

SALVATORE CORSO

MARIO PUGLISI PICO (1867-1954)

Dalla letteratura alla filosofia di Brentano
e al metodismo laico ecumenico e teologico
dell'esperienza religiosa

Non è stato facile ricostruire la vicenda e la produzione di questo laico di tradizione cattolica, versato nelle analisi letterarie e nella storia locale, successivamente coinvolto nella filosofia di Brentano e da lui indirizzato agli studi religiosi, da cui si converte al metodismo con un conseguente impegno ecumenico di ricerca sull'esperienza religiosa. La Biblioteca Zelantea di Acireale è documentata solo sul primo periodo: i carteggi relativi alle Biblioteche filosofiche di Palermo e di Firenze evidenziano l'opera di diffusione del pensiero di Brentano; l'Archivio Storico del Centro Evangelico di Torre Pellice (Torino), possiede solo alcuni suoi scritti, altri sono alla Facoltà Valdese di Roma. Dispiace di avere avuto accesso, nonostante l'aiuto dei direttori delle suddette istituzioni, solo ad una parte della sua consistente produzione. Quanto basta per un profilo che ne conservi la memoria e ne additi la valenza.

Nasce ad Aci S. Antonio nei pressi di Catania il 31 dicembre 1867 e muore a Parma l'11 dicembre 1954.

Esordisce dalla fine degli anni Ottanta negli studi di letteratura italiana e francese, che successivamente estende alle tradizioni popolari della provincia di Catania. Come socio dell'Accademia degli Zelanti di Acireale e di altri sodalizi, pubblica una serie di scritti, tra cui alcuni filologico-critici e di storia locale. Si fa notare dagli studiosi per il suo saggio del 1893 sul Leopardi filologo, nel quale mostra puntigliosamente gli errori e le omissioni in cui era incorso il poeta giovinetto nelle note all'*Inno a Nettuno*, non però per sminuirne la fama ma per documentare l'intensità della passione filologica del recanatese, quando

s'ingegnava a supplire con citazioni di seconda e terza mano la letteratura erudita che non gli era accessibile. Il metodo adoperato da Puglisi è quello del positivismo e s'avverte l'influenza degli studi leopardiani del Graf e del Sergi, di cui egli si avvale specialmente nella commemorazione che fa nel 1898 ad Acireale, in occasione del centenario della nascita del poeta.

Il suo profilo intellettuale muta radicalmente a seguito dell'incontro con Franz Clemens Brentano (1838-1917), come è annotato nel *Supplemento* alla voce Puglisi de *La Sicilia intellettuale contemporanea* di S. Salomone (1911-1913), certamente in base alle sue stesse indicazioni: «In Palermo, ove si fermò qualche tempo, conobbe il Dr. Amato Pojero e nella casa di costui il celebre filosofo tedesco Franz Brentano, che esercitò grande influenza sull'ulteriore sviluppo degli studi del nostro Puglisi», che, nell'insegnamento di Brentano, «trovò finalmente ciò che lo interessava e si diede con maggior lena agli studi filosofici» (p. 494). Puglisi aveva incontrato il filosofo durante uno dei suoi due soggiorni a Palermo, dove Brentano risiedette dal febbraio alla fine di aprile del 1899 e dalla seconda metà di gennaio alla fine di aprile del 1900. Subito dopo da Brentano è indirizzato a studiare filosofia e teologia in Germania. A Berlino, dove diventa anche lettore d'Italiano, segue i corsi di Georg Simmel (1858-1918) e di Friedrich Paulsen (1846-1908) e frequenta le lezioni di storia della Chiesa di Adolf Harnack (1851-1930). Su Harnack, in particolare, cinquant'anni dopo detta i suoi ricordi, dove esplicita gli apprezzamenti e la sua vicinanza intellettuale a lui e a un altro teologo, Rudolph Otto (1869-1937). Nell'epistolario di Amato Pojero con Brentano, che inizia dal 1899, è attestata dal 1905 la presenza stabile di Puglisi a Firenze, a fianco di Franz Brentano, sofferente già del glaucoma che lo avrebbe condotto alla totale cecità. Del filosofo austriaco egli si fa inseparabile accompagnatore, segretario, traduttore, commentatore e propagandista, dedicandogli molto lavoro. Lavoro concretizzato dapprima nella traduzione, eseguita valendosi della consulenza e del controllo dell'autore, di un rimaneggiamento della *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, che, completato nel 1910, esce però soltanto tre anni dopo. Il secondo lavoro è sollecitato da Giuseppe Amato Pojero, che, all'inizio del febbraio 1912, palesa al Brentano l'intenzione di far recensire nell'«Annuario» della Biblioteca filosofica di Palermo i recenti lavori pubblicati su Aristotele: *Aristo-*

teles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig, Veit & Comp, 1911, e *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, Quelle & Meier, 1911 e, poco dopo, pensa che sarebbe stato un compito adatto per Mario Puglisi, in quell'anno residente a Catania. Puglisi invia lo scritto (*La teologia di Aristotele secondo Franz Brentano*) ad Amato, comunicando quindi a Giovanni Gentile, direttore della Biblioteca e dell'«Annuario», d'averlo spedito il 15 agosto 1912 e d'aver versato la quota associativa per iscriversi alla Biblioteca in qualità di socio aderente. Gentile gli chiede di apportare qualche taglio e Puglisi accetta, riservandosi una breve aggiunta, sollecitatagli da Brentano. Da notare le sue considerazioni sugli antichi teisti e sulla smentita dell'originalità apportata dal cristianesimo nel campo etico, come se alla grecità spettasse solo la metafisica e non anche la morale. Alla fine di novembre Amato informa Brentano che l'articolo di Puglisi è pubblicato come fascicolo IV del 1913.

A Firenze intanto, seguendo Brentano, nel dicembre 1908 Puglisi si associa al Circolo di filosofia sorto presso la Biblioteca filosofica per iniziativa di Prezzolini e Papini, Giovanni Amendola e Guido Ferrando. Quest'ultimo, come l'Amendola, aveva voltato le spalle alla teosofia di stretta osservanza della Besant, l'orientamento caratterizzante i primi tre anni di vita dell'istituzione fiorentina. un «diluvio di misticismo e teosofia» - aveva scritto Puglisi all'Amato Pojero nel luglio 1908 - che lo aveva «nauseato». In quest'ambiente Puglisi entra in contatto col modernismo, che in quegli anni aveva polarizzato l'attenzione di Amendola e Prezzolini, e con modernisti sanzionati e irriducibili come il biblista Salvatore Minocchi, sospeso «a divinis» nel 1908, dopo aver tenuto una clamorosa conferenza contro il dogma del peccato originale ed il carattere storico del *Genesis*. Il 18 dicembre 1909 Puglisi è accolto fra i nuovi soci del Circolo di filosofia (Bollettino, I (1909, n. 9, p. 139), il 14 gennaio 1910 ascolta una conferenza di Mario Calderoni (Bollettino, II (1910), n. 10, p. 173) ed il 22 febbraio è presente alla discussione della conferenza su *Etica e religione* di Giovanni Amendola, monopolizzata da Franz Brentano che vi esplicita le sue vedute in contrapposizione al misticismo di Amendola (Bollettino II (1910), pp. 220-225). Nel febbraio 1911 Puglisi tiene un ciclo di tre lezioni sull'esistenza storica di Gesù, con il titolo *Se Gesù visse*, anticipando la monografia *Gesù e il mito di Cristo*, che pubblicherà da Laterza nel 1912. Dopo la morte di

Brentano, negli anni Venti, Puglisi dedica al filosofo due profili biografico-dottrinali, mentre nel 1924 cura la traduzione di *La Rivelazione soprannaturale e il dovere di crederla*, Chiavari 1926.

