

CAPITOLO IV.

LE TEORIE CHE TRASCENDONO
DALL' ESPERIENZA.

368. Seguitiamo ancora in questo capitolo la via induttiva.

Ci sono fenomeni ai quali nel linguaggio volgare si danno certi nomi, ci sono narrazioni, teorie, dottrine, che si riferiscono a fatti sociali. Come le dobbiamo intendere? Corrispondono a qualche cosa di preciso? (§ 114). Possono, sia pure con opportune modificazioni di forma, avere luogo fra le teorie logico-sperimentali (§ 13), oppure debbono essere poste fra le teorie non logico-sperimentali? Anche poste fra queste, corrispondono almeno a qualche cosa di preciso?

Lo studio che ora faremo investe esclusivamente la forza logico-sperimentale che possono avere — o non avere — certi ragionamenti. Per deliberato volere, trascuriamo di ricercare qui quali sentimenti ricoprono, del quale argomento ci occuperemo nei capitoli VI a VIII; nonchè quale sia la loro forza persuasiva, il quale argomento appartiene ai capitoli IX e X; e neppure quale possa essere l'utilità sociale di tali sentimenti, e quindi di ciò che li può fare nascere, al quale studio volgeremo la mente nel capitolo XII. Infine qui consideriamo solo l'aspetto oggettivo delle teorie, notato al § 13.

Notevoli e di gran momento per la Sociologia, sono i fenomeni che nel comune linguaggio si dicono della *religione*, della *morale*, del *diritto*. Sono secoli che gli uomini disputano intorno ad essi, ed ancora non hanno potuto neppure intendersi sul significato di questi termini; se ne dà un numero grandissimo di definizioni, e poichè queste non combaciano, rimane che gli uomini indicano collo stesso nome cose diverse, il che è ottimo mezzo per non intendersi. Quale è la cagione di questo fatto? Dobbiamo provarci ad aggiungere una nuova definizione alle tante che già si sono date? O non sarebbe meglio tenere altra via per conoscere l'indole di tali fenomeni? (§ 117).

369. Abbiamo narrazioni, come ad esempio il Vangelo secondo san Giovanni, che un tempo alcuni credettero, e tuttora alcuni

credono un racconto storico, mentre altri dicono che è semplice allegoria, ed altri ancora stimano che l'allegoria si mescola alla storia; e c'è chi dice di avere una ricetta per separare l'una dall'altra cosa. Simili opinioni, già ebbero corso pei miti del politeismo, ed il fenomeno pare generale. Che dobbiamo pensare di queste varie opinioni? Ne dobbiamo scegliere una? O abbiamo qualche altra via che ci si apre davanti?

Abbiamo teorie innumerevoli sulla *morale*, sul *diritto*, ecc. Se ne potessimo trovare una di vera, cioè che vada d'accordo coi fatti, l'opera nostra sarebbe di molto agevolata. E se tale teoria non possiamo trovare, come dobbiamo procedere per studiare questi fenomeni?

370. L'induzione ci porrà sulla via di riconoscere certe uniformità sperimentali. Se ci riuscirà di trovarle, procederemo poscia per via inversa, cioè per via deduttiva, e paragoneremo le deduzioni coi fatti; se vanno d'accordo, accetteremo le ipotesi fatte, cioè i principii sperimentali ottenuti dall'induzione; se non vanno d'accordo, respingeremo ipotesi e principii (§ 68, 69).

371. Fermiamoci un poco ad esaminare il termine: *religione*, e quanto ne diremo varrà analogamente per altri termini di quel genere, come *morale*, *diritto*, ecc., sui quali poi avremo spesso a ragionare. Lo ammettere *a priori* l'esistenza della *religione*, della *morale*, del *diritto*, ecc., conduce a ricercare la definizione di queste cose; e, viceversa, chi ricerca tale definizione, ammette l'esistenza delle cose che vuole definire. È notevolissimo che ogni tentativo sin ora fatto per trovare tali definizioni è stato vano.

Prima di proseguire dobbiamo rammentare la distinzione che abbiamo fatto (§ 129) dei movimenti reali e dei movimenti virtuali, ed aggiungere che ora studiamo solo i movimenti reali, mentre rimandiamo più in là lo studio dei movimenti virtuali. In altri termini, ci occupiamo di ciò che esiste, e non cerchiamo ciò che dovrebbe esistere per raggiungere un fine determinato.

372. Da prima osserviamo che nell'uso dei vocaboli *religione*, *morale*, *diritto*, ecc., c'è solitamente una confusione. Non solo si uniscono spesso i due studi che ora abbiamo distinto; ma ancora, quando si sono distinti, e si dice volersi occupare solo del primo, non si distinguono o si distinguono male due aspetti, o, per dir meglio, anche più aspetti.

373. Occorre infatti distinguere la teoria dalla pratica. In un certo tempo e presso un certo popolo esiste una religione teorica,

una morale teorica, un diritto teorico (diciamo un'unità, per amore di brevità; in realtà sono in maggior numero, anche dove c'è apparenza di unità), e una religione pratica, una morale pratica, un diritto pratico (e anche qui, per essere precisi, occorre sostituire un numero non tanto piccolo all'unità) (§ 464 e s.). Questi fatti non si possono negare, ma si suole descriverli in modo da scemarne quanto si può l'importanza.

374. Seguitando a dire della religione ciò che devesi estendere alla morale, al diritto, ecc., vediamo dunque che si suppone che vi è una certa religione — la quale pel credente è quella che egli dice vera — e della quale sono deviazioni le religioni teoriche che si osservano; mentre poi le religioni pratiche sono a lor volta deviazioni di queste religioni teoriche. Ad esempio, esiste un dato teorema di geometria; può essere dimostrato più o meno bene, e si hanno così deviazioni teoriche; può essere inteso più o meno bene, e si hanno così deviazioni pratiche; ma tutto ciò non ferisce il rigore dell'enunciato del teorema.

375. Se il paragone corresse sino all'ultimo, il senso dei termini: religione, morale, diritto, sarebbe preciso quanto si può desiderare; essi rappresenterebbero certi tipi, i quali si potrebbero anche dedurre dai fatti esistenti — il che non si può fare pel teorema di geometria —, togliendo l'accessorio da quei fatti, e conservando il principale; oppure, come vogliono gli evoluzionisti, cercando verso quale limite tendono quei fatti.

376. Disgraziatamente non è così. Ognuno è fermamente persuase che la *sua* religione, la *sua* morale, il *suo* diritto, sono i *veri* tipi; ma non ha alcun mezzo di persuaderne altrui; manca del sussidio dell'esperienza in generale, o di quella esperienza speciale che sta nel ragionamento logico. In una contesa fra un chimico e un altro chimico, c'è un giudice, cioè l'esperienza. In una contesa tra un musulmano e un cristiano, chi è giudice? Nessuno (§ 16 e s.).

377. Ai tempi nostri ci sono persone che hanno creduto evitare tale scoglio, rinunciando al soprannaturale. Queste persone si figurano che la divergenza può essere solo in tal campo, ma s'ingannano; come s'ingannarono altre volte le diverse sette cristiane, credendo che le divergenze potessero solo nascere dallo interpretare le Sacre Carte; le quali poi erano al di sopra di ogni discussione.

378. Sotto l'aspetto logico-sperimentale, non si guadagna nulla col sostituire, agli esseri soprannaturali, dei principii metafisici; e

così questi come quelli possono essere affermati o negati, senza che ci sia un giudice per giudicare la lite (§ 16 e s.).

379. Non serve il chiamare in aiuto l'indignazione pubblica. Certo, quando i luterani disputavano coi cattolici, avrebbe suscitato l'indignazione generale, anzi unanime, o quasi, in Europa, chi avesse detto che le Sacre Carte avevano valore, dal punto di vista logico-sperimentale, quanto la teogonia di Esiodo. E così ora susciterebbe l'indignazione, se non generale, almeno di molta gente, chi ardisse mettere in dubbio il domma che la società ha per unico fine il bene « del maggior numero »; che stretto dovere di ogni uomo è di sacrificarsi pel bene « dei piccoli e degli umili ». Ma i quesiti scientifici si risolvono con i fatti, non coll'indignazione di pochi, di molti, e neppure di tutti.

380. Per questa via non giungiamo quindi a poter dare un senso ben definito ai termini; eppure ciò è la prima cosa da fare, se si vuole ragionare con frutto di fatti scientifici; mentre se lo stesso termine è usato in senso diverso dalle diverse persone che l'adoperano, ogni ragionamento rigoroso diventa impossibile (§ 442, 490, 965).

381. Inoltre questo modo di ragionare ha il gravissimo difetto di recare nelle definizioni contese le quali dovrebbero venire solo dopo che, mercè le definizioni, si sa come indicare precisamente le cose di cui si vuole ragionare (§ 119, 387, 963).

382. Se si dice che si vuole definire la religione *vera*, o la religione *tipo*, o la religione *limite*, è manifesto che non si può abbandonare all'arbitrio dell'avversario tale definizione, la quale racchiude in sè un teorema, cioè l'affermazione che la cosa definita è quella che corrisponde alla *verità*, al *tipo*, al *limite*. Tale è il motivo principale pel quale i fisici non si sognano di contendere sul nome dato ai raggi *X*, o i chimici sul nome dato al *radio*, o gli astronomi sul nome dato ad uno dei tanti piccoli pianeti (eccetto le quistioni di amor proprio dello scopritore), mentre ora si contende con tanta energia sulla definizione che si vuol dare della *religione* (§ 119).

383. Eccoti, per esempio, S. Reinach che scrive un libro col titolo: *Orpheus, Histoire générale des religions*, che forse meglio direbbersi: *Storia generale delle religioni, viste alla luce del processo Dreyfus*. Egli crede che i dogmi della religione cattolica, anzi cristiana, sono falsi, mentre sono *veri* i dogmi della sua religione umanitaria-democratica. Può avere ragione, o torto; su ciò non contendiamo, nè crediamo che aiuto alcuno possa porgere la scienza

sperimentale per risolvere un tale quesito. In ogni modo, esso dovrebbe essere trattato indipendentemente dalle definizioni; invece il Reinach procura di fare accettare una definizione che giovi a conseguire il suo scopo.

I suoi avversari traevano forza dalla religione cattolica, ed egli vuole mostrare che, in sostanza, tale religione non è altro che i *tabù* dei popoli inferiori. Perciò egli ha bisogno di eliminare, sino dalla definizione, tutto quanto corrisponde a concetti intellettualmente superiori. Ciò egli fa abilmente, poichè in fine la sua definizione¹ non si allontana troppo dai fatti (§ 977). Ma le sue proposizioni, siano poi vere, o false, dovrebbero avere luogo in un teorema, soggetto a controversia per propria indole, e non in una definizione, che sta almeno in parte nell'arbitrio di chi la dà.

384. D'altra parte ecco il Padre Lagrange, il quale crede alla verità dei dogmi cattolici, e che naturalmente, non può, sotto pena di suicidio, accettare la definizione del Reinach. Egli dice:¹ « (p. 8) M. Reinach semble croire qu'une bonne définition doit s'appliquer à toute l'extension qu'a (p. 9) prise un terme, même par abus ». In fondo qui c'è il concetto della religione *tipo*; quando si esce dal *tipo* si va nell'*abuso*; ma il Padre Lagrange non bada che ciò che è tipo per lui, è abuso per un altro, e viceversa.

Egli seguita: « (p. 9) Parce qu'on parle, abusivement — la figure se nomme catachrèse en termes de rhétorique — de la religion de

383¹ S. REINACH; *Orpheus*: « (p. 4)... je propose de définir la religion: un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés.... Les scrupules dont il est question, dans la définition que j'ai proposée, sont d'une nature particulière.... je les appellerai des *tabous*.... ». Aggiunge che lo scrupolo del tabù « n'est jamais fondé sur une raison d'ordre pratique, comme le serait, dans le cas d'un arbre, la crainte de se blesser ou de se piquer ».

Precedentemente il Reinach aveva detto: « (p. 2) La mythologie est un ensemble d'histoires controuvées — non pas inventées, mais combinées et enjolivées à plaisir — dont les personnages échappent au contrôle de toute histoire positive. La religion est, au premier chef, un sentiment, et l'expression de ce sentiment par des actes d'une nature particulière qui sont les rites ».

Il Reinach considera qui la mitologia non come si forma, ma già formata, sviluppata, e forse giunta al principio della decadenza, quando non si ha ritegno alcuno di aggiungere finzioni poetiche alle credenze popolari (§ 1027 a 1029). Se accettiamo per un momento tale aspetto ristretto, vediamo nelle osservazioni del Reinach che si tiene conto, sia pure in modo non ben distinto, delle azioni non-logiche e delle logiche. La religione sarebbe essenzialmente non-logica, costituita da ciò che nel capitolo VI diremo *residui*; la mitologia sarebbe essenzialmente costituita da sviluppi letterari, logici, da ciò che nel capitolo IX diremo *derivazioni*.

384¹ M. J. LAGRANGE; *Quelq. rem. sur l'Orpheus de M. Sal. Reinach*.

L'honneur, cette définition doit être contenue dans la définition de la religion en général ». Sì, deve essere contenuta, se si vuole definire ciò che gli uomini chiamano *religione*; come la definizione della coniugazione del verbo irregolare deve essere contenuta nella definizione generale della coniugazione, se vuoi definire ciò che i grammatici chiamano coniugazione; e non c'è da cercare se è abusiva la coniugazione irregolare, o piuttosto quella regolare. No, non deve essere contenuta, se *preventivamente* si sono *esplicitamente* esclusi certi fatti; il che non fa punto il Padre Lagrange. Posso dire che, in latino, i verbi attivi della prima coniugazione formano il futuro in *abo, abis, abit*, ecc., perchè, col dire *verbi attivi della prima coniugazione*, ho preventivamente ed esplicitamente escluso gli altri; ma non potrei dire lo stesso dei verbi in generale, e poi, quando mi si fa vedere il verbo *lego*, che fa *legam, leges...*, al futuro, cavarmi d'impaccio col dire che questo è un *abuso*. Posso dire, sebbene questa teoria forse non è vera, che *all'origine* le desinenze attive dei tempi principali dei verbi greci erano $\mu\iota, \sigma\iota, \tau\iota, \dots$, perchè ho preventivamente ed esplicitamente detto che mi occupavo dell'*origine*; il che mi permette di respingere l'esempio dei verbi in ω , dicendo che non sono originari (sia poi vero, o no); ma non potrei, in generale, senza la restrizione dell'*origine*, dire che i verbi greci hanno quella desinenza, e tentare poi di respingere l'esempio dei verbi in ω , dicendo che è un *abuso*.

Insomma, che cosa vuole definire il Padre Lagrange? Ciò che gli uomini chiamano religione (fatto di lingua)? Oppure altra cosa? E nel secondo caso quale è precisamente questa cosa? Se non ce lo dice, non possiamo sapere se buona o cattiva è la sua definizione.

385. Seguita il Padre Lagrange: « (p. 9) Et l'on aboutit à cette définition de la religion: *un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés*. On dirait que c'est une gageure, car, avec une candeur triomphante, M. Reinach note aussitôt que sa définition élimine du concept fondamental de la religion — tout ce qu'on entend généralement comme l'objet propre du sentiment religieux ».

386. Parrebbe dunque che il Padre Lagrange cerca cosa s'intende *generalmente* col nome di religione. Siamo ricondotti ad un fatto di lingua; ma attenti a quel termine *generalmente*, perchè è perfido. Che cosa vuol dire? Faremo una statistica delle opinioni degli uomini? Dei viventi, o anche di quelli che vissero nei tempi pas-

sati? Degli Europei, o di tutti gli uomini che vivono, o vissero, sulla superficie del globo? Conteremo le opinioni, o le peseremo? (§ 594). E, in questo secondo caso, con quale bilancia? Parrebbe che il Padre Lagrange voglia pesarle, poichè ve ne sono che dice *abusivè*; ma in tal caso, badiamo bene, che se sceglie lui la bilancia, questa darà il peso che egli vorrà; e se la sceglie un suo avversario, darà un peso interamente diverso. E poi stiamo attenti che, oltre a questa *religione generale*, rimangono le *religioni particolari*. Che ne facciamo? Per escluderle occorre tornare alla teoria della religione tipo.

