nota: «Ho visto l'empio trionfante ergersi come cedro rigoglioso; sono passato e più non c'era, l'ho cercato e più non si è trovato.» (Ps. XXXVI, 35,36). Mentre il giusto può essere tribolato, sia in punizione dei suoi falli, sia perché più s'affini nella virtù; ma la sua tristezza ben presto si convertirà nel gaudio eterno che lo attende: «Tristitia vestra convertetur in gaudium».

[372] Certo se non ci fosse una vita avvenire, se il piacere nelle sue diverse forme fosse tutto lo scopo della nostra esistenza, il problema del male sarebbe davvero insolubile ed il dolore un controsenso. Ma se al contrario l'uomo è destinato a un fine più alto e il dolore serve mirabilmente a raggiungerlo, allora tutto s'intende e tutto rientra nell'ordine. Onde lo stesso filosofo Mamiani ebbe a scrivere: «Se il mistero del male è cupo e doloroso, per noi vi è una parola taumaturga che ne disperde le apparenti contraddizioni e riconduce nella mente e nel cuore la serenità e la pace. Io vo' dire la Suprema parola: Immortalità! Che peso hanno mai, di grazia, tutti i mali fisici e le sofferenze di questa vita in comparazione della vita immortale avvenire? Quei mali e quei patimenti a petto di una durata senza mai termine, sono mere adiacenze di un ordine subalterno e parziale, e apparecchi e preformazioni così indeclinabili quanto transitorie» (284). Parole che ci richiamano alla mente quelle dell'Apostolo: «Io tengo per

---

(284) MAMIANI, Filosofia delle scuole italiane, Roma 1875 pag. 215.

certo che i patimenti della vita presente sono un nulla in paragone della futura gloria che ci attende» (285). [373]

10 - **Divario fra individui e popoli**

Piuttosto è qui da osservare, a proposito di questa finale sanzione, il grande divario che passa fra individui e popoli. Ed è, come nota giustamente il Freudenfeld nel suo «Quadro analitico della storia universale», che mentre le opere buone o cattive dell'individuo hanno il loro epilogo nella vita avvenire, quelle dei popoli l'hanno invece nella vita presente. E si capisce. Se la vita temporale dell'individuo è preparazione alla eterna, in questa sola deve trovarsi la completa sanzione del bene o del male da lui operato nella vita presente. Non così invece è dei popoli o delle nazioni la cui vita. si svolge tutta quaggiù. Epperò anche il bene e il male che esse compiono collettivamente come nazioni, cioè in base alle loro leggi ed ai loro costumi, fruttifica sempre a vantaggio o a danno delle medesime: sempre esse raccolgono quello che hanno seminato. Bisognerebbe negare tutta la storia per contestare questa verità. E poiché la legge morale dei popoli non è altro in sostanza che quella compendiata nel decalogo, che si può considerare come il codice dell'umanità, un eminente sociologo dei nostri giorni, dopo un attento esame su la vita dei vari popoli, concluse, in base ai fatti stessi della storia: «che l'osservanza del decalogo costituisce pei popoli la condizione necessaria della loro prosperità, mentre la dimenticanza di esso conduce inevitabilmente alla decadenza». - È la conferma [374] della sentenza divina: «Iustitia elevat gentem, miseros autem facit populos peccatum» (286). Con questo poi, che quando quel codice è messo in disparte da popoli che l'ebbero positivamente da Dio, sembra che Dio stesso s'incarichi di rivendicarne anche positivamente l'abbandono. L'Antico ed il Nuovo Testamento ce ne offrono più di un esempio. Ai popoli a cui Dio più ha dato, più ancora domanda. Ora, se la storia è ancora maestra della vita, è alla luce di questi suoi insegnamenti che il filosofo e il sociologo cristiano hanno diritto di guardare in faccia agli avvenimenti del giorno, poiché il presente ha sempre le sue radici nel passato, Come l'avvenire le ha nel presente di cui è figlio.

---

(285) Ad Rom. VIII 18.

(286) Prov. XIV, 34. Scrive il LACORDAIRE nella sua Lettera sulla Santa Sede diretta al Lamennais: «Quando il Signore disse al primo uomo che morrebbe dal momento che avesse violati i suoi comandamenti, gli rivelava questa grande verità, che cioè i comandamenti di Dio sono in relazione intima colle essenza stessa della vita. Per ciò nessuna società peri mai, nessuna dinastia si estinse, mai è venuta meno alcuna potenza, se non per l'inosservanza della medesima, secondo l'attestazione della Scrittura in quelle parole: «La giustizia innalza le nazioni».