Dagli anni della prima guerra mondiale in poi gli interessi di Puglisi si spostano completamente sulla religiosità e sulla pastorale protestante, essendo divenuto intanto membro della Chiesa metodista. Entra così a far parte della redazione di «Bilychnis», dove scrive a partire dal 1915, curando fino al 1931 anche alcune rubriche bibliografiche. Su questa rivista della confessione battista affronta subito il problema religioso, già tema di due lezioni tenute alla Biblioteca filosofica di Firenze, partendo dal rapporto tra etica e religione e movendo da un'analisi etno-antropologica delle religioni primitive. Più corposo lo studio sulle fonti religiose del problema del male, uscito in cinque numeri fino al febbraio 1917 e poi in estratto, nel pieno della guerra. Consapevole dei disastri, apre dal maggio 1918 una rassegna, protratta fino al 1920, su *Storia e psicologia religiosa*, dove spazia nei vari secoli e nelle diverse confessioni. In seguito la sua analisi verte attorno alle pubblicazioni sulle origini del cristianesimo, sia dal punto di vista metodologico sia per la storicità della documentazione. Si dilunga a proposito di *La religion*, il nuovo libro di A.Loisy del 1917: una corposa recensione dove sostiene le implicazioni metafisiche, pur nella distinzione degli ambiti, tra religione e morale, in una visione che rifiuta le ultime conclusioni antimetafisiche del lodato esegeta ed illustra le dottrine filosofiche sulla natura della religione, attingendo ad una serie di studi e di autori. Fra questi non manca di citare F.Brentano, per gli aspetti psicologici, e il pastore-riformatore-filantropo W.E. Channing, da lui esaltato – in uno scritto del 1920 – quale antesignano della libertà e della tolleranza religiosa negli Stati Uniti del secolo XIX. Nello stesso anno approfondisce il rapporto tra misteri pagani e mistero cristiano e si sofferma sul cristianesimo esoterico.

Appunto nel 1920 partecipa tra i relatori al V congresso della Federazione Studenti per la Cultura religiosa, insieme a Romolo Murri e a diversi docenti e cultori di ecumenismo. Da quel momento è impegnato ad animare a Firenze l'Associazione Cristiana dei Giovani, espressione dell'associazionismo giovanile e studentesco protestante, facente capo all'Young Men's Christian Association (YMCA) aprendola ecumenicamente, dove è attivo anche l'anglista e antico direttore della Biblioteca

filosofica di Firenze Guido Ferrando insieme ad altri studiosi di filosofia, in particolare Antonio Renda e Santino Caramella. In questo contesto Puglisi si dedica a riprendere l'Associazione dei Liberi Credenti, trasformandola in Associazione per il Progresso Morale e Religioso, con sedi anche a Torino, Palermo, Genova e Roma, cui lega la rivista « Il progresso religioso », un bisettimanale da lui riavviato nel 1922 e condotto fino al 1931. Collabora a «La Riforma Italiana» dal 1917 al 1920 e a «Voce Metodista». In quel torno di tempo è in corrispondenza con esponenti del gruppo radicale romano modernista come Ernesto Buonaiuti e Giovanni Pioli. Frattanto intraprende in «Bilychnis» una nuova rassegna, *Cristianesimo moderno e contemporaneo*, conclusa nel 1928 con uno studio sugli orientamenti emersi. Conduce ivi pure una rubrica, *Rivista delle riviste*, prolungata fino al 1930.

Nella cronaca della Biblioteca filosofica di Palermo risulta che l'11 settembre 1921 il prof. Mario Puglisi, socio della Biblioteca filosofica di Firenze, commemora Franz Brentano e il 12 settembre parla sul tema non altrimenti specificato *Ciò che ci unisce*. Intanto dal 1923 i suoi scritti sulla filosofia e sulla religione in Italia trovano accoglienza negli Stati Uniti, dove appare una breve biografia di Brentano, particolarmente rivolta a motivarne la crisi religiosa e l'indagine sulla verità e sulla fondatezza persuasiva della fede. Proprio nel 1923, in occasione del Congresso internazionale di storia delle religioni, presenta il suo studio *Il problema gnoseologico nella storiografia religiosa*, difendendo il metodo storico nell'accertamento dei fatti religiosi in un quadro di competenze acquisite. Secondo un analogo punto di vista scrive un resoconto sul V Congresso nazionale di filosofia, tenutosi a Firenze nell'ottobre 1923, nel quale analizza le diverse posizioni emerse sul rapporto tra filosofia e religione, e sui rapporti della religione con la scienza, l'ateismo e la psicanalisi. Nel giugno 1925 tiene alla Biblioteca filosofica di Palermo un corso di Storia comparata delle religioni. Non a caso, a margine dell'uscita in Italia nel 1926 del volume di R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, nella traduzione italiana di Buonaiuti, Puglisi ne sottolinea l'analisi acuta, che mostra di condividere e di rapportare alla sua esperienza religiosa.

Le considerazioni sulla situazione storica della religiosità in Italia, affiorate nelle recensioni via via prodotte, trovano sistematica enun-

ciazione in un saggio apparso nel 1924 ed ampliato per «Bilychnis» nel 1927. *Raffaello Lambruschini e le idee religiose nella Toscana del suo tempo*. L'interesse coincide con gli studi sulla cultura toscana, tra cui quelli di A. Gambaro e di A. Omodeo, oltre a quelli di G. Gentile che nel 1926 aveva raccolto in volume dei saggi scritti su quel tema. Puglisi si sofferma sulla religiosità e sulla pedagogia dell'abate di San Cerbone e lo collega soprattutto a Ricasoli per i rapporti tra Chiesa e Stato, ma inquadra il dibattito nella riforma cattolica delineata da Gioberti e Rosmini. Tra le righe via via stilate si scorge il suo orientamento a descrivere la religiosità come esperienza, da cui deriva il volume del 1928 *La preghiera*. Lì unisce in unica comprensione le espressioni della religiosità.

Dopo la seconda guerra mondiale Puglisi vive per un breve periodo in Sicilia, a Noto, prima di ritirarsi definitivamente a Parma, dove muore in veneranda età. Negli ultimi tempi lavora per un'opera di psicologia e storia del fenomeno religioso. L'unico necrologio reperibile, assai lacunoso, fornisce qualche titolo di saggi sulle stesse tematiche in precedenza affrontate, senza altre indicazioni: *Prolegomeni alla storia del cristianesimo....*; *La religione nella vita dello spirito e nella storia....*; *Il senso occulto della preghiera*.

Dai suoi trascorsi letterari all'impegno religioso si snoda la sua esistenza, ugualmente laboriosa negli ambiti diversi. A parte va considerata la sua militanza, da laico, soprattutto a favore delle nuove generazioni, con finalità ecumeniche, a partire dall'adesione alla confessione metodista.

Di questo passaggio si colgono indizi, sparsi qua e là negli scritti, ma senza precisi riferimenti personali. Così, a proposito di ugonotti convertiti nella Francia del XVI secolo, Puglisi inquadra la conversione nei motivi extrareligiosi e non approva semplicisticamente l'entusiasmo per la nuova confessione abbracciata. E aggiunge: «La conversione non dipende direttamente dalla riconosciuta insufficienza del dogma, della liturgia, della morale, di un sistema religioso rispetto a un altro, ma dall'appagamento che una nuova apprensione del divino offre alle esigenze spirituali del convertito» («Bilychnis», VIII (1919), fasc.10, p.180). Un altro accenno è la difesa esplicita delle dichiarazioni di uno degli autori spesso citati nella sua produzione, F.Heiler (1892-1967), quando lo scagiona da accuse e riporta le parole a proposito del passaggio dal

modernismo al protestantesimo, compiuto per un atto cristiano d'amore che mantiene rapporti e ascendenze ideali nel suo pancristianesimo («Bilychnis», XV (1926), fasc.8-9, pp.148-150). La giustificazione riappare nell'esaltazione della religiosità da parte di un'altra figura, Johann Baptist von Hirscher (1788-1865), uscito dal cattolicesimo romano, quando parecchie personalità in Germania passano al protestantesimo. Un precedente è per lui il cardinale G. Contarini (1483-1542), giunto al bivio nel prendere coscienza delle dottrine protestanti a margine del Concilio di Trento. Più generale è uno studio sulle conversioni, di cui fa un rendiconto partendo dalle diverse forme di religiosità esaminate da F.Schleiermacher (1768-1834): in tempi d'incertezza la Chiesa romana attrae di più, mentre molti passaggi al protestantesimo derivano dalle opzioni dei singoli, dai dubbi sui dogmi e dall'esigenza di una comunità superecclesiastica («Bilychnis», XV (1926), fasc.12, pp.376-381).