387. Il nostro autore aggiunge: « (p. 9) C'est dire que la définition est détestable. Sans doute les logiciens admettent qu'un mot n'a que le sens qu'on lui prête, mais définir un terme reçu à rebours de l'opinion générale c'est un jeu puéril ou un attrape-nigauds ».

Adagio un poco, non è tanto sicuro. Per esempio, l'*acqua* dei chimici non è punto l'*acqua* del volgare; l'*oro* dei chimici non è punto l'*oro* del volgare. Per il volgare, un marengo è d'oro; pel chimico è d'oro unito al rame ed ha tracce di molti altri corpi semplici. Non è stato punto una « cosa puerile » il definire i corpi chimici contrariamente all' « opinione generale »; anzi è stato l'unico mezzo per costituire la chimica a dignità di scienza (§ 115). Il Reinach è dunque perfettamente padrone di definire la religione « contrariamente all'opinione generale », purchè: 1° Dia una definizione chiara e precisa; 2° Non confonda poi mai la cosa da lui definita con altra diversa che porta lo stesso nome; 3° Mostri che c'è un utile a questa nuova definizione, la quale compensi la fatica che faremo, dovendo ognora ricordarci che la *religione* del Reinach non è la *religione* di altri. E per toglierci questa fatica, e scansare ogni pericolo di confusione, sarebbe bene se, invece di adoperare un termine già in uso, ne adoperasse un altro (§ 117), e dicesse ad esempio: « Chiamo *X* il complesso degli scrupoli che fanno ostacolo al libero uso delle nostre facoltà ». Dopo, ma solo dopo (§ 381), potrebbe venire un teorema, col quale si direbbe: « *X* trovasi in tutto ciò che gli uomini chiamano religione, e non altrove ». Si potrebbe allora verificare coi fatti, se tale proposizione è vera o falsa (§ 963).

388. Ed è ciò che ora faremo, perchè è l'unico aspetto sotto il quale la scienza sperimentale può considerare questi quesiti. Il chimico ci dice che l'*acqua* è un composto di idrogeno e di ossigeno. La prima delle condizioni che abbiamo posto è soddisfatta. La seconda lo è anche, perchè mai in un trattato di chimica si confonde l'*acqua*

chimicamente pura e l'acqua del volgare. La terza lo è, perchè l'utilità di sapere precisamente quale è la sostanza che si chiama acqua è evidente (§ 108, 69^a). Poi ci si dice: l'acqua chimica forma la parte principale dell'acqua dei pozzi, dei laghi, dei fiumi, del mare, della pioggia; che sono tutte sostanze che il volgo chiama acqua. Verifichiamo: e vediamo che ciò è vero. Se poi si aggiungesse che l'acqua chimica non è parte principale di ciò che il volgo non chiama acqua, la verifica non riuscirebbe egualmente bene, perchè l'acqua è parte principale del vino, della birra, dei sciroppi, ecc.

389. Per scansare anfibologie, diamo un nome alla cosa definita dal Reinach, e chiamiamola *religione α* ; se poi la *religione α* sarà identica colla semplice religione, tanto meglio per la teoria del Reinach, non facciamo a questa nessun torto con tale nome di *religione α* , che è un semplice cartellino messo su una cosa per poterla indicare (§ 119).

390. È certo che molte religioni che sono, e furono, di milioni e milioni di uomini, come ad esempio, il politeismo indo-europeo, le religioni giudeo-cristiane, quelle musulmane, il feticismo, ecc., contengono la *religione α* ; ma tutte queste religioni, ora nominate, escluso, almeno in parte, il feticismo, contengono anche un'altra cosa, che chiameremo *religione β* (§ 119), la quale, per dirla col Padre Lagrange,¹ è « la credenza a poteri superiori coi quali si può stringere relazioni ». Quale è poi la parte *principale*: la *religione α* o la *religione β* , in quelle che il volgare chiama religioni? Per rispondere, sarebbe necessario di sapere che cosa precisamente vuol dire questo termine *principale*. Quando si paragonava l'acqua chimica all'acqua dei fiumi, *principale* voleva dire la parte di maggior peso. Dopo fatta l'analisi chimica dell'acqua di fiume, si vede che l'acqua chimica è la parte che, di gran lunga, ha maggior peso delle altre. Ma come faremo l'analisi delle religioni, e come ne *peseremo* gli elementi?

391. Si può dire: « parte principale è la credenza a poteri superiori, poichè da essa discendono logicamente gli scrupoli no-

¹390¹ M. J. LAGRANGE; *Étud. s. les rel. sem.*: « (p. 7) Tout le monde admet du moins qu'il n'y a pas de religion sans la croyance à des pouvoirs supérieurs avec lesquels on peut nouer des relations ». Queste asserzioni su *tutta la gente*, sono spesso smentite dai fatti. Ecco, per esempio, il Reinach che fa parte di « *tutta la gente* » e che non pare ammettere ciò che dice il Lagrange. Ma perchè queste persone si ostinano a volere dare lo stesso nome a cose diverse? Semplicemente perchè vogliono fare loro pro' dei sentimenti che suggerisce quel nome.

tati dal Reinaeh ». Al che si può rispondere: « parte principale sono gli scrupoli, poichè è la loro esistenza che ha generato nell'uomo la credenza a poteri superiori ». Ricordiamoci i due detti: « Se ci sono dèi, c'è divinazione », e l'altro: « Se c'è divinazione, ci sono dèi ». ¹ Badiamo che qui « principale » pare volere dire « anteriore ». Quando anche fosse dimostrato che prima vi fosse stata la credenza nelle potenze superiori, e poi gli scrupoli, non ne seguirebbe punto che, in un tempo posteriore, gli scrupoli fossero rimasti soli, o fossero la parte più attiva. E se si dimostrasse che gli scrupoli sono anteriori, non sarebbe con ciò dimostrato che, in seguito, non abbiano ceduto il primo posto alla credenza nelle potenze superiori.

392. Se poi si chiede: In tutti i fenomeni che hanno il nome di religiosi, esiste la *religione* α , o la *religione* β ? Bisogna rispondere no. Da una parte la *religione* α si estende più della *religione* β , poichè, se non in tutto, in parte del feticismo e dei tabù, come pure nel libero pensiero moderno, nel positivismo di A. Comte, nella religione umanitaria, nelle religioni metafisiche, ci sono gli scrupoli e non ci sono le potenze superiori, o almeno non appaiono chiaramente. È vero che A. Comte finisce col crearne di fittizie, ma, nel campo teorico, rimangono sempre tali. Ciò dimostra solo che, dove ci sono gli scrupoli, si manifesta anche una propensione a spiegarli colle potenze superiori.

393. D'altra parte qualche caso pure c'è dove, se si riduce la *religione* β ad ammettere l'esistenza degli esseri superiori, si può dire che esiste la *religione* β , senza la *religione* α , o almeno senza che questa dipenda da quella. Valga, come esempio, la religione degli Epicurei. ¹ Se ci si dicesse che di essa non si deve tener conto perchè è biasimevole, risponderemmo che non cerchiamo come sono

391¹ Cic.; *de div.*, I, 5, 9: Ego enim sic existimo: si sint ea genera divinandi vera, de quibus accepimus, quaeque colimus, esse deos; vicissimque, si dii sint, esse, qui divinent. — *De nat. deor.*, II, 3, 7: Praedictiones vero, et praesensiones rerum futurarum qui aliud declarant, nisi hominibus ea, quae sint, ostendi, monstrari, portendi, praedici? Ex quo illa ostenta, monstra, portenta, prodigia dicuntur?

393¹ Cic.; *De nat. deor.*, I, 19, 51. Esponendo le opinioni di Epicuro, egli dice, della natura di un dio: Nihil enim agit: nullis occupationibus est implicatus: nulla opera molitur: sua sapientia et virtute gaudet: habet exploratum fore se semper tum in maximis, tum in aeternis voluptatibus. — *DIOG. LAERT.*; X, 139: Τὸ μακάριον καὶ ἀφθαρτον, οὗτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὗτε ἄλλῃ παρέχει. « Chi è beato è immortale; nè ha faccende, nè ad altri ne appresta ».

composte le religioni *lodevoli*, ma come sono composte tutte le credenze che hanno nome di religione. E se si dicesse che gli Epicurei avevano pure scrupoli, risponderemmo che se si vuol dare questo senso alla *religione* α , essa trovasi dappertutto, poichè non c'è, nè c'è stato uomo al mondo che qualche scrupolo non abbia, o non abbia avuto. In tal caso la *religione* α non definirebbe nulla, perchè definirebbe tutto.

394. C'è poi una parte del Buddismo dove non si trova traccia della seconda parte della definizione della *religione* β , cioè delle relazioni strette cogli esseri superiori, ed anzi questa parte viene recisamente esclusa. Vedasi, ad esempio, il colloquio tra il Guimet e tre teologi giapponesi: ¹

« (p. 337) GUIMET. Je suis venu aujourd'hui dans votre temple pour vous demander des renseignements sur les principes de la religion bouddhique en général et sur ceux de votre secte en particulier * ».

Notisi che il Guimet ed altri molti chiamano religione la cosa di cui ora si discorre. Chi accetta la tesi del Padre Lagrange, potrebbe volere escludere questa cosa dal numero delle religioni, dicendo che ha abusivamente tale nome, ma se, col semplice epiteto di *abuso*, si possono escludere i fatti contrari a una teoria, è manifesto che ogni teoria sarà sempre verificata dai fatti, e che è inutile perdere tempo per fare indagini in proposito. Ricordiamo per l'ultima volta che qui cerchiamo i caratteri delle cose nominate *religioni*, e non delle cose che può piacere ad un autore di indicare con quel nome.

« (p. 338) *D.* Ma première question porte sur l'origine du ciel, de la terre et de tout ce qui nous entoure. Comment expliquez-vous leur formation d'après le principe de la religion bouddhique? »

« *R.* La religion bouddhique attribue l'existence de toute chose à ce qu'elle appelle *In-En* (Cause-Effet). Chaque chose n'est que la réunion d'atomes, infiniment subtils, et ce sont ces atomes qui, se réunissant les uns aux autres, ont formé les montagnes, les rivières, les plaines, les métaux, les pierres, les plantes et les arbres. L'existence de ces objets découle du rapport naturel de leur *In* à

³⁹⁴ *Annales du Musée Guimet*, tomo I; *Notes abrégées sur les réponses faites dans le Hioun-Kakou...* par MM. Simatchi, Atsoumi et Akamatsou aux questions de M. Emile Guimet. — *D* sono le domande; *R* le risposte.

* « La secte sin-siou est une des plus répandues au Japon... ».

leur *En*, absolument comme tous les êtres animés naissent en vertu de leur propre *In-En* ».

« *D.* N'y a-t-il donc aucun créateur du ciel, de la terre et de toutes les autres choses? »

« *R.* Non ».

« *D.* Qu'est-ce alors que vous appelez *In-En*? »

« *R.* Aucune chose ne se forme naturellement et de son propre mouvement. C'est toujours le rapport de ceci à cela qui constitue une chose.... ».

« (p. 339) *D.* Je vous demande maintenant si les actes des hommes dépendent de Dieu ».

« (p. 340) *R.* Les actes de l'homme sont ses actes propres; ils ne dépendent en aucune façon de Dieu ».

Dove sono qui le relazioni cogli esseri superiori, che, secondo il Lagrange, tutti ammettono?

« *D.* Alors, n'admettez-vous pas que Dieu exerce son influence sur l'humanité et nous dirige dans l'accomplissement des divers actes d'invention ou de perfectionnement? »

« *R.* La religion bouddhique n'admettant aucun créateur et attribuant tout à l'*In-En*, déclare par cela même que tout acte de l'homme s'accomplit par sa propre initiative sans aucune intervention de Dieu ».

« *D.* L'expression de Dieu est impropre. Néanmoins votre religion reconnaît un être supérieur, *Amida*, qu'elle adore avec vénération et foi. Eh! bien, la puissance d'*Amida* n'influe-t-elle pas sur les actes de l'homme? »

« *R.* Les différences qui existent entre les hommes au point de vue de leur valeur personnelle et de la valeur de leurs actes, tiennent au plus ou moins d'éducation qu'ils ont reçue, mais ne dépendent pas de la volonté d'*Amida* ».

.....

« *D.* J'admettrai bien que c'est par le travail qu'on augmente ses connaissances... mais en entrant dans le domaine de la morale, de la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, ne semble-t-il pas qu'il existe un être supérieur qui récompense ou punit nos actes, de même que le pouvoir social punit les infractions aux règles d'ordre public? ».

« *R.* Tout bien ou tout mal a pour conséquence un bonheur ou une peine. Cela résulte de l'idée toute naturelle de l'*In-Goua* (synonyme de *In-En*) ».

395. Più lungi: « (p. 344) *R.* Dans la religion bouddhique en général, on parle souvent du succès des demandes adressées à la divinité; mais notre secte les interdit absolument ».

Se noi vorremo mantenere inseparabili le due parti della definizione della *religione* β , cioè la credenza in esseri superiori, e la credenza che con essi si possono stringere relazioni, dovremo dire che nelle due religioni ora citate non si trova la *religione* β ; e non sapremo dove collocarle, perchè neppure cadono sotto la definizione della *religione* α .

396. Concludiamo dunque che, al solito, i termini del linguaggio volgare non si prestano a classificazioni rigorose. La chimica, la fisica, la meccanica, ecc., non sono state costituite collo studiare i termini del linguaggio volgare e col classificarli, ma collo studiare e classificare i fatti. Procuriamo di fare lo stesso per la Sociologia.

397. Intanto, sempre per induzione, qui scorgiamo che le definizioni del Reinach e del Lagrange hanno indole diversa; esse, forse senza che questi autori se ne avvedano, mirano a classificare fatti diversi: cioè la definizione del Reinach, certi stati d'animo; quella del Lagrange, le spiegazioni che se ne danno. Che siano questi, in generale, due ordini di fatti che giovi distinguere, classificare, studiare? Vedremo; qui c'è una differenza di sostanza, e non di forma del linguaggio volgare. Per ora proseguiamo lo studio che abbiamo principiato.

398. Le difficoltà incontrate da coloro che si sono provati a definire il diritto e la morale non sono minori di quelle che assalgono chi vuole definire la religione. Non si è neppure potuto trovare modo di separare il diritto dalla morale. Ad un estremo, abbiamo una definizione grossolanamente empirica. Ci viene detto che il diritto è costituito dalle norme che hanno per sanzione le ingiunzioni dell'autorità pubblica, e che la morale è costituita dalle norme imposte solo dalla coscienza. Tale definizione è ottima per fini pratici dell'avvocato e del giudice, ma non ha il menomo valore scientifico, poichè assume per criterio elementi accidentali e mutevoli; è simile a quella che, per classificare gli uccelli, prendesse per criterio il colore delle penne. Un atto passa dal diritto alla morale, o viceversa, secondo il volere o il capriccio del legislatore, e quindi la classificazione ci può dare contezza di tal volere, o di tale capriccio, non già, come era scopo nostro, dell'indole intrinseca degli atti. Notisi inoltre che tale classificazione diventa inutile quando, come ciò accadde in epoche remote, la podestà pubblica non s'in-

frammette per imporre od assistere il diritto privato. Nei paesi civili moderni, vi è una legislazione scritta, quindi è facile sapere se sì o no, un atto qualsivoglia è regolato dalla legge. La definizione ora data, è dunque sperimentale, chiara, precisa; ma ciò poco vale, poichè non classifica le cose che si volevano considerare.

399. Quando poi si vogliono invece considerare intrinsecamente queste cose, si è tratti a ricercarne l'essenza. In tal modo si abbandona poco a poco il campo sperimentale, per andare vagando nelle nuvole della metafisica, e si giunge all'altro estremo in cui sparisce ogni realtà oggettiva.