Il ruolo di Puglisi nella diffusione del pensiero di Brentano (segnalato da E.Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Ed.Riuniti Roma 1974, 74 n.12) meriterebbe approfondimenti. Qui, tuttavia, basta sinteticamente proporre alcuni spunti. Già dal 1910, stilando la *Prefazione* alla prima traduzione di un'opera di Brentano (apparsa nel 1919), Puglisi presenta al pubblico italiano l'autore, rimarcando come solo dopo diversi anni si sia avvertita l'influenza delle sue indagini filosofiche oltre la cerchia dei suoi uditori e come, al contrario, «la principale caratteristica dell'insegnamento di Franz Brentano è nella parola» (in F.Brentano, *La classificazione delle scienze psichiche*, p.8). Brentano accoglie in filosofia la metodologia critico-scientifica della ricerca «giacché solo così la filosofia può sperare di accrescere le sue scoperte» (ivi, p.11). Questo metodo, adoperato come strumento d'indagine storiografica, contribuisce all'interpretazione della psicologia di Aristotile, del quale Brentano mette in rilievo la parte costruttiva. Per Puglisi non regge l'accusa di psicologismo da più parti portata contro Brentano, dato che la determinazione della volontà trova spiegazione nella metafisica. Puglisi nel 1921 commemora Brentano e ne completa il profilo in *Notizie e ricordi* partendo dal suo interesse supremo per la verità e dalla sua crisi religiosa in cui «pose il credere tra l'opinare e il sapere», rimanendo «religioso nel senso più vero e proprio della parola». Puglisi intende poi giustificare il filosofo austriaco di non essere volutamente approdato ad un sistema filosofico, per ragioni metodologiche e per ra-

gioni intrinseche alla frammentarietà della scienza umana. Anzi lo esalta quale suscitatore di diversi orientamenti di pensiero («Bilychnis», X (1921), fasc.VII, pp.1-12; «American Journal of Psychology», XXV (1924), n. 3 (July), pp. 414-419). Su Brentano ritorna ancora in occasione della pubblicazione di un'opera postuma (*Die Lehre Jesu und Ihre bleibende Bedeutung*, Leipzig 1922), che gli pare vicina al modernismo («Bilychnis» XI (1922), fasc.9, p.139) e, due anni dopo, seppure incidentalmente, rivendica a Brentano la paternità di un anonimo opuscolo contro il dogma dell'infallibilità: «La memoria che allora apparve fu scritta da Franz Brentano, per incarico del vescovo Ketteler, e trattava appunto della dottrina enumerando gli errori che avevano commesso i Papi, pur giudicando *ex cathedra*» («Bilychnis» XIII (1924), fasc.10, p.227). Puglisi – a proposito della pubblicazione di un inedito frammento di Brentano – annota che, non avendo avuto il tempo di completare una vasta opera sulla filosofia della religione, Brentano si sia limitato a descriverla come esigenza dello spirito umano. Quando le religioni più sviluppate vogliono rispondere ad interessi teorici, entrano in contatto con la filosofia, ma anche in contrasto. Alla sapienza, distinta dalla scienza, appartiene enucleare le credenze, nonostante l'antropomorfismo e l'abuso dell'analogia; alle religioni storiche appagare le esigenze degli umili e dei grandi, più delle religioni primitive («Bilychnis» XV (1926), fasc. 2, 141-143).

Certamente Puglisi, recepito quest'impulso metodologico, ormai lontano dai trascorsi letterari, documenta da laico la ricerca sulle problematiche, anche quelle esistenziali, maggiormente sentite dal mondo evangelico, come risalta dai saggi e dalla mole di bibliografia a lui familiare. Studia la religiosità in quanto tale, al di là delle confessioni religiose.

Quest'intento metodologico riflette lo studio *Gesù e il mito di Cristo*, presentato da lui come la rielaborazione di un gruppo di lezioni fiorentine, riassunte in un articolo pubblicato prima del libro. La questione che affronta è quella dell'esistenza storica di Gesù, com'è dibattuta, soprattutto in Germania, da teologi, storici, filosofi e pensatori indipendenti, sia cattolici sia protestanti. La vastità della ricerca è attestata dalla ricca bibliografia nelle note e a chiusura del volume. Già nella prefazione illustra il suo intendimento, non limitato a chiarire i rapporti tra l'esistenza storica di Gesù e il mito di Cristo. Egli piuttosto vuole contribuire ad

esporre il metodo adatto a dissipare le discussioni che si susseguono nel campo dell'indagine storica, ossia i principi su cui le indagini storiche e le prove si fondano. Per questo procede in tre parti distinte, dedicando la prima all'ipotesi mitologica, la seconda alla credibilità dei testimoni e la terza ai documenti della realtà storica di Gesù. La critica storica nelle sue forme diverse concorre per lui nel proporre la fede quale conseguenza, solo dopo l'esclusione del dubbio sulla storicità. Il documento, poi, deve essere capace di sufficiente evidenza, non tanto in forza della tradizione ecclesiastica, quanto in virtù della nuova interpretazione storico-filologica e, più ancora, nel modo di procedere secondo il metodo mitico-simbolico. Bisogna, allora, cercare «se in fondo al mito di Cristo, che ci è familiare, vi è una storica realtà», (p.15). Né basta analizzare i documenti storici, se non si arriva a dibattere il problema del nesso causale tra credenze precristiane e credenze cristiane. Esamina, così, la parte costruttiva con cui la critica radicale intende ridurre la realtà storica di Gesù. L'indagine storica, infatti, scopre anche le leggi e le forme delle azioni umane, giungendo alla formazione e all'evoluzione delle leggende e dei miti. L'autore passa ad analizzare il concetto di mito tra interpretazione simbolica e interpretazione etimologica, senza nascondersi le difficoltà nel risalire alle origini. L'applicazione alla Bibbia e a Gesù si concluderebbe con lo spostamento di fatti storici verso un precedente ciclo mitico: un errore della critica radicale che tende a mitizzare i fatti storici ed a dimostrare l'irrealtà storica di Gesù perfino con la spiegazione etimologica. In tal modo la mancata separazione tra storia e mito e la difficoltà di trovare miti cristologici precristiani riportano all'analisi della credibilità dei testimoni. Nella seconda parte l'autore passa in rassegna il valore delle testimonianze sia degli scrittori neotestamentari sia delle fonti extracristiane, compresi gli scrittori ebrei e il Talmud, da cui ricava complessivamente l'esistenza storica di Gesù, scartando il silenzio di personaggi cui interessa solo il cristianesimo già presente nella società. Tanto più che perfino i testimoni neotestamentari non riflettono alcuna preoccupazione di insistere sui particolari della vita di Gesù. Da qui la difficoltà di discernere l'entusiasmo religioso «anche sotto mitiche parvenze» (p.161) da ciò che è storico. Puglisi parte dalle epistole di Paolo e dagli Evangelii, ma ne evidenzia lo scopo religioso dalla mancata successione storica e dall'organizzazione del materiale. Solo quando sorgono differenze di opinioni si sente il

bisogno di esplorare la vita e gli insegnamenti di Gesù. Similmente procede la scelta della Chiesa nel dichiarare sacri i quattro Evangelii tra quelli che circolano, con la conseguente perdita delle fonti cui gli evangelisti attingono. In questo processo di mistificazione c'è l'impronta di interpretazioni veterotestamentarie recepite, che si riflettono anche nella patristica. Evidentemente Puglisi non sostiene la storicizzazione dei miti, ma rintuzza questa tesi della critica radicale per fermarsi all'atteggiamento della Chiesa che non ritorna ai fatti storici e segue lo sviluppo mitico di fatti storici. «Man mano che ci allontaniamo dalle fonti primitive ci avviciniamo a un Gesù Cristo che diviene sempre più sovraumano, sempre più meraviglioso e miracoloso» (p.228). Essenziale a questo punto è la questione se il mito preceda o segua il fatto storico: ambedue le forme sono presenti negli scritti neotestamentari. In questo modo nessuna contraddizione tra storicizzazione di miti e mitizzazione di fatti storici. Indubbiamente, però, tenendosi lontani dalla storicizzazione di ciò che è leggenda e dalla riduzione di tutto a mito, bisogna concludere alla «realtà storica di Gesù adombrata nel mito di Cristo» (p.271).

Ancora da lezioni alla Biblioteca filosofica di Firenze nel 1915 ha origine il saggio *Il problema morale nelle religioni primitive*. Il saggio procede dall'analisi comparativa delle opinioni antiche e nuove di filosofi, sociologi ed antropologi. Nota come le descrizioni della divinità e dei comportamenti non risultino omogenei sul piano etico. Né si può sostenere un'evoluzione dalle primitive credenze alla morale, quasi che i popoli primitivi non conoscessero e praticassero regole morali. Inoltre con la nascita delle religioni più progredite si vede prosperare una morale laica che talora si oppone perfino alle regole prescritte. Se si guarda, poi, allo scopo ed alla funzione delle religioni, si constata «che esse vogliono sempre esser sapienza che illumina la vita teorica e pratica; guida che permette di evitare il male o distruggerlo, e di raggiungere il bene, potenza che assicura la vittoria» («Bilychnis» IV (1915, fasc. VIII, p.116). Certamente vi sono universali bisogni spirituali e l'uomo nella religione esprime bisogni noetici ed etici da appagare. La vita psichica, fatta anche di istinti e credenze, prepara affermazioni della conoscenza etica e religiosa, sicché «un retto amare ciò che è bene, un retto odiare qualcosa che è male preceda la religione» («Bilychnis» IV (1915), fasc.9, p.187) Talvolta, poi, la religione appare surrogata dalla

superstizione o dalla sapienza. Tuttavia tutte le credenze promettono un bene all'uomo che avverte l'impotenza di fronte a forze superiori. L'autore rigetta la priorità di religione o di morale e sostiene che «l'amore per il divino precede ogni religione» (p.187). Ciò non toglie che l'antropomorfismo accompagni la concezione della divinità, anche quando i primitivi non si rendono conto dell'immoralità di comandamenti e riti. Incoerenza morale, questa, che non distoglie la religione dalla sua funzione morale: «non vi è religione che non stabilisca qualche particolare condotta come gradita e qualche altra sgradita alle potenze superiori» (p.199). In questo senso non si può negare il valore educativo di ogni religione in tutti gli eventi della vita personale e sociale. D'altro canto proprio questa autorità della religione riesce nociva se richiede cieca obbedienza e resistenza a qualsiasi innovazione. Puglisi conclude con una visione progressista della religiosità, dove il riconoscimento dei valori morali appartiene alla naturale e più nobile aspirazione dell'uomo: «Bisogna risalire col pensiero nel tempo, fino a quei periodi storici che precedono la concezione morale, e ridiscendere rapidamente sul corso della storia, fino alle religioni moderne; e allora possiamo scoprire che gli elementi etici si incorporano nelle religiose credenze in tre modi ben diversi, e cioè: o con la interpretazione, o con la sostituzione, o con la giustificazione delle antiche concezioni religiose» (p.202).

In seguito Puglisi si dedica, in cinque lunghi articoli poi raccolti in volume, a ricercare *Le fonti religiose del problema del male*. Qui affina la sua metodologia e affronta la presenza del male nella visione religiosa della vita, rilevando le difficoltà di ricorrere alla storia e integrando con le conoscenze derivate dalla psicologia, o piuttosto analogia con le condizioni presenti, che permette di seguire origini e sviluppo dei simboli e delle problematiche del male nelle religioni. Con lo sguardo sempre alle religioni primitive (dove si riscontrano elementi più marcati e sorretti dalle moderne scienze antropologiche), avverte che alle origini il problema del male è esplorato per l'impatto con la vita, per scongiurarne le conseguenze, mentre la spiegazione delle sue origini e dei suoi limiti è prospettata nelle religioni della comunità con l'ausilio di cosmogonie e mitologie. Il male, infatti, nasce, seppure in contesti imprecisi, con le religioni ed è collegato al dolore, proprio perché ogni religione guida gli ingranaggi dell'esistenza sia interiormente sia socialmente. Con ciò egli si distacca da quanti sostengono l'impostazione

extrareligiosa del problema del male. Anzi, poiché il carattere religioso della vita primitiva tende a perseguire la perfezione, finisce necessariamente con assorbire il problema del male. In realtà vi sono motivi comuni alla religione ed al problema del male, motivi non solo intellettuali ed emozionali. Infatti evitare il dolore, più del piacere, spinge all'azione e ad esprimere le istanze religiose. C'è poi la curiosità, in definitiva il mistero, che avvolge l'uomo nel tempo e nello spazio e ne alimenta la religiosità, soprattutto perché s'incontra con potenze occulte prima di pervenire al soprannaturale e di costruire un sistema di credenze e di regole. Puglisi sostiene che la ricerca della causa del male attrae l'interesse dell'uomo primitivo, capace, per lui, di generalizzare e di superare paura o meraviglia. «Certamente la sola ricerca della causa non è bastevole a porre il problema del male, come non è bastevole a far nascere la religione», perché vi concorrono interessi noetici e pratici («Bilychnis» V (1916), fasc.10, p.267). Al cospetto del male – argomenta Puglisi – la coscienza reagisce perché cerca il perfezionamento della vita: è la comparsa del sentimento morale, parallelamente al sentimento estetico, che si esplica nella gerarchia dei valori, come anche nelle inibizioni e nelle obbligazioni religiose. Il problema del male, così, si sviluppa insieme alla nascita di ogni religione che è chiamata ad offrirne la soluzione per l'innato desiderio di perfezionamento. E aggiunge: «Le condizioni esteriori dell'incivilimento costituiscono quell'ordine di cause esteriori, che fanno della religione la regolatrice della vita intellettuale e morale dell'individuo e della collettività. Le condizioni interne, di ordine psicologico, si riferiscono alla natura umana, che è condotta da identici motivi e scopi a porre tanto il problema del male quanto le religioni e a trovarne in queste la soluzione» («Bilychnis» V (1916), fasc.10-11, p.442). Distinta è la questione di scoprire i rimedi contro il male che minaccia soprattutto la vita: rimedi fisici (feticci, idoli, amuleti, incantesimi, sacrifici, preghiere, acque, esorcismi) e rimedi intellettuali che sgombrano ignoranza ed errori e inculcano altri beni. Al di sopra sta la fiducia nella sapienza per il dominio e il superamento del male (geomanzia, piromanzia, idromanzia, negromanzia, astrologia). In ogni caso la liberazione dal male comprende sia l'utilità della religione sia il valore etico degli insegnamenti religiosi. Inoltre il valore morale dei rimedi contro il male si determina in base alle diverse concezioni della divinità, dei misteri e degli insegnamenti

religiosi. Di fatto le religioni ammettono relazioni tra uomini privilegiati e divinità, fino alle trasformazioni mistiche, allo scopo, in definitiva, di rendere immuni dal male. Perché le religioni nascano e progrediscono, però, occorrono condizioni: «non nascono religioni, se non rispondono a ideali, se non risolvono problemi che sono veramente sentiti; né possono esse durare se non esercitano particolari funzioni [...]; né progresso religioso è possibile dove non siano determinati fini che ne segmino l'accresciuto valore» («Bilychnis» VI (1917) fasc.2, p.111). Bisogna riconoscere che la funzione esercitata dalle religioni riguarda, in definitiva, la liberazione dal male, con le stesse modalità ricorrenti nelle religioni primitive e in quelle più progredite, proprio perché – incalza Puglisi contro Lévy-Bruhl e Durkheim – permangono, con le deficienze determinate dalle diversità della vita, le medesime leggi del pensiero. Ne deduce un vincolo indissolubile, per motivi ed elementi comuni, tra le religioni e il problema del male. Già nelle religioni individuali (fetichismo e magismo) si prepara il procedimento che comprende ed agisce contro il male, nel momento in cui l'uomo, anche il primitivo, si mette in relazione con il mondo extranaturale. Accanto a questa forma elementare della coscienza religiosa sorge la religione della comunità (politeismo, teismo e monoteismo), che s'impone superando le credenze individuali, quando si sviluppano costumi e leggi. Chi vi si rivolge per la salvezza ha fede negli insegnamenti inculcati e nella pratica, anche per determinare il concetto ed il superamento del male. In questo modo la condotta è subordinata alla credenza religiosa ed all'autorità vigente nella comunità. Resta il fatto che le religioni primitive vogliono accrescere la sapienza e la potenza rispetto al male. «Il primitivo, però, come l'uomo incivilito, per mezzo della sua religione afferma fede nella vittoria contro il male» (ivi, p.122). Puglisi applica, a questo punto, al problema del male la concezione del sacro proposta da R. Otto, in particolare circa il riconoscimento del limite dell'uomo dinanzi al numinoso. L'uomo – osserva Puglisi – non tarda ad accorgersi del suo limite nel conoscere e nell'agire, cercando immunità nel feticcio, nella magia e nelle religioni della comunità. Anche il male, percepito dal primitivo come potenza occulta e spaziale, ha una realtà limitata: per questo può essere dominato da una potenza maggiore. «Ciò che rimane allora non sarà un miscuglio di beni e di mali, ma il solo bene; e, di conseguenza, la concezione di un mondo in cui non sia più alcun male non è assurda