400. C'è chi ha l'ingenuità di confessarlo. Ecco, per esempio, il Franck, il quale ci dice:¹ « L'idée du droit, à la considérer en elle-même, indépendamment des applications dont elle est susceptible et des lois plus ou moins justes qui ont été faites en son nom, est une idée de la raison absolument simple et qui échappe par là même à toute définition logique ». Meno male; ecco chiaramente riconosciuto che questo concetto appartiene ad una categoria che corrisponde alle azioni non-logiche; e, se non ci soccorre qualche altra teoria, come quelle delle *idee innate*, dovremo ammettere che tale concetto varia secondo il tempo, il luogo, gli individui. Per negare ciò, occorre dare esistenza oggettiva a queste « idee semplici », come già un tempo l'ebbero gli dèi dell'Olimpo.

C'è chi tenta ricoprire il distacco dalla realtà con ingegnose sottigliezze, come al solito fanno coloro che tentano ricoprire le azioni non-logiche con una vernice logica; e già ne ragionammo nel capitolo III.

401. Un altro bell'esempio di discorsi senza precisione alcuna è quello delle teorie sul *diritto naturale* e sul *diritto delle genti*. Molti pensatori hanno avuto un sentimento che hanno espresso alla meglio con tali termini, e si sono poi ingegnati per congiungere tale sentimento coi fini pratici che volevano conseguire. Al solito, gran giovamento hanno avuto in tale opera dall'uso di vocaboli indeterminati, che non corrispondono a cose, ma solo a sentimenti. Esamineremo ora tali ragionamenti appunto sotto l'aspetto della corrispondenza che possono avere, o non avere colla realtà sperimentale. Occorre non trasportare in altro campo le conclusioni alle quali così giungeremo (§ 41). Tale aspetto è indipendente dall'altro dell'utilità sociale; e può accadere che una teoria abbia

¹ 400¹ AD. FRANCK; *Dict. des sc. phil.*; s. v. *Droit*.

questa utilità in certi casi ed in certi tempi, senza avere corrispondenza colla realtà sperimentale. Il *diritto naturale* è semplicemente quello che pare ottimo a chi usa tal termine; ma non si può spiattellare la cosa ingenuamente in questi termini; giova usare qualche artificio, aggiungere qualche ragionamento.

402. Le obbiezioni che si potrebbero muovere a chi ci vuole insegnare il diritto naturale, sono ribattute nel modo seguente: « Perchè debbo io seguire la vostra opinione? — Perchè è secondo la ragione. — Ma io pure uso la ragione, e penso diversamente da voi. — Sì, ma la mia è la *Retta ragione* (§ 422 e s.). — Come va che siete in pochi a conoscere ciò? — Non siamo in pochi, la nostra opinione ha l'*universale consenso*. — Eppure c'è chi pensa diversamente. — Diremo: il consenso dei buoni e dei savi. — Sia pure, siete voi, buoni e savi, che avete inventato questo diritto naturale? — No davvero, esso ci è stato insegnato dalla Natura, da Dio ».

403. I materiali che pongono in opera i difensori del diritto naturale sono principalmente: La Retta ragione, la Natura, colle sue appendici, cioè la natura ragionevole, lo stato di natura, la convenienza colla natura, la socialità, ecc.; il consenso di tutti gli uomini, o di parte di essi; il volere divino.

404. Sono considerate specialmente due cose, cioè: Chi è autore del diritto naturale? Come ci è rivelato? Dio può essere l'autore del diritto naturale o direttamente, od indirettamente per mezzo della Retta ragione e della Natura, suoi ministri. La Natura può essere l'origine del diritto naturale, o direttamente, o meglio indirettamente, collo scolpire essa nella mente umana il diritto naturale — oppure *la legge* — che poi è scoperto dalla Retta ragione, o dall'osservazione dell'opinione generale, o dei migliori. Si può anche speculare su ciò che sarebbe l'uomo nello « stato di natura », che, per dire il vero, nessuno ha mai veduto, ma che i signori metafisici conoscono perfettamente, tanto che da tale stato, a loro notissimo, agli altri interamente ignoto, traggono la conoscenza di ciò che abbiamo sott'occhio, e che quindi potremmo direttamente conoscere. Infine la Retta ragione può da sola comandare l'osservazione del diritto naturale.

405. Il diritto naturale ci può essere rivelato direttamente da Dio, per mezzo di scritti da lui ispirati; ma è caso poco frequente.

404¹ Incontriamo qui, in un caso particolare, modi di spiegazione generali, di cui si tratterà nei capitoli IX e X.

Potrebbe anche l'osservazione diretta del consenso di tutti gli uomini, o di parte di essi, rivelare direttamente il diritto naturale; ma effettivamente questo modo poco o niente si adopera. Propriamente l'ufficio di rivelarci il diritto naturale spetta alla Retta ragione, sia come produzione sua propria, o come avente origine dalla Natura, da Dio, oppure come risultante dall'universale consenso, o da un consenso più limitato.

406. In sostanza si afferma assai generalmente che il concetto della *legge naturale* esiste nella mente umana; si aggiunge spesso l'indicazione dell'origine di questo concetto; ed altresì si aggiunge la conferma del consenso universale o dei migliori uomini. Per solito, quasi tutti i materiali sono posti in opera insieme, perchè giova ricorrere alla maggior somma possibile di sentimenti; ed i diversi modi di rivelazione sono pure dichiarati concordi, sempre per lo stesso motivo.

407. Il ragionamento soggettivo, per mezzo di accordi di sentimenti, pare essere il seguente. Si intuisce che le leggi esistenti non sono una produzione arbitraria, e neppure interamente logica; che vi è un sottostrato che sfugge all'arbitrio e che ha esistenza propria. Tale induzione è d'accordo coi fatti, e si dovrebbe esprimere dicendo che vi sono certi principii di azioni non-logiche, dai quali gli uomini traggono le loro leggi. Questi principii di azioni non-logiche (oppure *residui*, capitolo VI) sono in relazione colle condizioni tutte in cui vivono gli uomini, e mutevoli con queste.

408. Ma questa forma di ragionamento, che mette in luce i caratteri relativi, soggettivi, non-logici dei principii, ripugna ai metafisici, ai teologi, ed anche a moltissimi semplici studiosi dei fatti sociali; essi cercano l'assoluto, l'oggettivo, il logico, e lo trovano sempre coll'uso di vocaboli indeterminati e di ragionamenti difettosi (*derivazioni*, capitolo IX). Nel caso nostro, gli autori cercano l'assoluto e l'oggettivo nel consenso di molti o di tutti, nella conformità colla Natura, nel volere divino; tutte queste cose, o parte di esse, alla mente loro appaiono come ottime, quindi devono accordarsi con quell'altra cosa ottima che è il diritto naturale; e la logica deve darci il nesso che unisce questo a quelle (§ 514). Nelle loro teorie si vede, sotto ai veli, apparire costantemente il concetto dell'opposizione tra qualche cosa di costante e di buono (diritto naturale), e qualche altra cosa di variabile e non tanto buono (diritto positivo); e da tale opposizione principalmente nasce la persuasione loro e di chi li ascolta (§ 515).

409. Secondo poi le preferenze dell'autore, questo o quest'altro materiale occupa il primo luogo. Si capisce che i cristiani non possono fare a meno di Dio; ma è notevole che lo fanno intervenire non tanto direttamente, come indirettamente. Ciò segue forse perchè in essi il metafisico si impone al cristiano. I puri metafisici si contentano della Retta ragione.

410. Aristotile¹ dà per caratteristica del diritto naturale lo avere dappertutto la stessa forza; il che non vuol già dire che sia in ogni luogo lo stesso, poichè può essere mutevole per propria indole (4); e oppone questa considerazione a coloro che negavano il diritto naturale, perchè il diritto dei vari popoli è variabile (2). Nella *Rettorica* (I, 13, 2) si esprime così: ² « Dico la legge essere propria o comune. Propria è quella che alcuni per sè statuiscano; e può essere scritta o non scritta. Comune è quella secondo la Natura. Giacchè vi è un giusto ed un ingiusto, per natura, che tutti indovinano senza che vi sia stato tra loro comunicazione od intesa ». Questi sono proprio principii di azioni non-logiche, i quali principii esistono negli uomini, e variano secondo le condizioni di questi. La teoria di Aristotile pare dunque evidentemente dare il primo luogo alla Natura; il consenso universale è un modo di manifestare quest'origine secondo la Natura.

411. In quanto a ciò che dappertutto ha la stessa forza, non si sa come si possa distinguere da ciò che tale forza non ha. Aristotile crede spiegarlo citando l'esempio della legge che prescrive di sacrificare a Zeus una capra e non una pecora. Infatti, al primo vedere, pare che il carattere arbitrario sia qui patente; ma basta una lieve modificazione per eseguire la stessa prescrizione col carattere di pseudo-universalità richiesta pel diritto naturale. Basta

410¹ ARIST.; *Eth. Nicom.*, V, 7, 1: Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικόν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῆ δοκῶν ἢ μή. « Del diritto politico, parte è naturale, parte legale. Naturale è quello che ha dappertutto la stessa forza, e non come pare o no ». *Mag. Moral.*, I, 34, 19: « Delle cose giuste parte lo sono per natura, parte per la legge ». Dice poi che le cose di natura possono anche mutare; e dà come esempio che potremmo egualmente usare la mano destra e la mano sinistra, ma che ciò non torrebbe che avremmo sempre una mano destra e una mano sinistra. Poi aggiunge: (21) Τὸ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ διαμένον, τοῦτο φύσει δίκαιον προφανές. « Giacchè ciò che più spesso permane, si manifesta giusto secondo la natura ». Inoltre: « Migliore dunque è la giustizia secondo la natura, che secondo la legge ».

410² ARISTOT.; *Rhet.* Inoltre (I, 10, 3): Λέγω . . . κοινόν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ἔμολογῆσθαι δοκεῖ. « Dico.... comune quella che, non essendo scritta, pare essere riconosciuta da tutti ».

dire: « In ogni luogo si deve seguire gli usi del paese. In questo paese si usa sacrificare una capra e non una pecora, dunque si deve sacrificare la capra ».

412. È notevole come in un solo e medesimo trattato, Cicerone ondeggia fra le diverse dimostrazioni, mostrando così che non sono le conclusioni che seguono dalla dimostrazione, ma bensì questa che si sceglie allo scopo di ottenere quelle. Nel trattato delle *Leggi*, Cicerone dice: « (I, 6, 20) Ricercherò l'origine del diritto nella Natura, la quale ha da guidarci in tutta questa discussione ». Qui la Natura è invocata direttamente, ma poco prima appariva indirettamente, e il primo luogo veniva dato alla « Ragione suprema ». L'autore dice: « (I, 6, 18) La legge è la Ragione somma, inserita nella Natura, che ordina le cose che si debbono fare, proibisce le contrarie. Tale ragione, quando è nella mente dell'uomo definita e assodata, è la legge.... (6, 19) Se ciò è ben detto, come pure a me pare, è dalla legge che principia il diritto: essa è la forza della Natura, la mente e la ragione del prudente; essa è la regola del giusto e dell'ingiusto ».

413. In questa enumerazione di cose perfette, mancava la divinità; ed eccola apparire. « (II, 4, 8) Vedo che dei più sapienti fu sentenza che la legge nè dall'ingegno dell'uomo è escogitata, nè è decreto alcuno dei popoli, ma è qualche cosa di eterno, che tutto il mondo regge colla sapienza del prescrivere e del proibire. Perciò dicevano che tale prima ed ultima legge era la mente degli dèi, con ogni ragione obbligando, o vietando. Quindi questa legge che gli dèi diedero al genere umano, rettamente è lodata. È dunque la ragione e la mente del savio, idonea a comandare e a dissuadere ».

414. Più lungi la Retta ragione è detta essere la legge, e poichè la Retta ragione è comune agli dèi ed agli uomini, questi sono in società cogli dèi. Proprio così. « (I, 7, 23) Poichè nulla è migliore della ragione, e che essa è nell'uomo e nel dio, vi è dunque una prima società di ragione dell'uomo e di dio. Ma coloro che hanno comune la ragione, hanno pure comune la Retta ragione, e poichè questa è la legge (quae cum sit lex), dobbiamo ritenerci, per legge, consociati cogli dèi ».

415. Poi da capo si torna alla Natura. « (II, 5, 13) Dunque la legge è la distinzione del giusto e dell'ingiusto, antichissima e di ogni cosa principio, ricavata dalla Natura ». Questa Natura è come la gomma elastica: diventa tutto ciò che si vuole. « (I, 8, 25) Null'altro è la virtù se non la Natura in sè perfetta e condotta al termine ».

416. È impossibile leggere tutto ciò senza vedere che l'autore ha un concetto chiaro di una legge che non è convenzionale, il che egli manifesta col dire che « (I, 10, 28) non dall'opinione ma dalla Natura è stato costituito il diritto — neque opinione, sed Natura constitutum esse ius ». Poi ha concetti confusi circa all'origine e all'indole di questa legge; procede a tentoni, e cerca tutto ciò che può trovare di perfetto per accozzarlo con questo suo concetto della legge.

417. Poco o nessun progresso si è fatto dopo Cicerone, e gli autori che trattano del diritto naturale seguitano a combinare in tutti i modi possibili gli stessi concetti; soltanto il Dio dei cristiani viene sostituito agli dèi pagani; si aggiunge una vernice scientifica, e si chiede ad una pseudo-osservazione di farci conoscere ciò che vuole donna *Natura*.

418. I giureconsulti romani hanno spesso posto le loro teorie sotto la protezione di un certo diritto naturale (*ius naturae, naturale*), comune a tutti gli uomini e benanche agli animali. Si è voluto difenderli osservando che ci sono certi caratteri comuni agli uomini ed agli animali. Ma non è menomamente di tali caratteri che si ragiona, nè assumono in alcun modo veste di un principio di diritto, come lo hanno di mira i fautori del diritto naturale. In modo analogo, dal fatto che certi caratteri buoni o cattivi del genitore operano sulla natura della prole, si è voluto dedurre che era « giusto » che i figli fossero puniti pei misfatti del padre (§ 1965 e s.). Si confonde così uno stato di fatto con uno stato di « diritto », cioè che accade con ciò che si deve imporre che segua. Altro è dire: « Da un genitore sifilitico nasce una prole che ha certe malattie », altro il dire: « Devesi punire il padre sifilitico nel figlio, procacciando a questi artificialmente malattie che non ha ».

Similmente all'interdipendenza degli animali e degli uomini, o degli uomini fra loro, si è dato il nome di *solidarietà*; e poi da questo fatto si è voluto dedurre una cosa interamente diversa, cioè un certo diritto di solidarietà (§ 449, 450).

419. Nelle Istituzioni di Giustiniano, ci viene detto: « (I, 2) Diritto naturale è quello che Natura a tutti gli animali insegna, giacchè questo diritto non dell'uman genere è proprio, ma di tutti gli animali che vivono nel cielo, sulla terra, nel mare. Da ciò viene il congiungimento del maschio colla femmina, che noi diciamo matrimonio, da ciò la generazione e l'educazione della prole. Effettivamente vediamo che gli altri animali hanno conoscenza di questo diritto ». Se togliamo i veli del sentimento, questo passo è veramente

comico. Non basta, ai compilatori delle Istituzioni, di nominare tutti gli animali, ma insistono perchè alcun dubbio non rimanga e più bello venga il periodo: si ragiona proprio di tutti gli animali che vivono nell'aria, sulla terra, nell'acqua. Abbiamo quindi un *diritto naturale* dei lombrichi, delle pulci, dei pidocchi, delle mosche, e potremmo oggi aggiungere: degli infusori. E non solo tale bellissimo diritto esiste, ma questi animali lo conoscono; il che certo è oltre ogni dire meraviglioso.

420. Come prova, viene fuori il matrimonio. In certe specie di ragni, il maschio coglie il momento in cui la femmina non lo vede per correre ad essa e congiungersi; poi fugge quanto più può veloce, perchè, se lo abbranca la femmina, lo divora. Veramente strano è il modo col quale questi animali conoscono ed usano il *diritto naturale* del matrimonio!