per il primitivo, egli ne attende anzi la realizzazione» («Bilychnis» VI (1917), fasc.5-6, p. 386). Che il male derivi dall'uomo stesso, da potenze o uomini nocivi, non significa che sia inevitabile, anche se ha una causa ed ha uno scopo, anzi nella religione della comunità si trova la via della liberazione. Il male procede da potenza maligna che agisce secondo la sua natura: se è potenza impersonale non ha scopo, se passa attraverso il dominio della volontà bisogna cercarne la causa spingendosi al mondo extranaturale. Se poi il mondo è fatto da esseri benevoli, il male non dovrebbe esistere o deriva da esseri malvagi. Al contrario della concezione monoteistica, nel mondo antico il dio facitore del mondo è distante dalla vita umana: il dolore è sorto in altro modo. Puglisi muove così nell'eziologia e nell'assiologia, accennando appena al tema di castighi e vendette ed alla visione escatologica. E conclude, a prescindere dalle molteplici risposte date dagli studiosi al nucleo originario della religione, sostenendo che la realtà storica esige che la religione sia sorta da quando l'uomo abbia distinto tra bene e male: «il problema del male nasce con le religioni e si presenta alla coscienza religiosa in diverse domande, ora più semplici e urgenti, come nelle religioni individuali, ora più ricche e complesse, come nelle religioni della comunità» (ivi, p.395). Nella visione evoluzionistica da lui condivisa con Otto, alla fine Puglisi si chiede da quale religione primitiva sia posto il problema del male. E, pur ammettendo un nucleo originario, con la maggior parte dei moderni studiosi, propende ad ipotizzare diverse disposizioni e diverse culture: «sembra più probabile che nelle medesime civiltà nascano diverse credenze religiose, capaci di appagare le diverse esigenze dello spirito [...]. Ma di nessuna di queste esigenze può dirsi che sia primamente apparsa nella storia, come di nessuna delle religioni primitive che ne offrono l'appagamento» (ivi, p.397). Vi ritornerà, sinteticamente seppure con ampie argomentazioni, nel 1920 con la relazione *Il problema del dolore*, svolta al V Convegno Nazionale della Federazione Italiana Studenti per la Cultura Religiosa. Puglisi riprende, nel tragico dopoguerra, il nesso religione/soluzione teorica e pratica del problema del dolore. Nella concezione antropomorfa primitiva il dolore appare estraneo alla natura e suscita un atteggiamento contemplativo; nella concezione pessimistica è immaginato come conseguenza del peccato, da evitare in forme mistiche; nella concezione ottimistica è valutato eticamente, per ripristinare la divina giustizia e il trionfo del

bene. L'ideale vita religiosa si ottiene, pertanto, con l'equilibrio tra questi atteggiamenti. Chi coglie la necessità fisica del dolore, la deve affrontare nella visione del divenire e del perfezionamento della vita. Quando tale visione è intaccata dal monismo, il dolore appare strutturale dal punto di vista biologico, psicologico, morale, metafisico e teleologico, ma anche necessario come strumento di virtù. Al contrario, la visione pluralistica elimina l'indissolubilità tra bene e male, ma può farlo solo con la fiducia nel progresso. Da ciò Puglisi prospetta una nuova teodicea che introduca verso finalità umane e ultraterrene: «La vecchia teodicea voleva rendersi conto del dolore con la limitatezza della natura umana; la nuova vuole intenderlo invece nella sua indefinita ricchezza [...]. La nuova teodicea non ha bisogno, per intendere il dolore nel mondo, di costruire aprioristici sistemi filosofici, ma fondandosi su la esperienza e riconoscendo la realtà di coscienze che soffrono, invece di abbassare il valore della vita e della persona umana, lo eleva. e illustra la dignità della missione dell'uomo nel mondo con la responsabilità di ciascuno nella lotta contro il male» (*Atti del V Convegno Naz.*, pp.77-78).

A seguito della guerra Puglisi avverte la ripresa delle questioni pratiche riguardanti la vita morale e politica degli individui e delle nazioni. Per questo, tra l'altro, è attento ad auspicare l'integrazione tra analisi storica ed analisi psicologica negli studi sulla religiosità. Poi, sulla traiettoria degli studi di psicologia, profitta della ripresentazione di F. Schleiermacher anche in Italia (a Palermo il volume di C. Dentice D'Accadia edito da Sandron; altri saggi nelle riviste), per riconoscere in questo filosofo – costantemente ripreso negli anni seguenti – la genialità di più grande teologo della Chiesa protestante: l'autonomia della religione, contro Kant ed Hegel; i suoi aspetti psicologici ed emotivi; la valorizzazione della molteplicità delle religioni e delle Chiese; la liberalizzazione dell'organizzazione ecclesiastica. E, mentre insiste sulla psicologia, ripropone le problematiche dell'opera del 1874 *Psychologie vom empirischen Standpunkte Psychologie* di Brentano, di cui Puglisi aveva tradotto una parte nel 1913. Da questa insistenza sulla psicologia religiosa non si distacca nella monografia *Misteri pagani e mistero cristiano*, convinto che questo studio apporti contributi alla filosofia ed alla storia, ma anche alla psicologia. Sostiene che «la conoscenza del perché il cristianesimo si sia trasformato in mistero è d'ordine psicolo-

gico più che storico» («Bilychnis» IX (1920), fasc.11, p.374). Proprio per evidenziare le somiglianze si sofferma su autori che spiegano il confronto tra l'evangelo di Gesù e quello di Paolo, comprendendovi le modalità di recepire il giudaismo. La conversione di Paolo è esaminata dal punto di vista psicologico ed in rapporto alle comunità ellenistiche cui si indirizza, quale fondamento della sua cristologia. Anche l'evangelo di Giovanni è perfezionato dall'analisi psicologica del mistero. Da qui deriva lo sforzo del cristianesimo di sottrarre l'uomo al dolore, appunto additando il mistero. E conclude: «L'ipotesi dell'azione inconsciente o deliberata di queste personalità storiche, attingenti largamente alla tradizione religiosa, va integrata con l'altra ipotesi che cerca una causa comune allo sviluppo ed al propagarsi dei misteri pagani e del mistero cristiano [...]. E il mistero cristiano meglio di altri assicurò al misto la vita beata oltre la morte» («Bilychnis» IX (1920), fasc.11, pp.387-388).

Questo richiamo costante alla psicologia diventa per lui una questione di metodo. Infatti quando nelle diverse recensioni propone autori che trattano di storia delle religioni, sostiene la necessità di discutere sulla metodologia di questa scienza: bisogna comprendervi non solo la storia, ma altresì la psicologia e la filosofia, se si vuole determinare la natura del fatto religioso. Ed è consapevole di comprendere l'attualità religiosa in chiave laica («Bilychnis» X(1921), fasc.2, p.129). Esplicita tale riconoscimento anche nell'ambito dottrinale: «Fra i diversi problemi che maggiormente premono oggi sulla coscienza religiosa, è quello della immanenza e della trascendenza [...] gli aspetti del problema si implicano a vicenda, giacché è l'immanenza del trascendente la presenza dell'infinito nella nostra vita finita, che può spiegare l'essenziale natura dell'uomo; come d'altra parte è il divino scontento che spiega il progresso, la sostituzione di ciò che fu, che è e che sarà, che spiega il divenire» («Bilychnis» X(1921), fasc.2, p.130). Per questo, avvicinare il cristianesimo alla filosofia, alla psicologia e all'arte costituisce per lui un'apertura improcrastinabile da parte delle Chiese. La questione attuale dei cristiani si salda con il rinnovamento del cristianesimo verso l'autentica esperienza cristiana, connotata dal misticismo e ugualmente dall'elemento istituzionale, in cui troviamo Cristo, in quanto «noi possiamo trovarlo solo amandolo. Occorre anzitutto, perciò, la conoscenza di Dio e una teologia fondata sulla psicologia» (ivi, pp.131-133). Ed

alla psicologia, talvolta contrapposta all'aridità della filosofia, torna per distinguere la falsa religiosità cui deve prestare aiuto la psicanalisi. Vi torna anche per esaltare anime autenticamente mistiche, come Teresa d'Avila, cui non teme di accostare il modernista Hyacinte Loyson ex carmelitano; e per paragonarvi altri che alimentano il desiderio di spiritualità. Con ciò Puglisi prospetta una teologia senza sottigliezze e lontana dalle aberrazioni pseudo-religiose. Anche nel relazionare sui *Movimenti spirituali contemporanei* e su *Il problema gnoseologico nella storiografia religiosa* («Bilychnis» XII(1923), fasc.7, pp.34-37 e fasc.8-9, pp.85-89) insiste sull'irriducibilità del fatto religioso e sulla necessità di riprendere la filosofia della religione, da Schleiermacher in poi, interpretando modernamente la presunzione che la religione si attribuisce di possedere la rivelazione e d'averne origine da fatti esorbitanti le successioni causali. Così ritorna al metodo ed alla psicologia quando afferma: «Ma per l'accertamento e la descrizione dei fatti religiosi occorrono particolari condizioni di spirito e di competenza. La storia delle religioni quindi non può sfuggire alla necessità di prender posizione di fronte ai problemi fondamentali della filosofia religiosa, a cominciare dal problema gnoseologico; e deve anch'essa decisamente riconoscere il fatto religioso come irriducibile ad altro, se vuole uscire dal punto di vista immanentistico e naturalistico nel quale tende ad arrestarsi, se vuol cogliere il senso ed il valore della religione per la vita individuale e sociale» («Bilychnis» XII(1923), fasc.8-9, pp.85). Specifica, poi, la metodologia richiesta per l'accertamento dei fatti religiosi, tenendo conto del valore delle testimonianze, «dove più viva è la tendenza alla mitificazione» (ivi, p.86). Certamente ogni conoscenza storica è condizionata dal fatto e da chi lo apprende, ma contemporaneamente attinge alla memoria ed alla previsione, che permettono di cogliere il termine obiettivo d'ogni acquisizione. In tal modo l'inseparabilità dell'elemento soggettivo da quello obiettivo riporta alla psicologia sperimentale, con gravi difficoltà per la storia religiosa, dove sono da esaminare testi sacri e fatti straordinari. Difficoltà da risolvere – per non cadere nello scetticismo - solo con il criterio della verosimiglianza, con il calcolo delle probabilità e con un'accurata indagine psicologica. Infatti «il campo dei fatti religiosi, straordinariamente ricco di emozioni, paralizza quasi ogni tendenza alla critica in coloro che vi prendono parte, perché la religione interessa tutta la vita ed i valori supremi che la legano all'aldilà [...] e

non solo negli individui presi isolatamente, ma anche nella collettività» (ivi, p.88). Cosicché la deformazione dell'evento è trasmessa dalla percezione del singolo alla suggestione delle folle. Inoltre raramente si trova una critica contemporanea ai fatti, narrati anzitutto oralmente e poi trasmessi per iscritto. Ecco la conclusione di Puglisi: «L'accertamento dei fatti dal canto suo e la descrizione dei loro particolari aspetti e della loro concatenazione causale postulano la conoscenza della natura di quei fatti; e quindi la storiografia religiosa deve integrare il suo metodo mettendosi decisamente sulla via della filosofia religiosa, giovandosi delle soluzioni che essa ha dato ai suoi problemi fondamentali, a cominciare da quello gnoseologico» (ivi, p.89).

Egli insiste sull'interesse della filosofia di fronte ai problemi religiosi e condanna l'isolamento delle religioni dalla civiltà moderna («Bilychnis» XIII(1924), fasc.8-9, 140-143; XIII (1924), fasc.10, p.221-229; XII(1923), fasc.11-12, pp.326 e 381-382; XIII(1924), fasc.2-3, 152-154 e fasc.4, pp.233-242 e 260-261). Appoggia l'analisi di A.Harnack sull'universalismo cattolico che caratterizza la dogmatica, ma interpretato dal protestantesimo come elemento mondano di fronte alla comunità invisibile protesa al sacro («Bilychnis» XV (1926), fasc.2, pp139-151). Una lotta per la *cattolicità evangelica* è sostenuta da Puglisi che la intravede in pubblicazioni – come quelle di F.Heiler – dove si esalta il termine *cattolico*, ridotto solo dal XVIII secolo alla Chiesa romana. Riprende le argomentazioni sulla religione e sul sacro da F.Scheiermacher e da R.Otto, ma anche da A.Drews sul dolore, da W.Lanck sulle difficoltà psicologiche della fede e da S.Hampe per inquadrare lo sviluppo della mistica («Bilychnis» XV (1926), fasc.8-9, pp.142-154). Sul ruolo della psicologia a confronto con la storia e la filosofia osserva i risultati conseguiti dalla nuova scienza: «Essi confermano già non essere affatto vero quel che una volta si diceva: dover la psicologia religiosa riuscir fatale alla religione col fissare l'attenzione sui fatti religiosi obiettivi e col dichiarare ogni trascendente come una semplice esperienza del soggetto[...]. La psicologia religiosa [...] deve soltanto osservare le tracce spirituali della esperienza religiosa dichiarandosi incompetente a trarre delle conclusioni che sorpassano questa osservazione» (ivi, p. 153). Per questo non approva lo scientismo teologico e rifugge dallo storicismo nell'affrontare tematiche religiose («Bilychnis», XV (1926), fasc.12, pp.374-391). A proposito della traduzione che Buonaiuti ap-

pronta di R. Otto, *Il sacro*, osserva come vi si trovi il richiamo al numinoso di Schleiermacher ed al suo completamento («Bilychnis», XVI (1927), fasc.2, pp.122-126). Diverse per lui le tipologie della religiosità, compresa quella di movimenti e di singoli personaggi, da Beethoven a Schweitzer, ma anche a Lambruschini, a Gioberti e a Rosmini, fino all'indimenticabile Schleiermacher («Bilychnis», XVI (1927), fasc.4, pp.290-301; XVI (1927), fasc.12, pp. 361-363; XIX (1930) fasc.4, pp.287-302 e fasc.5, pp.367-370).

Dall'esperienza religiosa approda all'odierna filosofia delle religioni, attraverso l'atteggiamento di alcuni pensatori (Tolstoj, Lenin, Eucken, Barth, Gentile e l'idealismo monistico, M. Weber e tanti contemporanei) («Bilychnis», XVII (1928), fasc.4, pp.293-309; fasc.6, pp.436-443; fasc.8-9, p.155; fasc.11, 299-323), in cui riconosce il problema religioso come il più pressante in un'atmosfera di viva inquietudine. Sullo sfondo ottimistico espone la sua critica a O. Spengler per la ponderazione morfologica dei fatti e le conclusioni distruttive («Bilychnis» XIV (1925), fasc.3, pp.123-126 e 132-140) e riprende da un'opera postuma di Brentano, *Von sinnlichen und noetischen Bewusstsein*, Leipzig 1928, la missione superstorica dell'uomo. Nella visione ottimistica la cultura religiosa contemporanea gli appare propedeutica alla teologia, grazie alle conclusioni dei due ultimi congressi di Parigi, quello del 1923 di storia delle religioni e quello del 1927 di storia del cristianesimo. Ineludibili i problemi: religione e cultura, religione e morale, educazione religiosa, implicazioni di proselitismo e storicismo come insidia di relativismo. Alla teologia tocca riesaminare l'idea di Dio, di redenzione e di peccato, ma soprattutto approfondire la natura dell'esperienza religiosa. Appoggia, così, gli studi sul fatto religioso e su quanti lo vivono («Bilychnis», XVII (1928), fasc.11, pp.273-282; XVIII (1929), fasc.11, pp.297-309; XIX (1930) fasc.6, pp.429-442; fasc.7, pp.40-53; XX (1931), fasc.3, pp.171-180; fasc.4, pp.228-236; fasc.5, pp.295-306).