421. Per mettere d'accordo il diritto coi fatti, i compilatori delle Istituzioni adoperano un mezzo che è molto in uso, e cioè mutano alquanto il senso dei termini. Quando essi dicono: *hinc descendit maris atque feminae coniugatio (al. coniunctio), quam nos matrimonium appellamus*, si pongono in contradizione con ciò che dicono più lungi (I, 10, 12): *Si adversus ea quae diximus aliqui coierint, nec vir, nec uxor, nec nuptiae, nec matrimonium, nec dos intelligitur*. Dunque, in un luogo dicono che il semplice congiungimento, come è quello degli animali, è da essi chiamato *matrimonium*, e, in altro luogo, rifiutano tal nome ai congiungimenti che non hanno certi altri caratteri. Di queste due proposizioni, una deve necessariamente essere eliminata, poichè sono contraddittorie. Convieni che sia la prima, poichè è certo che, nel linguaggio del diritto, il *matrimonium* è qualche cos'altro che il semplice congiungimento.

422. Il diritto delle genti (*ius gentium*) ci viene dato come imposto dalla ragione naturale (*naturalis ratio*); ed è questa una bella entità, alla quale si può ricorrere nei casi difficili e che serve a dimostrare tante belle cose. Essa si chiama anche la diritta ragione (*ὁρθὴς λόγος*): la vera ragione, la giusta, l'onesta ragione, ecc. Non si riesce a spiegare come si fa a distinguere la ragione meritevole di questi eccellenti epiteti, da quella che ne deve rimanere priva; ma, in sostanza, la prima è sempre quella che meglio piace all'autore che le dona il lodevole epiteto.

423. *Primus* afferma che *A* è *B*; *Secundus* nega. *Primus* crede dimostrare il proprio asserto adducendo che la *retta ragione* vuole che *A* sia *B*. Ma perchè la ragione di *Primus* è retta, e non è tale

quella di Secundus? Chi giudicherà questa lite? Se si fa avanti Tertius, e dice che a parere suo è retta la ragione di Primus, ciò prova solo che Primus e Tertius la pensano, su ciò, ad un modo; che relazione ha questo fatto coll'altro che A deve essere B? Se invece di Tertius sono più uomini, molti uomini, tutti gli uomini, che consentono con Primus, ciò seguita a non avere relazione colla proposizione oggettiva che A è B; eccetto che non si volesse vedere la prova di tale proposizione nel fatto di questo consenso; ma se vuolsi così ragionare, tanto vale, ed è meglio, dare direttamente questo motivo, senza cavar fuori la retta ragione, che poi si fa sparire. Ciò sotto l'aspetto esclusivamente logico e sperimentale; ma per operare sul sentimento giova l'intervento della retta ragione, poichè si suggerisce che è degno di biasimo chi non accoglie la dimostrazione che si vuole dare. Tale procedimento è generale, e ne ragioneremo più lungi (§ 480 e s.).

424. Abbiamo poscia un'eletta schiera di giureconsulti che costituirono la teoria del diritto naturale e delle genti, e che sono molto ammirati da coloro che hanno la fortuna di capirla. Il Grozio, il Selden, il Pufendorf, il Burlamaqui, il Vattel, ecc. Non possiamo, per ragione di spazio, esaminare qui tutte queste definizioni, ma è poco male, perchè si somigliano e sono egualmente indeterminate.

425. Il Grozio¹ dice che « (I, 1, 10, 1) il diritto naturale è costituito da certi principii della retta ragione che ci fanno conoscere

425¹ GROTIUS-BARBEYRAC; *Le dr. de la guerre et de la paix*, I, 10, 1: « Pour commencer par le Droit Naturel, il consiste dans certains principes de la Droite Raison, qui nous font connoître qu'une Action est moralement honnête † ou deshonnête, selon la convenance ou la disconvenance nécessaire qu'elle a avec une Nature Raisnable* et Sociable; et par consequent que Dieu, qui est l'Auteur de la Nature, ordonne ou défend une telle action ».

Seguita poi il Grozio osservando che « (2) Les actions à l'égard desquelles la Raison nous fournit de tels principes, sont obligatoires ou illicites par elles-mêmes, à cause de quoi on les conçoit comme nécessairement ordonnées ou défenduës de Dieu »; ed è ciò che lo distingue dal *Diritto umano*. Si vede qui, al solito, intuito che c'è nel diritto qualche cosa che non è arbitrario; ed è questo qualche cosa che « necessariamente » si unisce a Dio, alla Natura, alla Retta ragione, e ad altre simili entità.

Note del Barbeyrac:

† L'Auteur dit, *moralement nécessaire*: mais le terme dont je me suis servi, est plus clair, et l'opposition plus juste.

* J'ai ajouté, *et sociable*; comme l'Auteur s'exprime lui même plus bas, § 12, num. 1, et chap. suivant, § 12, num. 3, et chap. suivant, § 1, num. 3. Il y a apparence que son Copiste, ou ses Imprimeurs, avoient sauté ici ces deux mots, sans qu'il s'en soit apperçû, comme il est arrivé en d'autres endroits.

che un'azione è moralmente onesta, o disonesta, secondo che conviene, o disconviene con una natura ragionevole e socievole; e che perciò Dio, che è creatore della natura, comanda o proibisce tali azioni ».

Il Pufendorf osserva che così si ragiona in circolo, perchè si definiscono le leggi naturali con ciò che è onesto, e poi per sapere cosa è onesto si è costretti a ricorrere alle leggi naturali.² Ma il Burlamaqui³ lava il Grozio di tale macchia: « (II, 5, 6) Je ne vois point là de cercle; car, sur cette demande, d'où vient l'honnêteté ou la turpitude naturelle des actions prescrites ou défendues, Grotius ne répond point comme on le fait répondre; il dira au contraire que cette honnêteté ou cette turpitude vient de la convenance ou de la disconvenance nécessaire de nos actions avec une nature raisonnable et sociale ». È sempre il modo di definire un' incognita con altra incognita. Dalle leggi naturali ci rimandano all'onesto, dall'onesto alla *convenienza*, pur tacendo di questa certa natura *ragionevole*, che non è bene distinta da quella che non è tale.

426. Intanto proseguiamo; e poichè ci hanno rimandato alla *convenienza*, vediamo se ci riesce sapere che cosa mai sia. Ce lo dice il Burlamaqui. « (II, 8, 2) Enfin pour la *convenance*, elle approche beaucoup de l'ordre même. C'est un rapport de conformité entre plusieurs choses, dont l'une est propre par elle-même à la conservation et à la perfection de l'autre, et contribue à la maintenir en un état bon et avantageux ». Dunque parrebbe che l'onesto è ciò che ha il rapporto ora indicato colla *natura ragionevole e socievole*. Crescono le incognite, invece di scemare. Ora, oltre a sapere che cosa è la *natura ragionevole*, ci occorre anche conoscere il senso che l'autore dà ai vocaboli: conservazione, perfezione, stato buono e vantaggioso.

427. Tutto questo girare e rigirare mette finalmente capo a dire che il *diritto naturale* è ciò che, nella mente dell'autore, produce concetti analoghi a quelli che producono i vocaboli: natura ragionevole, conservazione, perfezione, stato buono e vantaggioso; i quali tutti sono essenzialmente indeterminati.

Perchè dunque l'autore gira tanto largo, e non usa senz'altro tale forma? Qui l'induzione ci reca a considerare un fenomeno generale che studieremo a lungo nel capitolo IX. Per ora seguitiamo a vedere in che relazioni stanno queste teorie coi fatti sperimentali.

425² PUFENDORF; *De iure naturae et gentium*, lib. I, cap. I, § 10.

425³ BURLAMAQUI; *Principes du droit naturel*, II^e partie, chap. 5, § 6.

428. Pel Pufendorf¹ « (I, 2, 16) la legge naturale è quella che conviene tanto invariabilmente alla natura ragionevole e sociale dell'uomo, che senza l'osservazione delle sue norme, non ci potrebbe essere nel genere umano una società onesta e pacifica ». Parrebbe che egli ricorra unicamente all'esperienza; e se si seguitasse per tale via, la legge naturale sarebbe semplicemente quella che regola le società in modo che possano sussistere. Disgraziatamente l'esperienza insegna che molte sono le società che sussistono, ognuna con legge diversa, sicchè non possiamo sapere quale è la *naturale*, eccetto che cerchiamo che cosa hanno di comune, il che ci porta in altro campo.²

429. Ma l'autore non l'intende davvero così; e subito caccia via l'esperienza, aggiungendo che tale legge può essere scoperta col solo aiuto della ragione naturale e con una semplice contem-

428¹ PUF.; *De off. hom. et civis*, l. I, c. II, § 16.

428² BURLAMAQUI; *Elém. du dr. nat.*, III, 13, 1: « 2^o Il faut remarquer ensuite qu'en matière de droit naturel, les preuves que l'on tire du consentement et des mœurs des nations, ou des sentimens des philosophes, ne sont pas suffisantes pour établir que telles ou telles choses sont du droit naturel; on sait assez combien les nations même les plus sages et les plus éclairées se sont égarées sur les choses les plus importantes ». — Anche il Pufendorf ricusa la testimonianza del consenso universale. PUFENDORF-BARBEYRAC; *Le dr. de la nat. et des gens*, II, 3, 7: « Il y en a d'autres qui posent pour fondement du Droit Naturel, le consentement de tous les Hommes, ou de toutes les Nations, ou du moins de la plupart et des plus civilisées, à reconnoître certaines choses pour honnêtes ou deshonnêtes. Mais outre que par là on donne seulement une démonstration *a posteriori* [cioè una dimostrazione sperimentale, che ripugna ad ogni buon metafisico], comme on parle, et qui ne nous enseigne point pourquoi telle ou telle chose est prescrite ou défendue par le Droit Naturel, c'est dans le fond une méthode bien peu sûre et environnée d'un nombre infini de difficultez; car si on en appelle au consentement de tout le Genre Humain, il nait de là, comme le montre fort bien Hobbes (*De Cive*, cap. II, § 1), deux inconvéniens facheux. Le premier, c'est que, dans cette supposition il seroit impossible qu'aucun homme qui feroit actuellement usage de la Raison, péchât jamais contre la Loi Naturelle: car dès-là qu'une seule personne, qui fait partie du Genre Humain, entre dans quelque opinion différente de celle des autres, le consentement du Genre Humain devient imparfait. L'autre, c'est qu'il paroît visiblement absurde de prendre pour fondement des Lois Naturelles, le consentement de ceux qui les violent plus souvent qu'ils ne les observent ».

Vedasi inoltre: PUFENDORF-BARBEYRAC; *Le dr. de la nat. et des gens*, I, 6, 18: « La Loi naturelle, c'est celle qui convient si nécessairement à la Nature Raisonnée et Sociable de l'Homme, que sans l'observation de cette Loi il ne sauroit y avoir parmi le Genre Humain de Société honnête et paisible. Ou si l'on veut, c'est une Loi qui a, pour ainsi dire, une bonté naturelle [Nota la solita indeterminazione dei metafisici. Non riesce mai loro di avere un concetto preciso], c'est-à-dire, une vertu propre et interne de procurer l'avantage du Genre Humain. Elle est encore appelée Loi Naturelle, à cause qu'elle peut être connue par les lumières naturelles de la Raison, et par la contemplation de la Nature Humaine en général ».

plazione della natura umana considerata in generale. E sappiamo quindi che « (I, 3, 1) per scoprire interamente ed evidentemente il carattere distintivo della legge naturale, ... basta esaminare con cura la natura e le inclinazioni dell'uomo in generale ». E così, con quella benedetta Natura, siamo ricacciati in piena metafisica, col che si approda dove sta la *Legge fondamentale del diritto naturale*, la quale è che « (I, 3, 9) ognuno deve operare, per quanto sta in lui, per mantenere il bene della società umana in generale ». Ciò poco ci giova, perchè ora la contesa sarà su ciò che è quel *bene*. Ad esempio, uno dirà: « Il bene di una società è di avere una aristocrazia »; e un altro, di rimando: « Il bene della società è la democrazia ». Come facciamo a decidere la lite, coi principii del diritto naturale? Aggiunge il Pufendorf (I, 3, 11) che « la legge naturale ha Dio per autore »; e davvero non potrebbe essere altrimenti.

430. Il Burlamaqui di poco si discosta dal Pufendorf. Egli dice: « (*Principes*, II, 1, 2) L'on entend par *loi naturelle* une loi que Dieu impose à tous les hommes, et qu'ils peuvent découvrir et connaître par les seules lumières de leur raison, en considérant avec attention leur nature et leur état ». Qui sono scomparsi gli animali,¹ che nelle Istituzioni di Giustiniano facevano bella mostra di sè; ma è comparsa un'altra entità, cioè Dio; senza che, per altro, si sappia se è il Dio dei cristiani, dei musulmani, o qualche altro. Dio ha imposto un diritto naturale comune a tutti gli uomini; i quali per altro non hanno lo stesso Dio. Pare un enigma.

431. Nella proposizione del Burlamaqui, ci sono due definizioni e un teorema. La legge naturale si definisce in due modi, cioè: 1° È data da Dio; 2° Si può conoscere colla ragione. Il teorema consiste nell'affermare che le due definizioni combaciano. Non è ben chiaro come coloro che hanno un Dio diverso, e men che mai poi gli atei, possano andare tutti d'accordo. Riguardo ai risultamenti ai quali porta l'attenta considerazione della natura e dello stato

430¹ Il Pufendorf è crudele per i poveri animali, e proprio non vuole che abbiano un *diritto naturale* comune coll'uomo. PUFENDORF-BARBEYRAC; *Le dr. de la nat. et des gens*, I, II, c. 3, § 3: « Il s'est trouvé néanmoins des gens, qui, apparemment pour faire briller leur esprit plutôt que pour soutenir sérieusement ce qu'ils pensoient, ont ramassé de tous côtés ce qui pouvoit servir à établir ce prétendu droit, commun aux Hommes et aux Bêtes. Mais il y a longtemps que les Sçavans ont réfuté toutes les raisons qu'on allègue là-dessus. Je me contenterai de toucher ici en peu de mots celles qu'on tire de l'Écriture Sainte ». Segue un'assai lunga dissertazione per dimostrare che le penalità contro gli animali che stanno nella Bibbia, non presuppongono un diritto degli animali.

dell' uomo, sono semplicemente cose che l' autore trova d' accordo coi propri sentimenti ; e s' intende che chi a tali risultamenti non giunge deve accusare sè stesso e pensare che non ha saputo considerare con sufficiente *attenzione* la natura e lo stato degli uomini. Ma se costui perseverasse nella sua opinione ed affermasse che, considerando pure *attentamente* la natura dell' uomo e il suo stato, giunge a conclusioni diverse, quale sarà il criterio per chi vorrà sapere se queste o quelle conclusioni si vogliono accettare? (§ 16 e s.). Nella *considerazione* della *natura* ci si può trovare tutto ciò che si vuole. L' autore dei *Problemi* che vanno sotto il nome di Aristotile ci trova il perchè l' uomo è di tutti gli animali quello che, in proporzione del suo corpo, ha minor distanza tra i due occhi, e chiede: «¹ Ciò è forse perchè egli più degli altri è secondo la natura? »

L' « esperienza » dei credenti nel diritto naturale è simile all' « esperienza del cristiano » moderno. Nell' un caso e nell' altro non c' è nulla che somigli all' esperienza delle scienze naturali, e questo termine di *esperienza* serve solo a dissimulare il fatto che chi ne usa esprime semplicemente l' opinione propria e di chi pensa come lui (§ 602).

432. Nel proemio al suo trattato *De officio hominis et civis*, il Pufendorf compendia i suoi concetti, dicendo che esistono tre scienze distinte, cioè « il Diritto naturale comune a tutti gli uomini, il Diritto civile, che è o può essere diverso nei vari Stati, e la Teologia morale.... Il Diritto naturale prescrive tale o tale altra cosa perchè la Retta ragione ce la fa giudicare necessaria per mantenere in generale la società umana ». S' intende che la ragione che non prescrive ciò che vuole il nostro autore non è retta; e non possiamo sapere se veramente tale non è, sinchè non ne abbiamo una definizione chiara e precisa.