L'esigenza di chiarire l'essenza del cristianesimo agli inizi della sua ricerca ormai è approdata alla filosofia della religione. Per questo, esaminando recenti studi sulla preghiera, li analizza dal punto di vista del senso del divino («Bilychnis», XVII (1928), fasc.1, pp. 47-69; fasc.7, pp.42-44). In questo modo prepara l'altro corposo saggio con il titolo *La preghiera*, puntando sia agli effetti oggettivi della preghiera, che

postulano la fede, sia alla sua funzione nella religiosità ed in rapporto al soggetto orante. Quattro sono gli aspetti da cui procedono i vari autori consultati: storico, comparativo, psicologico e filosofico. Convinto che gli studi si orientano alla psicologia come scienza fondamentale del fatto religioso, afferma: «Alla psicologia spetta dunque il doppio compito: quello di metter in rilievo la fondamentale unità dei fatti religiosi e quello di precisare la inconfondibile diversità che essi presentano.. non solo nei margini degli individui, ma anche in quelli della collettività. A queste condizioni essa potrà cogliere il momento iniziale della preghiera e dai suoi motivi, per seguirne e descriverne le varie determinazioni e gli orientamenti» (p.30). C'è per lui il problema filosofico della preghiera. Tra i diversi orientamenti che valutano il fatto religioso approva quanti si sono incamminati sull'unicità e sulla centralità difese da Schleiermacher, in particolare Otto per il quale la religiosità è esperienza del numinoso. Per Puglisi bisogna procedere metodologicamente da competenti, con intuizioni sintetiche per giungere a qualificare e definire unitariamente sia la religiosità sia la preghiera nelle varie forme. Si tratta di associare una valutazione sull'origine e sullo sviluppo del fatto religioso ad una valutazione in base ad una gerarchia di valori, da intendere secondo la classificazione di Brentano. E precisa: «Quale fatto storico la preghiera va dunque studiata in tutta la sua pienezza e nelle sue tendenze ideali che rivela pur attraverso alle contingenze storiche, in cui, a prima vista, sembra nascere e risolversi. A precisare queste tendenze, queste aspirazioni, quest'ansia che l'anima orante rivela, sovengono la storia e la psicologia della religione, quando ci dicono essere appunto la religione, nei suoi migliori momenti e nelle sue più alte funzioni e finalità, liberazione dal male, slancio, impulso vitale verso il divino» (ivi, p.52). Dopo un passaggio su unità e universalità della preghiera, ne puntualizza la fenomenologia: dal momento numinoso irrazionale, emotivamente appreso per un impulso vitale, ai riti ed ai miti, fino alla sistemazione razionale delle conoscenze e al momento istituzionale. Sul valore della religiosità e della preghiera nella coscienza religiosa contemporanea, sottoscrive l'analisi di Moore sull'origine e sviluppo della religione. Distingue, poi, il momento magico da quello religioso e ne sottolinea la portata: «da un momento irrazionale e da uno razionale, ossia dalla connivenza di due essenziali momenti della preghiera, dalla presenza di impulsi e di esperienze che le mitologie, le

teogonie, le cosmogonie non si stancheranno mai di voler penetrare e scomporre per via di immagini, di simboli e di allegorie; dalla perenne fatica di rappresentare l'irrepresentabile, di concepire l'inconcepibile e di cogliere l'irraggiungibile; dalla cocente nostalgia di superare, sotto la pressione dell'impulso vitale, i limiti che dividono il finito dall'infinito, sorge e si alimenta la preghiera» (pp.92-93). Il volume dedica una terza parte alle tipologie di preghiera.

Fin qui il suo itinerario, con tanti altri scritti indirizzati prevalentemente ai fedeli della Chiesa metodista, cui addita gli ispiratori della sua opera di filosofo della religione e di educatore laico proteso all'esperienza del sacro: Brentano, Schleiermaker, Otto e Harnack.

Scritti dell'autore: *Sino a Vent'anni. Poesie*, Catania, Filippo Tropea Edit., 1887; *Giacomo Zanella*, Acireale, 1888; *Poetes et artistes de l'Italie* (trad.di Mario Puglisi Pico), Catania 1888; Emile Montegut, *Sul Genio di Rossini. Saggi critici*. Traduzione con note. Catania, Filippo Tropea Editore, 1888; *Dante Alighieri ne le conferenze del Carducci e del Bovio*. Comenti, Palermo, Tipografia del Giornale di Sicilia, 1888; *Consigli ai cattivi poeti*. Poema indostanico tradotto, Palermo, Libreria internazionale Carlo Clausen, 1891; *La poesia dell'avvenire*. Conferenza letta nell'Accademia dafnica di lettere e belle arti di Acireale il 28 aprile 1892 dal socio M. Puglisi Pico, Acireale, Tipografia di V. Micale, 1892; *Giovanni Meli e Gustavo Chatenet*, Terranova Sicilia, Cronaca Siciliana Edit., 1892; *La Poesia dei detenuti*, Terranova Sicilia, Cronaca Siciliana Edit., 1892; *Antica Musa* (con pseud. Adamo Gylm), Torino 1892; *Cenno bibliografico su Sac.Vincenzo Racito Romeo: memorie sulle origini di Acireale e sul Duomo della medesima città*, estratto da «La Patria» Acireale XV (1892) n.14; «Rassegna della letteratura siciliana» diretta da M. Puglisi Pico e R. Platania D'Antoni, Acireale, 1893 sgg.; *Le origini di una leggenda*. Nota preliminare letta nell'Accademia di scienze, lettere ed arti di Acireale nella tornata pubblica dell'11 giugno 1893, Acireale, Tip. Micale, 1893; *Commemorazione del socio attivo dott. Marino Arazza*, in «Memorie e rendiconti degli Zelanti» V (1893), pp. 5-65; *Contributo allo studio di G. Leopardi, filologo*, in «Atti e rendiconti dell'Accademia di scienze lettere ed arti degli Zelanti e PP. dello studio di Acireale», V (1893); *Note di letteratura contemporanea*. I. Acireale, Tip. Donzuso, 1894; *Contributo allo studio di G. Leopardi filologo*, in «Il Pensiero italiano. Repertorio mensile di studi applicati alla prosperità e coltura sociale», IV (1894), 10, 39, pp. 293-304; *L'estetica letteraria e la poesia dell'avvenire*. Con note di Maurizio Wurth, in «Il Pensiero italiano. Repertorio mensile di studi applicati alla prosperità e coltura sociale», IV (1894), 43-44; *Appunti di filologia siciliana*. Sulle voci "arsira" (iersera) e "avantèri, avantidaèri" (avantieri), in «Rassegna della letteratura siciliana». II (1894), fasc. 3; *Introduzione a Saru Platania, Sirtina d'està, e La Sicilia di Virgilio*; a Luigi Bucciacarelli, *Per la storia di Aci. A proposito di due recenti pubblicazioni*, in «Rassegna della letteratura siciliana», II (1894), fasc. 7, pp. 105-120; *Il Tasso nella critica francese*, in «Atti e rendiconti dell'Accademia di scienze lettere ed arti degli Zelanti e PP. dello studio di Acireale», VII (1895), pp. 110; *Vita, scienza e arte*.