433. Questa definizione, il Barbeyrac, interpretando i concetti del Pufendorf, si prova a darla.¹ « De là il paroît par où il faut juger de la droiture de la Raison dans la recherche des fondemens du Droit Naturel; c'est-à-dire, à quoi l'on connoît qu' une maxime

431¹ ARIST.; *Probl.*, X, 15: "Ἡ διότι μάλιστα κατὰ φύσιν ἔχει τῶν ἄλλων.... Seguita l' autore dicendo: « L' indole della sensazione è di aver luogo innanzi, giacchè nel moto devesi vedere prima gli oggetti. Quanto maggiore è l' intervallo tra gli occhi, tanto lo sguardo si volge da lato. Dunque per essere secondo natura conviene che minimo l' intervallo sia; giacchè così meglio si camminerà innanzi ». Oh! santa *Natura*, quante belle spiegazioni tu ci regali!

433¹ PUFENDORF-BARBEYRAC; *Le dr. de la nat. et des gens*, II, 3, 13.

est conforme ou contraire à la droite Raison. Car les maximes de la droite Raison sont des principes vrais, c'est-à-dire, qui s'accordent avec la nature des choses bien examinée, ou qui sont déduits par une juste conséquence de quelque premier principe vrai en lui-même. Ce sont au contraire des maximes de la Raison rompue, lorsqu'on bâtit sur de faux principes, ou que de principes véritables en eux-mêmes on vient à tirer quelque fausse conséquence ».

434. Sotto a questo gran discorrere non è difficile riconoscere il principio caro ai metafisici, secondo il quale le verità sperimentali si possono scoprire mediante l'auto-osservazione della « mente umana » (§ 493). Così la *retta ragione* deve necessariamente essere d'accordo coll'esperienza, colla « Natura », come dicono questi signori.

435. Seguita il nostro autore: ¹ « Si donc ce que l'on donne pour une maxime de la Loi Naturelle, est effectivement fondé sur la nature des choses, on pourra le regarder à coup sûr comme un principe véritable, et par conséquent comme un principe de la droite Raison: car la nature des choses ne nous fait connoître que ce qui existe réellement.... ». Se egli seguisse il metodo sperimentale, invertirebbe questa proposizione e direbbe: « Ciò che esiste realmente ci fa conoscere la *natura delle cose* ». Ma poichè egli segue il metodo metafisico, *ciò che esiste realmente*, non si chiede all'osservazione dei fatti, bensì « à des principes conformes à la nature des choses ». Di questa conformità rimane giudice la Retta ragione. Quindi giriamo in circolo: per conoscere la Retta ragione siamo

435¹ *Loc. cit.* Nota il Barbeyrac: « Comme cette période, qui ne se trouve pas dans la première Edition, n'étoit pas bien ajustée à la suite du discours, j'ai changé un peu la liaison, sans néanmoins m'éloigner en aucune manière des idées de mon Auteur ». Usa poi del solito modo di togliere forza alle obbiezioni degli avversari, escludendo gli avversari stessi dal numero di coloro ai quali è lecito giudicare dei principii posti dall'autore: « Il faut toujours supposer ici, que ceux avec qui l'on dispute ne sont ni *Pyrrhoniens*, ni disposez de manière à se mettre peu en peine du Vrai ou du Faux; autrement ce seroit en vain qu'on voudroit les désabuser ». Sotto l'aspetto sperimentale, è vano il ragionamento che non accetta obbiezioni se non da chi ha una dottrina d'accordo con quella che si vuole dimostrare. Ma sotto l'aspetto dei sentimenti, il ragionamento che su questi si regge non può essere accolto che da chi ha già, almeno in parte, tali sentimenti. Seguita il Barbeyrac: « La question a toujours été aussi, si le Juste étoit tel de sa nature, et non par l'effet d'une volonté arbitraire, φῦσαι, οὐ θέσαι, c'est-à-dire, en conséquence des rapports essentiels qu'il y a entre nos Actions et leurs objets, ou la nature des choses ». Questo dilemma esiste solo pei metafisici. La scienza sperimentale dà una terza soluzione del problema, e cioè mostra come il vocabolo *giusto* indica semplicemente certi sentimenti degli uomini che lo usano, ed è quindi poco preciso come sono pure tali sentimenti.

mandati alla natura delle cose; e per conoscere la natura delle cose, siamo rimandati alla Retta ragione.

436. Con questo bel modo di ragionare, l'autore ci può dare ad intendere tutto ciò che vuole; ed è così che senza troppa fatica — dice lui — si viene a scoprire che il fondamento del diritto naturale è la socialità.¹ In tutti questi sistemi, la socialità c'entra sempre, palese o dissimulata, perchè lo scopo di essi è di indurre l'uomo a non nuocere, anzi a giovare altrui, e quindi occorre l'aiuto dei sentimenti che diconsi di socialità.

437. Il Burlamaqui chiama in suo aiuto anche altri sentimenti, stimando che quanti più se ne possono avere favorevoli, meglio vale. Discorrendo a cristiani, vuole in sussidio la loro religione; ed agli egoisti vuole persuadere che l'altruismo è buona norma dell'egoismo (1479 e s.). Perciò egli ha tre principii delle leggi naturali, cioè: « (II, 4, 18) La religione; l'amore di sè stesso; la socialità o la benevolenza verso gli altri uomini ».

438. Il difetto delle definizioni delle entità metafisiche usate nello studio del diritto naturale, spesso non sfugge agli autori, e ognuno di essi s'ingegna, ahime! con poco frutto, di trovare una migliore definizione.

439. Eccoti il Burlamaqui, che protesta di volere usare il metodo sperimentale e che dice: ¹ « (§ 2) On parle beaucoup de l'utile, du juste, de l'honnête, de l'ordre et de la convenance; mais le plus souvent on ne définit point ces différentes notions d'une manière précise.... Ce défaut de précision ne peut que laisser dans le discours de la confusion et de l'embarras; si l'on veut faire naître la lumière, il faut bien distinguer et bien définir ». Oh! bravo. Sentiamo dunque lui, che ci darà definizioni chiare e precise. Sappiasi che « (II, 8, 2) une action utile est celle qui, par elle-même, tend à la conservation et à la perfection de l'homme ». Notisi qui l'equi-

436¹ PUFENDORF-BARBEYRAC; *Le dr. de la nat. et des gens*, II, 3, 15: « nous n'aurons pas beaucoup de peine à découvrir le véritable fondement du Droit Naturel.... Voici donc la Loi fondamentale du Droit Naturel: c'est que chacun doit être porté à former et entretenir, autant qu'il dépend de lui, une Société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution et au but de tout le Genre Humain sans exception. [Cio diverrà poi la legge universale del Kant]. Et comme quiconque oblige à une certaine fin, oblige en même tems aux moyens sans quoi on ne sauroit l'obtenir, il s'ensuit de là, que tout ce qui contribue nécessairement à cette Sociabilité universelle, doit être tenu pour prescrit par le Droit Naturel, et tout ce qui la trouble, doit au contraire être censé défendu par le même Droit ».

439¹ BURLAMAQUI; *Princip. du dr. de la nat. et des gens*, II^e part., chap. 8, § 2.

voco dell' impersonale *l'homme*. Se si dicesse *di un uomo*, si potrebbe dire che ciò che tende alla conservazione e alla perfezione di un ladro è il sapere rubare con destrezza; ma ciò non si può dire dell'uomo in generale. Rimane poi da dimostrare che ciò che è utile all'uomo in generale è pure utile all'uomo in particolare, poichè è a lui che si rivolge il discorso; ma di ciò non si cura l'autore.

Un'azione è detta onesta quando si considera come « conforme aux maximes de la droite raison [come si distingue la ragione retta dalla non-retta?], conforme à la dignité de notre nature [che cosa è questa nuova entità?], méritant par-là l'approbation des hommes [e se c'è chi l'approva, e chi la disapprova?], et procurant en conséquence à celui qui la fait, de la considération, de l'estime et de l'honneur » [tra i popoli guerrieri, ciò tocca a chi ha ucciso maggior numero di nemici, tra gli antropofagi a chi ne ha mangiato di più]. Dicesi ordine « la disposition de plusieurs choses, relative à un certain but, et proportionnée à l'effet que l'on veut produire ».

Infine c'è ancora la *convenienza*: « elle approche beaucoup de l'ordre même. C'est un rapport de conformité [che cosa è questa *conformità*?] entre plusieurs choses, dont l'une est propre par elle-même à la conservation et à la perfection de l'autre [che cosa è questa *perfezione*?], et contribue à la maintenir dans un état bon et avantageux » [buono per chi? *vantaggioso* per chi?]. Per esempio, un veleno che non lascia traccia è « adatto alla conservazione ed alla perfezione » di chi vuole avvelenare il prossimo, e lo mantiene in uno stato « buono e vantaggioso » per lui; ma non si può dire che sia « adatto alla conservazione ed alla perfezione » di chi è avvelenato, e che lo mantenga in uno stato « buono e vantaggioso ». Non si può dunque, nel senso dato dal nostro autore, ragionare della *convenienza* in genere, ma occorre dire, in particolare, con chi essa esiste.

440. Invece l'autore ragiona di tutto oggettivamente, e come se queste entità avessero esistenza indipendente (§ 471). Notisi poi come egli adopera le sue definizioni: « (II, 8, 3) Il ne faut donc pas confondre le juste, l'utile et l'honnête,.... Mais ces idées, quoique distinctes l'une et l'autre, n'ont cependant rien d'opposé entre elles: ce sont trois relations, qui peuvent toutes convenir et s'appliquer à une seule et même action considérée sous différens égards. Et même, si l'on remonte jusqu'à la première origine, on trouvera qu'elles dérivent toutes d'une source commune, ou d'un seul et même principe, comme trois branches sortent du même tronc. Ce principe général, c'est l'approbation de la raison.... ». C'era pro-

prio bisogno di girare così lungamente per capitare infine sulla signora Ragione, già data tante volte come origine del diritto naturale?

441. Il Vattel lascia stare la diritta ragione, ma poco ci giova, perchè in vece sua appare una certa felicità, anche più ignota. Egli dice: ¹ « (I, p. 39) Le droit naturel est la science des lois de la nature [si confonderebbe dunque colla chimica, la fisica, l'astronomia, la biologia, ecc., che certamente sono scienze delle leggi della natura? No, perchè l'autore subito muta strada], de ces lois que la nature impose aux hommes, ou auxquelles ils sont soumis par cela même qu'ils sont hommes; science dont le premier principe (p. 40) est cette vérité de sentiment [che cosa sarà quest'entità?], cet axiome incontestable [e se alcun eretico lo contestasse?]: *La grande fin de tout être doué d'intelligence et de sentiment est le bonheur* ». Ma quale felicità? Quella dell' « eversore di città » non è quella certamente dei cittadini uccisi. Quella del ladro non è quella del derubato. Qui si ragiona dunque di una certa felicità speciale, e non è detto come si distingue dalla cosa che ha volgarmente questo nome. Questa felicità speciale si chiama spesso: vera felicità, ma quest'addiettivo non ci giova molto per avvicinarci alla realtà sperimentale. E neppure giovano a ciò il biasimo e le ingiurie a chi rifiuta di riconoscerle. « (p. 40) Il n'est point d'homme, quelles que soient ses idées sur l'origine des choses, eût-il même le malheur d'être athée, qui ne doive se soumettre aux lois de la nature. Elles sont nécessaires au commun bonheur des hommes. Celui qui les rejeterait, qui les mépriserait hautement, se déclarerait par cela même l'ennemi du genre humain, et mériterait d'être traité comme tel » (§ 593). Mettere in carcere, o bruciare un uomo, non è disgraziatamente una dimostrazione logico-sperimentale.

442. Tutte queste definizioni ed altre simili, hanno i caratteri seguenti: 1° Usano termini indeterminati, che fanno nascere certi sentimenti, ma che non corrispondono a nulla di preciso (§ 380, 387, 490); 2° Definiscono l'ignoto per l'ignoto; 3° Mescolano definizioni e teoremi, che non dimostrano; 4° Il loro scopo è, in sostanza, di muovere quanto più è possibile i sentimenti per recare ad un fine già prefisso la persona alla quale ci si rivolge.

443. Il Selden ¹ principia col notare che gli autori che si sono

441¹ VATTEL; *Le droit des gens*, t. I.

443¹ I. SELDENI *de jure naturali et gentium iuxta disciplinam ebraeorum libri septem*, l. I, c. 4. (p. 43). In designatione, atque definitione Iuris Naturalis, quae apud scriptores solet diversimode occurrere, alii ex Aliorum Animantium actibus, ac usu

occupati del *Diritto naturale* hanno ad esso assegnato quattro diverse origini, e cioè: 1° da ciò che è comune a tutti gli esseri animati; 2° oppure a tutte le nazioni od al maggior numero di esse; 3° dalla naturale ragione e dal suo retto uso; 4° infine dalla Natura, e quindi dalla ragione naturale degli antenati, cioè dall'autorità e dai precetti dei santissimi dèi. Respinge le tre prime origini, ed accetta solo la quarta, e la restringe alla ragione naturale degli Ebrei ed all'autorità del loro Dio.

444. El Talmudo⁴ ci dà particolari preziosi sul modo col quale la *Legge* data da Dio ha potuto essere conosciuta dalle diverse nazioni; e alla fin fine questo mezzo non è meno credibile di quello della *Retta ragione*, mentre è molto più sicuro; e bene osserva il Bartenora che in tal modo le nazioni non si potevano scusare dicendo: « non abbiamo avuto modo di essere ammaestrate ».

445. Se badiamo solo alla forma, tutte queste disquisizioni sul diritto naturale ci appaiono come un ammasso di sciocchezze. Se

Iura hominibus aliquot Naturalia petunt; alii Iuris naturalis Corpus e Moribus omnium, seu plurimarum Gentium communibus; ex Naturali Ratione, seu recto eiusdem usu alii; et demum alii e Naturae, adeoque Naturalis rationis Parentis, id est, sanctissimi Numinis Imperio, atque Indicatione.

444¹ J. DE PAVLY; *Le Talmud de Babylone*. Deuxième traité, Shabbath, IX: «(18) Chaque parole sortie de la bouche de Dieu au mont Sinai, se faisait entendre en soixante-dix langues différentes et remplit tout l'univers d'un parfum agréable. La voix de Dieu était si retentissante qu'à chaque parole les Israélites reculaient de douze lieues ».

MOÏSE SCHWAB; *Le Talmud de Jérusalem*. Traité Sota, c. VII, 5 — t. VII —: «(p. 305) Ensuite, on apporta des pierres, on construisit l'autel, on l'enduisit de ciment, et l'on inscrivit les paroles de la Loi en soixante-dix langues, comme il est dit (*Deutéron.*, XXVII, 8)... ». Commento: «(p. 306) On a enseigné (contrairement à la Mischnâ): Lesdites paroles ont été inscrites sur les pierres de l'endroit où ils y passèrent la nuit (*Josué*, IV, 3), selon l'avis de R. Juda; R. Yossé dit qu'elles furent écrites sur les pierres de l'autel. D'après celui qui professe la première opinion, disant que la Loi a été inscrite sur les murs d'une hôtellerie, on comprend que chaque jour les nations du monde aient pu envoyer leurs scribes (Notarii), qui reproduisaient ces textes, puisque la Loi était écrite en soixante-dix langues... mais comment admettre l'avis de celui qui dit (d'accord avec la Mischnâ) que la Loi a été inscrite sur les pierres de l'autel? En ce cas, ne s'agit-il pas d'une construction passagère, dont on a dû enfouir sous terre tout ce qui a servi au culte, avant le départ, et comment alors les païens en auraient-ils pu profiter? C'était, en effet, un miracle que, pendant le court espace de temps où l'autel resta érigé, Dieu développa l'intelligence de chaque nation, de façon qu'elle put copier (rapidement) le texte de la Loi écrit en soixante-dix langues ».

SUREKH.; *Leg. misch.*, pars III, De uxore adulterii suspecta VII, 5. *Bartenora*.... in scriptura septuaginta nationum, ut quicumque addiscere vellet Legem, addiscere eam posset, ne haberent nationes quo se excusarent, dicendo, *non habuimus unde disceremus*.

invece trascuriamo la forma, e guardiamo a ciò che essa ricopre, troviamo inclinazioni e sentimenti che operano potentemente per determinare la costituzione sociale, e che quindi sono meritevoli di attento studio. Le dimostrazioni date in questa forma non sono da accogliersi, perchè d'accordo con certi sentimenti; nè da respingersi, perchè in patente disaccordo colla logica e coll'esperienza; sono da considerarsi come non esistenti (§ 464); occorre invece badare alla materia che ricoprono e studiarla direttamente, ponendo mente ai suoi caratteri intrinseci. Ecco dunque che l'induzione da capo ci riconduce a separare in due le dottrine come le troviamo espresse, e ci mostra come, di queste due parti, ce ne sia una la quale è molto più importante dell'altra. Dovremo dunque, nel seguito di questo studio, tentare di separare queste parti; e poscia, non fermarci alla considerazione che un certo ragionamento è inconcludente, sciocco, assurdo, ma ricercare se esso non manifesta sentimenti utili alla società, e se non li manifesta in modo utile per persuadere molti uomini che non rimarrebbero punto persuasi da ottimi ragionamenti logico-sperimentali. Per ora basta lo avere riconosciuta questa via che s'apre davanti a noi; il percorrerla è quanto ci rimane da compiere nel seguito di quest'opera.

446. Il buon senso di un uomo pratico, come il Montaigne,¹ è un antidoto dello sragionare degli autori che divagano sul diritto naturale, ma non basta per conoscere propriamente dove sta l'errore e quali sentimenti il ragionamento nasconda.

447. Molte altre disquisizioni sono simili a quelle sul diritto naturale, e nascono tutte dal desiderio di dare la veste dell'assoluto e dell'oggettivo, al contingente ed al soggettivo. Ecco, ad esempio, i Fisiocratici i quali hanno certi concetti sull'ordinamento delle società, sulla costituzione politica, sulla libertà del commercio, ecc. Potrebbero ragionarne direttamente, come altri, almeno in parte, hanno fatto, ma invece preferiscono dedurli da un immaginato « ordine naturale ed essenziale delle società politiche »; ed è questo appunto il titolo della celebre opera di Le Mercier de la Rivière.¹ Quindi siamo da capo nelle logomachie. « (p. 11) Le juste *absolu* peut

446¹ MONTAIGNE; *Essais*, II, 12: « (p. 506) Mais ils sont plaisants, quand, pour donner quelque (p. 507) certitude aux loix, ils disent qu'il y en a aucunes fermes, perpetuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence.... ».

447¹ LE MERCIER DE LA RIVIÈRE; *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1767; ristampa del 1910.

être défini un ordre de devoirs et de droits qui sont d'une nécessité physique, et par conséquent absolue. Ainsi l'injuste absolu est tout ce qui se trouve contraire à cet ordre. Le terme d'absolu n'est point ici employé par opposition au relatif; car ce n'est que dans le relatif que le juste et l'injuste peuvent avoir lieu; mais ce qui, rigoureusement parlant, n'est qu'un juste relatif devient cependant un juste absolu par rapport à la nécessité absolue où nous sommes de vivre en société». Poi c'è un certo ordine essenziale, che è « (p. 28) l'ordre des devoirs et des droits réciproques dont l'établissement est essentiellement nécessaire à la plus grande multiplication possible des productions, afin de procurer au genre humain la plus grande somme possible de bonheur, et la plus grande multiplication possible ». Ciò a quanto pare è evidentissimo, come pure che tale ordine è un ramo dell'ordine fisico. « (p. 38) Si quelqu'un faisoit difficulté de reconnoître l'ordre naturel et essentiel de la société pour une branche de l'ordre physique, je le regarderois comme un aveugle volontaire, et je me garderois bien d'entreprendre de le guérir » (§ 379, 435¹). In sostanza l'autore ha un concetto d'accordo coll'esperienza, e cioè « (p. 38) que l'ordre social n'a rien d'arbitraire »; ma la dimostrazione che dà di tale proposizione è veramente pessima.

448. Al solito, in questo genere di disquisizioni, l'autore stima che i pensamenti suoi devono essere da tutti accolti, tosto che sono manifestati (§ 591 e s.). « (p. 38) La simplicité et l'évidence de cet ordre social sont (p. 39) manifestes pour quiconque veut y faire la plus légère attention ». Ma eccoti il Mably¹ che, pure ponendoci molta attenzione, non rimane punto persuaso di questa e di altre evidenze alle quali si accenna nelle due prime parti dell'opera di Le Mercier de la Rivière. Egli dice: « (p. 4) Je vois qu'on y parle beaucoup d'évidence, et il me semble que rien n'y est évident. J'ai lu, j'ai relu; et loin de voir dissiper mes doutes, je les ai vu se multiplier ». In certi punti, il Mably non ragiona mica male e segue i principii delle scienze logico-sperimentali, quando, ad esempio, osserva che non si può dire necessario alle società un dato ordinamento, quando, nel concreto, si trova che esistono società che di questo fanno a meno. Le Mercier de la Rivière dimostra (p. 21) la necessità della proprietà fondiaria. Il Mably dice: « (p. 7) Si l'on se contentoit de demander que chaque société eût en corps une pro-

¹ 448¹ DE MABLY; *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. La Haye, 1768.

priété fonciere, je n'aurois aucun embarras; car je vois très-bien qu'il est indispensable qu'une société ait un domaine pour assurer la subsistance des Citoyens; mais, (p. 8) qu'on regarde comme d'une nécessité et d'une justice absolues, une chose dont les sociétés policées et florissantes se sont passées: voilà ce qui confond ma raison, et bouleverse toutes mes idées». Lasciamo stare, per un momento, la proprietà della società, e la signora *giustizia assoluta*, che non ci è ben nota; il rimanente del ragionamento sta bene. L'autore, per altro, cita l'esempio di Sparta, che non è tanto bene scelto, poichè se in Sparta non vi era una proprietà fondiaria come la romana, vi esisteva pure un certo genere di proprietà fondiaria; ma pienamente efficace è invece l'esempio delle Missioni del Paraguay. «(p. 9) Il n'y a pas jusqu'aux Jésuites, Monsieur, qui ne vous fassent des objections, et ils se donnent la licence, au Paraguay, de braver impunément la Loi essentielle de votre Ordre naturel».

Badiamo che il Mably, proprio come il Le Mercier de la Rivière, ha un preconcetto da difendere. Egli ricorre all'esperienza, quando gli fa comodo, per difendere la proprietà collettiva da lui vagheggiata, come il Le Mercier de la Rivière chiedeva il sussidio dell'*ordine naturale*, per difendere la proprietà fondiaria individuale. Ciò spiega come il Mably non s'avvede che, alla prima parte del suo ragionamento, si può opporre precisamente la stessa obiezione da lui recata nella seconda parte. Infatti i popoli nomadi non hanno proprietà fondiaria nè collettiva nè privata.

Potrebbe il Mably rispondere che i nomadi non sono delle «Sociétés policées et florissantes»; ma se si ponesse su questa via, si esporrebbe a vedere respingere l'esempio suo del Paraguay, per un identico motivo; e se il Le Mercier de la Rivière volesse lasciare stare le sue fisime di un *ordine naturale ed essenziale*, potrebbe con buoni esempi dimostrare che le società maggiormente civili e fiorenti furono appunto quelle dove esisteva la proprietà fondiaria privata. Ma per tal modo la discussione devierebbe dal campo dei sentimenti e della metafisica, ove spesso si recano i nostri autori, per trapassare in quello della scienza logico-sperimentale.

449. Notiamo ancora le analogie che corrono tra le teorie simili a quelle del diritto naturale, e quell'altro sogno metafisico che ha nome teoria della solidarietà. In questa, come in una delle teorie del diritto naturale, si muove — o meglio si finge muovere — dall'esperienza. La teoria del diritto naturale riconosce un diritto co-

mune agli uomini ed agli animali; la teoria della solidarietà va anche più in là, e riconosce una legge di interdipendenza tra gli uomini, gli animali, le piante, i minerali.¹ Se quella è buona, questa è perfetta.

450. Ma i signori metafisici se la dicono male coll'esperienza; quindi da una parte e dall'altra presto sarà bandita. Il diritto naturale lascia andare in malora gli animali; la dottrina della solidarietà fa meglio e ripudia la sua origine sino ad opporre come contrari là « solidarietà fatto » e la « solidarietà-dovere ».¹

451. Come troveremo quest'ultima? Dopo quanto abbiamo detto, il lettore non può avere alcun dubbio. Ma che vi stanno a fare nel mondo la *retta ragione*, la *natura*, il *giusto*, l'*onesto*, ecc.? Come ci hanno dato la teoria del diritto naturale, ci daranno la teoria della solidarietà, e quante altre simili teorie piacerà a discreti autori lo immaginare¹ (§ 1557).

449¹ *Essai d'une philosophie de la Solidarité*, (L. BOURGEOIS): « (p. 3) Et d'abord, qu'est-ce que la solidarité objective, considérée comme un fait? — Kant a dit: « Ce qui constitue l'organisme, c'est la réciprocité entre les parties ». Toute la biologie est en germe là. [Questo adoratore della *Scienza* avrebbe potuto, su tale argomento, citare un biologo e non un metafisico]... Ainsi l'idée de vie est identique à l'idée d'association. Et la doctrine de l'évolution a montré suivant quelle loi cette interdépendance des parties contribue au développement, au progrès de chaque être, de chaque agrégat ».

450¹ *Ess. d'une phil. de la Solid.*, (L. BOURGEOIS): « (p. 13) Nous voici donc bien loin de la solidarité-fait et tout proche de la solidarité-devoir. Ne confondons jamais l'une et l'autre: ce sont des contraires. Mais il était indispensable de constater la première pour apercevoir la nécessité morale de la seconde ». La signora *Scienza* è passata solo alla lesta sulla scena, ed è sparita tra le quinte. La « solidarietà-fatto » ha per altro trovato un difensore nel D.^{re} Papillaut (*Ess. d'une ph. de la Solid.*): « (p. 25) Je voudrais réclamer au nom de la solidarité naturelle, à laquelle, à mon sens, on fait vraiment la part trop petite.... ». Cfr. l'attitudine di Bentham riguardo alla morale.

451¹ *Ess. d'une phil. de la Solid.*, (L. BOURGEOIS): « (p. 8) Quand nous demandons quelles sont les conditions auxquelles doit satisfaire une société humaine pour se maintenir en équilibre, nous sommes ainsi conduits à reconnaître qu'il n'y a qu'un mot qui les puisse exprimer: *il faut que la justice soit* ». Qui nasce un problema. Le società che sin ora hanno esistito, erano, o non erano in equilibrio? Se erano, vuol dire che avevano già la giustizia, e come si spiega in tal caso che il Bourgeois voglia darla ora, colla solidarietà? Se non erano in equilibrio, cosa mai sarà questo *equilibrio* che sin ora mai ancora si è veduto? « (p. 8) Je sais bien qu'on a parfois assigné à la société un autre objet, qui n'est rien moins que le bonheur assuré à chacun de ses membres.... Le bonheur n'est pas matériel, partageable, réalisable extérieurement. L'idéal de la société c'est la justice pour tous ». Cosa sia precisamente questa *giustizia*, pare che il Bourgeois non lo sappia, o non ce lo voglia far sapere. Gli si era mossa l'obbiezione: « (p. 62) M. Léon Bourgeois a déclaré que (p. 63) peu importe l'origine de l'idée de justice, du mo-

452. Nelle teorie che abbiamo ora esaminato, appaiono tre elementi, cioè: 1° Un elemento sperimentale, che manca raramente, ma che è spesso più apparente che reale; 2° Un elemento metafisico, ossia al di là dell'esperienza, che talvolta è dissimulato, ma che non manca mai; 3° Un elemento teologico, quindi pure fuori dell'esperienza, che esiste in certe teorie e manca in altre.

ment qu'on est d'accord sur ce point que la justice est nécessaire. Cependant des conséquences pratiques fort importantes dérivent de la conception qu'on se fait de la justice.... ». Ecco la risposta: « (p. 65) M. Léon Bourgeois... répond qu'il n'a pas voulu, dans cette exposition, se préoccuper de l'origine de la notion de justice [non gli si chiedeva l'origine, ma ciò che era questa giustizia]. De quelle manière qu'on cherche à les expliquer, l'idée et le besoin de justice existent au cœur de l'homme. C'est là un fait qu'il suffit de constater à titre de fait et dont on peut partir, d'autant mieux que si, théoriquement, il y a désaccord sur les principes premiers d'où on le fait dériver, pratiquement il y a accord en somme sur le sens, la portée, le contenu de cette notion de justice ». Ecco così apparire il non mai abbastanza lodato *consenso universale* (§ 591 e s.). Meraviglia sarebbe se avesse mancato. E la signora Ragione? Un momento di pazienza, viene anche lei in aiuto del Bourgeois. In un altro libro dello stesso autore, cioè in L. BOURGEOIS; *Solidarité*, si legge: « (p. 76) Si la notion première du bien et du mal est une nécessité [che cosa mai vorrà dire ciò?], si le sentiment de l'obligation morale constitue en nous un « impératif catégorique », l'opération intellectuelle, par laquelle l'homme s'efforce de définir le bien et le mal et cherche les conditions de l'obligation morale, est du domaine de la raison.... (p. 77) tout a évolué autour de l'homme, à mesure qu'évoluait en lui l'idée morale, fonction suprême de la raison ». Dio conservi lunga e prospera vita a questa signora Ragione, perchè se ne possano valere i metafisici futuri, come se ne sono valse i loro predecessori!

Anche la *Natura* ha il suo posticino. *Ess. d'une phil. de la Solid.*, (L. BOURGEOIS): « (p. 10) Observons d'abord que la nature a ses fins à elle [guarda come questa signora si è fatta malvagia!], des fins qui ne sont pas les nôtres. L'objet propre de l'homme, dans la société, c'est la justice [anche nelle società dove esiste la schiavitù?], et la justice n'a jamais été l'objet de la nature; celle-ci n'est pas injuste, elle est *ajuste*. Il n'y a donc rien de commun entre le but de la nature et celui de la société ». Ma come va che certi precursori del Bourgeois, cioè gli stoici, ci dicevano invece che il principio supremo della morale era di vivere secondo la *Natura*? (§ 1605) Come si fa a sapere chi ha ragione: costoro o il Bourgeois? Dal tempo lunghissimo che i metafisici stanno indagando il *fine* della *Natura*, avrebbero dovuto scoprirlo. Invece ognuno seguita per la propria via, e noi, poveracci, non sappiamo a chi dare retta.

Il principio di socialità, che già servì al Pufendorf (§ 4-36), non manca. Implicitamente c'è dappertutto; esplicitamente appare qua e là. (XAVIER LÉON): « (p. 242) La raison ignore les individus comme tels, c'est la communauté des individus, c'est l'humanité tout entière qui la réalise [come sono felici coloro che sanno che cosa vuol dire: « réaliser la raison »!]; elle est essentiellement la (p. 243) raison *humaine* » « (p. 245) C'est ce caractère éminemment social de la raison qui est le fondement de la solidarité humaine, c'est lui qui confère à la solidarité cette valeur morale qu'on s'épuiserait en vain à faire sortir de la constatation tout empirique d'un fait — biologique ou social — ou des conséquences d'un contrat plus ou moins tacite ». (Vedasi il resto della citazione 453!).

Questi due ultimi elementi sono solitamente scelti tra le dottrine che godono maggior credito nella società in cui vive l'autore della teoria. La teologia non s'imponeva nell'antica società pagana, e quindi l'elemento teologico manca in molte teorie nate in tale società. Invece non manca quasi mai nelle teorie nate nelle società cristiane, in cui la teologia si imponeva. Ora la povera teologia è stata balzata di seggio, e ne ha preso il posto la *Scienza*; ma badiamo bene, non è punto la scienza sperimentale, bensì una certa entità metafisica a cui si è posto tale nome.