Conferenza, estratto da «Atti e Rendiconti dell'Accademia Dafnica», IV (1896)pp.1-36; *Per il primo centenario della nascita di Giacomo Leopardi*. Conferenza, in «Atti e rendiconti dell'Accademia di scienze lettere ed arti degli Zelanti e PP. dello studio di Acireale», IX (1897-98), pp. 1-65; *Giacomo Leopardi*, Palermo, Reber, 1899 [raccolte i precedenti studi leopardiani]; *Fra libri e riviste: Prof.Vitaliani, studio su Venerando Ganci*, estratto da «Vita Nuova» Acireale I(1901) n.14; *Se Gesù visse*. Corso di lezioni del prof. Mario Puglisi. 20, 24 e 27 febbraio 1911, in «Bollettino della Biblioteca Filosofica» Firenze, III (1911), n. 20, pp. 438-445; Estlin Carpenter. *Il Posto del cristianesimo fra le religioni*, Prefazione di Mario Puglisi, traduzione di Gaetano Conte, Firenze, Associazione Italiana di Liberi Credenti, s.d. [dopo il 1911]; *Gesù e il mito di Cristo. Saggio di critica metodologica*, Bari, Laterza, 1912; *La teologia di Aristotele secondo Franz Brentano*, in «Annuario della Biblioteca filosofica», Palermo, III, Reber, 1912, pp. 333-385; Franz Brentano. *La classificazione delle attività psichiche*. Con appendice dell'autore e con prefazione e note del traduttore Mario Puglisi, Lanciano, Carabba editore, 1913 [l'opera consta dei capitoli V-IX della *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. I Band. Leipzig, Duncker und Humblot, 1874]; *Il problema morale nelle religioni primitive*, in «Bilychnis» IV (1915), fasc. 8 pp.103-117 e fasc.9 pp.184-203, poi Roma, Libr. Ed. Bilychnis, 1915; *Le fonti religiose del problema del male*, in «Bilychnis» V(1916), fasc.10, pp.245-267; fasc.11-12,pp.421-446; VI(1917) fasc.1,pp.39-54; fasc.2,pp.110-122 e fasc.5-6,pp.381-397, poi Roma, Libreria Editrice Bilychnis, 1917; *Adesioni e incoraggiamenti*, in «La riforma italiana» VI (1917) p.1; *Per la libertà e il progresso degli studi religiosi in Italia*, in «La riforma italiana» VI (1917) n.5, p.4; *Di alcune recenti pubblicazioni sulla storia del Cristianesimo*, Archivio Storico Italiano, LXXVI (1918) n.1-2, 176-210 [ristampa Firenze 1920]; *Storia e filosofia delle religioni*[rassegna] ibidem, 296-00; *Realtà e idealità religiosa. A proposito di un nuovo libro di A. Loisy*, [La religione], Roma, Libreria Editrice Bilychnis, 1918; *L'ultimo Congresso Internazionale per il Progresso religioso*, in «La riforma italiana» VIII (1919) n.1, p.8-10; *Società di Nazioni e di religioni*, in «La riforma italiana» VIII (1919) n.2, p.20-22; *Letteratura religiosa*, in «La riforma italiana» VIII (1919) n.2, p.31-32; *Per l'unione delle Chiese*, in «La riforma italiana» VIII (1919) n.3, p.35-37; *Chiesa e Stato in Prussia*, in «La riforma italiana» VIII (1919) n.4, p.49-51; *W.E. Channing e l'educazione del popolo*, in «La riforma italiana» VIII (1919) n.6 p.83-85; *Per l'elevamento delle classi lavoratrici*, in «La riforma italiana» VIII (1919) n.7, p.97-98; *La nuova educazione religiosa*, in «La riforma italiana» VIII (1919) n.8, p.113-115; *A proposito di riforme universitarie*, in «La riforma italiana» VIII (1919) n.9, p.131-132; *L'istruzione per gli adulti*, in «La riforma italiana» VIII (1919) n.10, p.149-151; *Nuovi orizzonti di cultura popolare*, in «La riforma italiana», VIII (1919), n.11, pp.161-164; *La religione dell'avvenire in un nuovo libro di A.Loisy*, in «La riforma italiana» IX (1920) n.1, p.4-5; *Stato e Chiesa in Prussia*, in «La riforma italiana» IX (1920) n.3, p.34-36; *Il pensiero religioso e sociale di W.E.Channing*, in «La riforma italiana» IX (1920) n.7, p.99-101 e n. 8, pp. 114-117; *Il pensiero religioso di W.F.Channing*, Firenze 1920; *Nell'India medievale*, in «La riforma italiana» IX (1920) n.11, pp.161-162; *Misteri pagani e mistero cristiano*, Roma Lib.Ed. Bilychnis 1920; *Il cristianesimo esoterico*, in «Bilychnis» XV (1920), n.2, 139-140; *C.Puini e i suoi nuovi studi sul buddismo*, in «Bilychnis» XV (1920), n.5-6, 410-412; *Il problema del dolore*, in «Atti del V Convegno Naz. della Federazione Studenti per la cultura religiosa», Roma 1921, pp. 56-79; *Franz Brentano. Notizie e ricordi*, in «Bilychnis», X (1921), fasc. VII del luglio 1921, pp. 1-12; *Cominciando il nuovo anno*, in «Il progresso religioso» II (1922), p.1;

Ortodossia e rivoluzione russa, in «Il progresso religioso» II (1922), p.205; *Le fasi progressive nella storia delle religioni*, in «Il progresso religioso» II (1922), p.270 ss e, Firenze 1922; *Orientamenti nell'odierno travaglio spirituale*, in «Il progresso religioso» III (1923), p.1; *Present religious Tendencies in Italy*, Chicago 1923; *Il problema gnoseologico nella storiografia religiosa*, in «Bilychnis» XXII (1923), n.2-3, 85-89 (poi in volume); *Religione e scienza*, in «Bilychnis» XXIII (1924), n.2-3, 152-154; *Religione e psicanalisi*, in «Bilychnis» XXIII (1924), n.4, 260-261; *Il grande sogno di Raffaello Lambruschini*, estratto da «Conscientia» Roma 26 aprile 1924; *Il valore religioso della vita*, in «Il progresso religioso» IV (1924), p.1 e Firenze 1924; *The present state of philosophy in Italy*, Los Angeles 1924; *Franz Brentano: A Biographical Sketch*, in «American Journal of Psychology», XXV (1924), n. 3 (July), pp. 414-419; *Il metodo della storiografia religiosa*, estratto da «Actes du Congrès Int. d'Histoire des Religions», Paris 1925; *Introduzione*, in F.Brentano, *La rivelazione soprannaturale e il dovere di crederla* (trad.di Puglisi Pico Mario), Chiavari 1926; *L'agonia è la vita*, in «Il progresso religioso» VI (1926), p.170; *Il sacro*, in «Il progresso religioso» VII (1927), p.241; *Il pensiero religioso di Rudolf Otto*, in «Bilychnis» XIX (1927), n.2, 122-123; *Raffaello Lambruschini e le idee religiose nella Toscana del suo tempo*, in «Bilychnis» XXX (1927), n.4, 145-157; *La preghiera*, Torino, Bocca, 1928; in inglese: *Prayer*, translated by Bernard M. Allen, New York. The Macmillan company, 1929; *Fra Chiese e Cenacoli*, in «Il progresso religioso» VIII (1928), p.1; *Imperialismo pagano*, in «Il progresso religioso» VIII (1928), p.198; *I nuovi orizzonti della cultura religiosa*, in «Il progresso religioso» IX (1929), p.1 e 53; *Alcuni aspetti dell'odierna cultura religiosa*, in «Il progresso religioso» IX (1929), p.53; *Indagini psicologiche sulla religione*, in «Bilychnis» XXXIV (1930), n.4, 287-302; *L'educazione religiosa nella pedagogia di Lambruschini*, in «Bilychnis» XXXIV(1930), n.5, 367-370; *Il VII Congresso internazionale di filosofia ad Oxford*, in «Bilychnis» XXXV (1930), n.6,376-378; *"L'ulivo di Santena" di R.Murri*, in «Bilychnis» XXXV (1930), n.6,378-381; *Storia della Riforma*, in «Bilychnis» XXXIV (1930), n.6, 429-442 e XXXVI (1931) n.4, 228-236; *Studi di storia ecclesiastica*, in «Bilychnis» XXXV (1930), n.6, 383-403; *Dopo il XV centenario agostiniano*, in «Il progresso religioso» XI (1931), p.1; *Senso e valore dell'Umanesimo*, in «Il progresso religioso» XI (1931), p.49; *Individualità religiose nel pensiero e nell'azione*, in «Bilychnis» XXXVI (1931), n.3, 171-180; *Chiesa e sette*, in «Bilychnis» XXXVI (1931), n.5, 295-306; *Wisdom and religion according to Franz Brentano*, «Personalist», XVI (1935), pp. 68-72; *Ricordi universitari*, in «Protestantesimo», VI (1951), fasc. 2, 86-87.

Scritti sull'autore: S. Salomone, *La Sicilia intellettuale contemporanea. Dizionario bio bibliografico ripubblicato con molte aggiunte*, Appendice II 1912-13, Catania, 1913, s. v.; B. Galante, *Prof. Mario Puglisi* (necrologia), in «Voce Metodista», IV (1954), n. 12 del 15 dicembre, p. 3; Valdo Spini, *Italia liberale e protestante*, Torino, Claudiana, 2002, pp. 360-361; *La Biblioteca filosofica di Palermo* (a cura di E.Giambalvo), Palermo 2002, 149.54; M.C. Gravano, *Aspetti innovativi nel Panorama culturale della Sicilia di fine '800: L'esperienza letteraria della "Rassegna della Letteratura Siciliana"....* in *Memorie e Rendiconti dell'Accademia degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale*, S.V., Vol IV(2005), pp. 306-325.