453. Il Burlamaqui chiamava in suo sussidio la religione (§ 430 e s.); se avesse vissuto ai tempi nostri avrebbe invocato la *Scienza*. Il Bourgeois chiama in sussidio la *Scienza*¹; se avesse vissuto al tempo del Burlamaqui, avrebbe invocato la religione. Non creda il lettore che ciò rechi la menoma difficoltà a quei valentuomini. Essi sanno dove vogliono giungere e non ignorano che ogni via porta a Roma.

454. Si capisce che la filosofia cristiana debba cercare nella volontà di Dio l'origine del diritto naturale. Potrebbe contentarsene e si avrebbe una teoria costituita col solo elemento teologico; ma è notevole che vuole anche avere il sussidio dell'elemento metafisico, e forse dell'elemento sperimentale. In ciò vi è una nuova conferma che la forma di simili teorie non dipende tanto dalla materia di esse quanto dei concetti che sono in auge nella società in cui hanno corso. La maggior parte degli uomini ripugna a rinchiuersi nella sola teologia, e per persuaderla occorre avere anche il sussidio della metafisica e dell'esperienza.

455. Ci viene detto che «¹La legge naturale è direttamente

453¹ L. BOURGEOIS; *Solidarité*: «(p. 25) La méthode scientifique pénètre aujourd'hui tous les ordres de connaissances. Les esprits les plus réfractaires viennent, tout en protestant, s'y soumettre peu à peu». Ciò è scritto per gli anticlericali. Seguitando poi a leggere il libro, si vede che cosa è la *Scienza* del Bourgeois. «(p. 73) L'idée du bien et du mal est, en soi, une idée irréductible; c'est un fait premier, un attribut essentiel de l'humanité». Ma questo ce l'avevano già detto i metafisici, assai più che mille anni fa, ed era inutile che, per ripeterlo, il Bourgeois invocasse la *Scienza*! Questa *Scienza* del Bourgeois pare proprio identica alla metafisica. Ma perchè mai dare due nomi diversi alla stessa cosa? Non c'è altro motivo che il lusingare certi pregiudizi ora esistenti e che sono favorevoli alla signora *Scienza*. *Ess. d'une phil. de la Solid.*, (XAVIER LÉON): «(p. 245) La solidarité est donc justifiée parce qu'elle est une exigence de la raison; elle est au fond le principe d'intelligibilité de notre action, la condition de réalisation de l'unité de la raison dans l'humanité». Se questa non è metafisica, si domanda: che cosa è la metafisica?

455¹ *Dict. encycl. de la th. cath.*, s. v. *Droit*, t. VI, p. 515. L'autore cita san Paolo, *Rom.*, II, 13; ma ci deve essere errore e vorrà dire II, 15. PAUL.; *Rom.*, II, 14-15:

fissa e scritta nel cuore dell' uomo da Dio stesso, ed il suo scopo è di dirigere l' uomo, che aspira al suo termine, come un essere libero, capace di bene e di male ». Sta bene che Dio ha fissata e scritta la legge naturale nel cuore dell' uomo, ma come la conosceremo? Se fosse esclusivamente colla rivelazione, sarebbe una teoria esclusivamente teologica; ma la metafisica interviene, e anche pare l' esperienza.

456. Già san Paolo dice: ¹ « (14) Quando i Gentili, che non hanno la legge, naturalmente le prescrizioni della legge eseguono; costoro legge non avendo, a sè stessi sono legge; (15) ed essi manifestano l' opera della legge scolpita nel loro cuore.... ». L' esperienza dunque la potrebbe far ritrovare nel cuore degli uomini. Ma siamo poi ammoniti che la coscienza essendo stata corrotta, non c' è da fidarsene esclusivamente. « ² Le facoltà primordiali dell' uomo essendo state indebolite dal peccato, è naturale che queste conseguenze [della legge naturale] non siano mai dedotte in ogni loro perfezione da nessun uomo, e che lo siano spesso in modo difettoso ed erroneo; ed è perciò che le leggi umane, che altro non sono e non debbono essere, se non conseguenze della legge naturale, sono sempre imperfette, spesso difettose, e talvolta false ».

Ritroviamo questa *legge di natura* nell' antico diritto irlandese, con aggiunte ecclesiastiche e dei savi dottori irlandesi.³

(15) οἱ τινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν,....
« Coloro i quali manifestano l' opera della legge scolpita nel loro cuore.... ».

456¹ PAUL; *Rom.*, II.

456² *Dict. encycl. de la th. cath.*, s. v. *Droit.*, t. VI, p. 515.

456³ SUMNER MAINE; *Early history of institutions*, trad. DURIEU DE LEYRITZ: « (p. 35) Il [il *Senchus Mor*, uno degli antichi libri delle leggi irlandesi] représente les règles légales qu'il formule, comme découlant de la loi de nature, et de la loi de la lettre. La loi de la lettre, c'est la loi biblique complétée par toute la somme de droit canonique qu'on peut imaginer les monastères de la primitive Église d'Irlande capables d'avoir élaborée ou de s'être appropriée. Quant aux termes ambigus de loi de nature, ils n'ont aucun rapport avec la fameuse formule des jurisconsultes romains; ils se réfèrent à un texte de saint Paul dans son *Épître aux Romains* [citato sopra].... La loi de nature est donc l'ancien élément du système, antérieur au christianisme, et le *Senchus Mor* s'en exprime ainsi: « (p. 36) Les jugements de la droite nature, aux temps que l'Esprit-Saint a parlé par la bouche des Brehons [gli antichi dottori della legge irlandesi] et des vertueux poètes des hommes d'Erin, depuis la première prise de possession de l'Irlande, jusqu'à la réception de la foi, ont tous été exposés par Dubhthach à Patrice. Ce qui n'était pas contraire à la parole de Dieu exprimée dans la loi écrite et le Nouveau Testament et la conscience des croyants, fut maintenu dans les lois des Brehons par Patrice et par les ecclésiastiques et les chefs de l'Irlande, car la loi de nature a été tout à fait bonne, sauf quant à la foi, à ses obligations et à l'harmonie de l'Église et du peuple. Et c'est le *Senchus Mor* ».

457. San Tommaso distingue: 1° Una legge eterna, esistente nella mente divina; 2° Una legge naturale, esistente negli uomini, e partecipante della legge eterna, secondo la quale legge naturale discernono il bene e il male; 3° Una legge trovata dagli uomini, secondo la quale dispongono ciò che nella legge naturale è contenuto; 4° Infine una legge divina, per la quale gli uomini sono infallantemente condotti al fine soprannaturale, che è l'estrema beatitudine.¹ La signora *Retta ragione* qui è assente, ma tosto la vediamo tornare, e il Santo ci dice che: « è certo che tutte le leggi, in quanto partecipano della retta ragione, sono derivate dalla legge eterna ».²

458. È notevole che il *Decreto di Graziano*¹ riproduce all'incirca, per il diritto naturale, la definizione del diritto romano (§ 419), il che ci riconduce ad una nozione pseudo-sperimentale; ma poco vale la concessione, perchè occorre poi sempre ricercare ciò che è imposto dalle Sacre Carte e dalla tradizione cattolica.

459. Quando si assume la Natura come diretta origine del diritto naturale, i concetti di questo possono avere luogo tra le *idee innate*, e così acquistare un carattere assoluto; il che non toglie di ricorrere anche all'azione divina, ponendola come creatrice delle idee innate.

460. Il Locke, negando le idee innate, deve per conseguenza respingere la teoria che con esse costituisce il diritto naturale; ma poco ci guadagna la scienza, e torniamo nel regno della retta ragione. Egli dice: ¹« Da ciò che io nego esservi alcuna legge innata, sarebbe errato il concludere che credo non esservi altro che leggi positive. Ciò sarebbe assolutamente fraintendermi. Vi è una gran

457¹ THOM.; *Summ. theol.*, I^a II^{ae}, q. 91; *Conclusio* degli art. 1, 2, 3, 4.

457² THOM.; *Summ. theol.*, I^a II^{ae}, q. 93 a. 3; *Conclusio*. Quoniam, teste B. Augustino, in temporalibus lege nihil est iustum ac legitimum quod non sit ex lege aeterna profectum; certum est omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum a lege aeterna derivari.

458¹ *Corp. iur. can.*, C. VI: Ius autem aut naturalis est, aut civile, aut gentium. C. VII: Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur;.... — Cfr. ISID.; *Etym.*, V, 4, 1. Ma badiamo bene che, come ce lo dice Lancelotto nelle sue *Istituzioni di Diritto canonico*, l. I, tit. II, § 3: Haec tamen de ea consuetudine intelligere nos oportet, quae neque divino iuri, neque canonicis contradicit institutis: si quid autem contra fidem catholicam usurpare dignoscitur non tam consuetudo, quam vetustas erroris est appellanda. — ISID.; *Etym.*, II, 10, 3: Porro si ratione lex consistat, lex erit omne, quod iam ratione constiterit, dumtaxat, quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod salutis ratione proficiat.

460¹ LOCKE; *An ess. conc. hum. und.*, I, c. II, § 13.

differenza tra una legge innata e una legge di natura; tra una verità scolpita primitivamente nell'anima e una verità che ignoriamo, ma che possiamo giungere a conoscere, usando convenientemente delle facoltà a noi date dalla natura». È sempre il metodo metafisico che presuppone l'esistenza di enti astratti; ed è probabile che il Locke, se anche avesse voluto staccarsene, ne sarebbe stato trattenuto dalla considerazione che non poteva, senza gravi guai, mutare il punto ove *doveva* mettere capo il suo ragionamento, cioè l'esistenza del *diritto naturale*.

461. Il Grozio pone *a priori* l'elemento metafisico, *a posteriori* l'elemento sperimentale. Il Barbeyrac¹ vede quanto sia debole quest'ultima dimostrazione del diritto naturale, ma invece di concludere che è fuori dell'esperienza, e quindi scientificamente inesistente, si appiglia alla dimostrazione metafisica e la stima valida.

462. Lo Hobbes¹ (I, 2, 1) nega che la legge naturale sia data dall'universal consenso, o anche solo dal consenso delle nazioni più savie o civili, chiedendo assennatamente chi giudicherà della saviezza delle nazioni (§ 592). Non vi può essere — secondo lui — altra legge di natura che la ragione, nè altri precetti di questa legge se non quelli che ci mostrano la via della pace, se si può ottenere, o, in mancanza, il modo di difendersi colla guerra. Al so-

461¹ GROTIUS-BARBEYRAC; *Le dr. de la guerre et de la paix*: «(I, 1, 12) Or il y a deux manières de prouver qu'une chose est de Droit Naturel: l'une *a priori*,... c'est-à-dire, par des raisons tirées de la nature même de la chose; l'autre *a posteriori*, ou par des raisons prises de quelque chose d'extérieur. La première qui est plus subtile et plus abstraite, consiste à montrer la convenance ou disconvenance nécessaire d'une chose avec une Nature Raisonnaable et Sociable, telle qu'est celle de l'homme [ce ne sono altre? quali?]. En suivant l'autre, plus populaire [la scienza è popolare, la metafisica, sublime], on conclut, sinon très certainement, † du moins avec beaucoup de probabilité, qu'une chose est de Droit Naturel, parce qu'elle est regardée comme telle parmi toutes les Nations, ou du moins parmi les Nations civilisées. Car un effet universel supposant une cause universelle; une opinion si générale ne peut guères venir que de ce que l'on appelle le Sens Commun ».

Nota del Barbeyrac :

† « Cette manière de prouver le Droit Naturel, est de peu d'usage, parce qu'il n'y a que les maximes les plus générales du Droit Naturel, qui aient été reçues parmi la plupart des Nations. Il y en a même de très évidentes, dont le contraire a été pendant longtemps regardé comme une chose indifférente, dans les pays les plus civilisés, ainsi qu'il paroît par la coutume horrible d'exposer les enfans ».

462¹ HOBBS; *De circ. Libertas*, c. VIII. — *Leviath.*, c. XV. Quest'autore distingue il *diritto naturale*, che è la libertà che ha ognuno di difendersi, e la *legge naturale* che è la norma secondo la quale ognuno si astiene di fare ciò che a sè può nuocere. *Leviath.*, c. XIV: Jus et lex differunt ut libertas et obligatio.

lito, si chiede poi il sussidio della religione e della morale (I, 5, 1). Le leggi dette di natura, perchè le prescrive la ragione naturale, sono anche leggi morali, perchè riguardano i costumi, e leggi divine, perchè Dio ne è autore. Quindi non possono essere contrarie alla parola divina rivelata dalle Sacre Carte. Ciò si dimostra con molte belle citazioni.

463. Epicuro cercava nel patto o contratto la definizione della giustizia naturale.¹ Hobbes ne fa uno dei cardini principali delle sue teorie, come pure il Rousseau, col suo celebre contratto sociale, come ancora i *solidaristi* nostri contemporanei; e tutti, dallo stesso principio, cavano conclusioni differenti; il che riesce facile perchè tale principio manca di ogni preciso significato, ed il discorso loro, non dalla logica e dall'esperienza, ma dall'accordo dei sentimenti trae forza. Il difetto di precisione inquina tutte queste teorie, e le rende sterili. Sotto l'aspetto logico-sperimentale non sono nè vere nè false, ma semplicemente non significano niente (§ 445).

464. Sin qui abbiamo ragionato di *una* religione, di *un* diritto, ecc., ma, come già notammo (§ 373), neppure quest'unità si può ammettere. Non solo esistono varie religioni, varie morali, vari diritti, ecc.; ma, anche quando si possono considerare certi tipi di queste entità, c'è da badare alle deviazioni che rispetto a questi tipi si riscontrano nei fenomeni concreti.

Supponiamo per un momento, sebbene ciò non sia vero in generale, che esista, almeno in una ristretta collettività, un certo tipo teorico, di cui le credenze e gli usi pratici si possono ritenere deviazioni. Per esempio, dove c'è un codice civile, si può supporre — sebbene ciò non sia interamente vero — che le sentenze, come sono dettate dalla giurisprudenza che si è costituita allato al codice, e qualche volta contro, o come sono formulate per errore od ignoranza dei magistrati, o per altre cause, sono semplici deviazioni delle norme del codice.

465. Sia, per ipotesi, una collettività cattolica. Possiamo osservare tre tipi di deviazioni.

¹ 463¹ DIOP. LAERT.; *Epicurus*, X, 150: « Il giusto naturale è il patto dell'utile, per non danneggiarsi vicendevolmente, nè essere danneggiati. Poichè gli animali non poterono stringere patto di non danneggiarsi vicendevolmente, nè di essere danneggiati, non vi può perciò essere per essi nè giusto, nè ingiusto. Egualmente per i popoli che non poterono, o non vollero fermare patti, affine di non danneggiarsi, nè essere danneggiati ».

1° Il credente è perfettamente sincero, ma pecca perchè la carne è debole; egli si pente e detesta il peccato. Abbiamo un' intera separazione tra teoria e pratica. È il fatto che esprimono i versi ben noti:

(20) video meliora, proboque;
Deteriora sequor.

(OVID., *Metam.*, VII).

La pratica non presume menomamente di diventare teoria. Tutti i confessori sanno che vi sono, in proposito, differenze notevoli per vari uomini. C'è chi ricade spesso, e chi più di rado, nello stesso peccato. È evidente che due collettività, aventi precisamente la medesima fede teorica, potranno differire praticamente, secondo che in una ci siano più uomini della prima specie, che dell'altra.

2° Il credente, ma con debole fede, trascura alquanto i precetti della sua religione, e ne sente poco o punto rimorso. Qui vi è già il germe di una divergenza teorica. Certi fedeli sono solo indifferenti; per essi la deviazione teorica è minima. Altri credono compensare in qualche modo le mancanze, altri neppure le stimano tali, disentonano, arzigogolano, chiedono aiuto alla casuistica. Così appaiono deviazioni teoriche, che crescono come piante parassite sulla fede ortodossa. Per tal modo le deviazioni pratiche sono accompagnate da deviazioni teoriche, le quali per altro non giungono sino allo scisma.

3° Le divergenze teoriche si inacerbiscono. Nascono lo scisma, l'eresia, la negazione parziale od intera della teoria tipo. La deviazione, giunta a tale segno, cessa spesso di essere tale, e si ha propriamente la comparsa di un nuovo tipo di teoria. Badiamo che, come al solito, si passa per gradi insensibili da l'uno all'altro di questi generi di deviazioni.

466. Nello studio della Sociologia è fonte di gravi errorj il trascurare queste deviazioni per considerare solo la teoria tipo. Nulla di più falso che il valutare l'opera di una data religione, secondo la sua teologia. Chi, ad esempio, ragionasse in questo modo: « La religione cristiana impone il perdono delle ingiurie, dunque gli uomini del medio-evo, che erano buonissimi cristiani, perdonavano le ingiurie », andrebbe lontanissimo dal vero. Errore pari è quello che giudica del valore sociale di una morale dalla sua espressione teorica.

Errore minore, ma pur sempre notevole, è quello di credere che le sentenze dei tribunali, in un dato paese, sono date secondo la

legislazione scritta.¹ Le costituzioni degli imperatori Bisantini rimanevano spesso lettera morta. Ai giorni nostri, in Italia ed in Francia, le leggi scritte del diritto civile possono dare un concetto almeno approssimato della legislazione pratica, ma il codice penale e le leggi scritte di questo diritto non corrispondono punto alle sentenze pratiche, e spesso la divergenza è enorme.² Non discorriamo

466¹ *La Liberté*, 25 juillet 1912: « *Moulins*. — La cour d'assises de l'Allier a jugé un jeune homme de 18 ans, Louis Auclair, représentant de commerce à Moulins, qui était accusé de parricide. Depuis la mort de sa mère, survenue l'an dernier à Cône-sur-l'Écil, Louis Auclair vivait en mésintelligence avec son père. Ce dernier, ayant vendu ses biens pour une vingtaine de mille francs, acheta à Montluçon, avenue Jules-Ferry, un bar qu'il se mit à exploiter avec son fils; mais il ne tarda pas à se livrer à la débauche, ce qui donna à Louis Auclair de grandes inquiétudes sur le sort de sa part d'héritage. Il y eut entre le père et le fils de violentes altercations. Un beau jour, le jeune homme déroba 1.000 francs au débitant et s'enfuit habiter à Moulins. Le 9 avril dernier, il retourna à Montluçon et se querella encore avec son père. La nuit suivante, vers minuit, il pénétra dans le bar, et le débitant, accouru au bruit, le trouva près du tiroir-caisse. Le jeune homme assure aujourd'hui qu'il n'était venu là que par bravade et non pour un cambriolage. Quoi qu'il en soit, le père bouscula son fils, qui le tua d'un coup de revolver dans le ventre. Le jury a rendu un verdict si indulgent que la cour a puni d'un an de prison seulement ce crime abominable ». Supponiamo che ciò si leggesse non della Francia contemporanea ma di qualche ignoto paese, se ne potrebbe concludere che in esso le leggi scritte erano indulgentissime per i parricidi; e sarebbe deduzione erronea.

466² Ecco un esempio, scelto a caso, e che vale per moltissimi altri, non solo in Francia, ma anche in Italia ed altrove. Leggesi nella *Liberté* del 23 marzo 1912, sotto la firma di GEORGES BERTHOULAT: « *La justice sabotée*. — Malgré le consortium du mutisme, tout le monde est fixé sur les interventions politiques dans l'affaire Rochette. En dehors des renseignements déjà connus, le simple bon sens y suffit: comment un homme tel que M. Rochette, suite de tant d'obligés, avocats-conseils ou autres, parmi les pontifes du bloc, se serait-il abstenu de faire donner cette garde parlementaire? On peut être assuré qu'il l'a au contraire exigé... Et c'est ainsi que, par ordre supérieur, M. le Procureur général a dû requérir la remise scandaleuse à laquelle s'est rallié docilement M. Bidault de l'Isle, démarche que M. Fabre appelle lui-même, dans son procès-verbal, « la seule humiliation de sa carrière ». A côté de ce sabotage de la justice, M. Le Provost de Lannay en a établi hier à la tribune du Sénat un autre non moins grave, dans cette stupéfiante affaire de la Chartreuse, qui est, plus encore que le cas de Duez, le joyau des liquidations où s'évapora le fameux milliard. Comment la Chartreuse qui valait cinquante millions fut-elle adjugée à cinq cent mille francs? C'est qu'elle a été avilie... Mais là encore il y a eu des influences politiques: elles se sont si bien employées que le liquidateur... se fit tout à coup le tuteur de celui que visait sa plainte. Et le tribunal de Grenoble, bien qu'en ayant été saisi régulièrement, jugea en 1906, 1908 et 1909 que les pièces l'ayant introduite devant lui devaient être tenues pour *inexistantes*. Elles existent si bien que le Sénat en a eu connaissance officiellement hier. Cependant, la politique ayant décidé le sauvetage des pilliers de la Chartreuse, le tribunal et la cour de Grenoble ne reculèrent point devant cet extraordinaire déni de justice Enfin, pour compléter le trio des sabo-

del diritto costituzionale, pel quale, tra la teoria e la pratica non corre relazione se non nella mente di pochi ed inutili teorici.

Un fatto pratico è la conseguenza di molti altri, parte dei quali danno luogo a teorie, e quindi ci possono da queste essere noti.

tages sensationnels, que penser de celui-ci: la grâce obtenue le 11 février dernier par M. Bourgeois, à l'instigation de son dompteur M. Vallé, en faveur des incendiaires d'Ay? Il y avait là des gaillards condamnés à des peines de prison d'ailleurs relativement infimes — car s'ils n'eussent pas été les clients de M. Vallé la loi les vouait aux travaux forcés — pour avoir été pris en flagrant délit éven-trant les toits à coups de hache, y versant du pétrole et mettant le feu. La ville d'Ay va avoir, du chef de leurs incendies et déprédations, des millions d'indemnité à payer... ».

Si aggiungano le sentenze del « buon giudice », ed altre similmente fantastiche. Una femmina uccide il marito e la zia, senza alcun serio motivo. Ecco il resoconto dell'udienza che dà *La Liberté* del 12 maggio 1912: « Cachée sous ses grands voiles de deuil, Mme P. a comparu cet après-midi devant la Cour d'assises. Elle n'a cessé, durant toute l'audience, de sangloter, interrompant même l'interrogatoire par quelques crises de nerfs. — Pourquoi avez-vous tué votre mari?, interroge le président. — J'étais poussée par une puissance surhumaine, mais si, à ce moment, quelqu'un était venu m'arrêter en me disant: Malheureuse que vas-tu faire?, je serais revenue à moi, rien ne serait arrivé! — Vous étiez si peu affolée qu'après avoir tué votre mari, vous avez rechargé votre arme dans les water-closets de la gare d'Austerlitz. — J'aurais rechargé dix revolvers à ce moment-là! J'étais affolée, je me rendais si peu compte de ce qui s'était passé que je croyais que j'allais surprendre mon mari et ma tante à Savigny; je ne me souvenais plus de ce que je venais de faire rue Sedaine! — Après le second crime, vous êtes revenue à Paris et vous avez embrassé votre fille en disant: Pardonne-moi, je suis une criminelle! — A ce souvenir, l'accusée éclate en sanglots et a une crise de nerfs. Lorsqu'elle est revenue à elle, elle s'écrie à plusieurs reprises: — Ma fille, pardonne-moi, je t'en prie! — On entend alors les témoins. La défense demande à la Cour d'entendre la petite Pâquerette, âgée de 9 ans, enfant de l'accusée. Le président et le ministère public veulent s'opposer à cette audition qu'ils qualifient d'inconvenante; mais la défense insiste. L'accusée éclate en sanglots et, maintenue par quatre gardes, crie: — Ma chérie! Ma pauvre petite! Pardonne à ta mère! — La fillette déclare, d'une petite voix qu'on entend à peine, que — sa maman lui disait toujours de penser à son père dans sa prière du soir, et que jamais elle ne lui dit du mal de son papa. — Cette scène attristante impressionne profondément tout l'auditoire. Après une suspension d'audience, l'avocat général Wattinne prononce un réquisitoire sévère. Le jury a rapporté un verdict négatif et la Cour a acquitté Mme P. ». Questo fatto è recato solo a modo d'esempio, come tipo d'innumerevoli altri.

Il fenomeno è generale, come appare da una lettera indirizzata al *Temps* (agosto 1912) dal signor Loubat, procuratore generale a Lyon: « Le jury doit être composé en vue de la défense sociale et non des quelques affaires politiques, d'ailleurs très rares aujourd'hui, qui peuvent être portées à la Cour d'assises. Les résultats du système sont assez éloquents. Notre plus haute juridiction criminelle, qui devrait approcher de la justice absolue, en raison des châtimens redoutables et parfois irréparables dont elle dispose, est la plus aléatoire, la plus capricieuse, la plus versatile qu'on puisse imaginer. Certains verdicts sont des actes d'aberra-

Sia, ad esempio, una sentenza penale in seguito al verdetto di un giuri. Tra le cause di tal fatto si possono annoverare le seguenti: 1° La legislazione scritta. La parte di questa nelle materie penali è spesso piccola. 2° Le influenze politiche. Queste per certi processi possono essere grandi. 3° Le inclinazioni umanitarie e dei giurati. Esse ci sono note dalle teorie umanitarie e dalla letteratura. 4° Le inclinazioni passionali, socialiste, sociali, politiche, ecc., dei giurati; tutte manifestate dalle teorie e dalla letteratura. 5° Il concetto generale proprio di tutti i despotismi, siano regi, oligarchici, popolari, che la legge non vincola il « sovrano », che questi può sostituire il suo capriccio alle norme legislative. Anche questo concetto ci è fatto noto dalle teorie. Oggi si dice che la legge deve essere « viva, flessibile », che deve adattarsi alla « coscienza popolare », e sono tutti eufemismi per indicare il capriccio di chi ha il potere. 6° Infinite altre inclinazioni, che forse non operano generalmente ma che possono trovarsi preponderanti nei dodici individui, generalmente poco intelligenti, poco colti, e di piccola levatura morale, che sono chiamati a fare da giurati. 7° Interessi particolari di questi cittadini. 8° Impressione momentanea su di loro di qualche fatto notevole. Così dopo le gesta rumorose di briganti, i giurati sogliono essere severi, per un po' di tempo. In conclusione la sentenza dipende da interessi, da sentimenti, esistenti in un dato

tion; le parricide, lui-même, trouve grâce devant le jury. Dans la même session, on voit acquitter des accusés aussi coupables que d'autres qui sont condamnés à mort. Le tribunal qui se permettrait de pareils coups de tête soulèverait l'opinion publique. Ces scandales seraient impossibles si le jury comprenait plus d'hommes moins crédules et plus capables de résister aux impressions d'audience ». Si capisce che, per conseguire un effetto pratico, il procuratore generale doveva restringere l'assalto dove pareva più intenso il male. Ma, sotto l'aspetto teorico, i responsi dei tribunali spesso valgono quelli del giuri; e a tutti sono noti i servizi che, dalla Cassazione, ebbe il governo nell'affare Dreyfus.

Persona competentissima scrive da Parigi sulla *Gazette de Lausanne*, 4 settembre 1912: « Vous vous étonnez peut-être que nous ne possédions que trois ou quatre vice-présidents très capables sur douze [vice-presidenti del tribunale della Senna]. Moi, ce qui m'étonne, c'est que nous en possédions autant. Car on ne les choisit pas pour leurs capacités, on les choisit pour leurs opinions. S'ils sont instruits, c'est par l'effet de la chance; et s'ils sont indépendants, c'est par l'effet d'une distraction. Nous avons au tribunal un ancien sénateur radical qui a été remercié par ses électeurs. On l'a nommé parce qu'il était radical et qu'il avait été mis à mal par la « réaction ». Il s'est trouvé que c'était un jurisconsulte de premier ordre, et c'est tant mieux. Mais il n'aurait pas su les causes de révocation des donations qu'on l'aurait nommé sans une hésitation de plus ».

In Italia è anche peggio, e di molto.

tempo nella società, anche da capricci, da casi fortuiti, e poco, talvolta quasi niente, dal codice o dalle leggi scritte.³

Tutti questi fatti, quando siano d'indole generale ed operino fortemente, danno luogo a teorie; ed è appunto per ciò che noi stiamo

466³ Si farebbe un volume, se si volesse citare parte anche solo piccolissima dei moltissimi fatti che si potrebbero recare in proposito. L. LATAPIE in *La Liberté*, 11 janvier 1913, dice che il magistrato è ora « sans courage et sans force devant le débordement du désordre et de la criminalité. Il défend la société à coups de mouchoir parfumé contre le surin et l'eustache des bandits. Hier, la foule a laissé pour mort, dans le quartier de la Goutte-d'Or, un cambrioleur qu'elle avait pris sur le fait. Savez-vous combien de condamnations pour cambriolage on a trouvée dans son dossier? Vingt-trois! Cela veut dire que vingt-trois fois la police a surpris et arrêté cet apache; et vingt-trois fois les magistrats l'ont rejeté à la rue après une condamnation légère. Cependant, il existe une loi sur la relégation visant les criminels irréductibles. Les magistrats ne l'appliquent pas, par peur sans doute de diminuer la clientèle des partis avancés. Il est certain que si Paris était purgé subitement des cinquante mille coquins reléguables qui troublent la sécurité, l'armée de la Révolution perdrait ses meilleures troupes. Or, la magistrature vit en bons termes avec la Révolution. Les excès contre les biens et contre les personnes trouvent en elle une indulgence inlassable dès qu'ils se couvrent d'un prétexte politique. Les voleurs et les assassins savent si bien cela qu'ils ne manquent plus jamais de s'affilier au parti anarchiste avant d'accomplir leurs exploits. S'ils assassinent les garçons de banque et prennent leur portefeuille, c'est pour vengér la Démocratie, et s'ils tirent sur les agents, c'est pour améliorer la Société. Le juges pâlisent d'inquiétude devant ces redoutables problèmes sociaux et leur conscience se recroqueville en forme d'escargot sous leur robe rouge. — Qui sait? La magistrature a une grande part de responsabilité dans tous les désordres qui éclatent en France. Elle ne sait inspirer nulle part le respect et la crainte de la Justice. Elle a tellement habitué les agitateurs professionnels à l'impunité que ceux-ci se considèrent comme intolérablement persécutés lorsqu'on fait mine de leur appliquer les lois. Et la presse gouvernementale, qui vit en perpétuelle coquetterie avec les révolutionnaires, ne contribue pas peu à augmenter l'inquiétude et l'hésitation parmi les juges. Je connais la défense que ceux-ci nous opposent: — Après tout, disent-ils, pourquoi serions-nous les seuls à avoir du courage? Nous nous inspirons de l'attitude de nos gouvernants. Qu'ils donnent, eux, l'exemple de l'énergie contre les entreprises révolutionnaires, qu'ils rompent toute solidarité avec les institutions qui ont pour but avéré la guerre contre la société et contre la patrie, et nous rétablirons la majesté sévère de la loi. »

Quest'ultima osservazione è messa per comodo di polemica. In realtà magistrati, governo, pubblico sono mossi da interessi e da sentimenti simili. Il pubblico, quando è sotto l'impressione del delitto, percuote il colpevole, e poi si pasce delle insania degli umanitari di ogni genere. Magistrati e governanti seguono la via che piace al pubblico.

Nel dicembre 1912, si giudicò davanti alle Assise, a Parigi, la signora Bloch, che aveva ucciso l'amante di suo marito, certa signora Bridgemann, che, come sogliono le libere femmine di oltre Atlantico, si divertiva cogli amanti, mentre il marito lavorava a più non posso per far quattrini. La signora Bloch fu assolta; e sin lì nulla c'è di singolare; casi simili seggono a decine o a centinaia; ma non è tanto solito lo udire il pubblico ministero, che deve sostenere l'accusa,

studiando le varie teorie, non tanto per conoscerle direttamente, quanto per giungere, mercè di esse, alla conoscenza delle inclinazioni da cui hanno origine.

467. Nel § 12 abbiamo notato che era necessario distinguere il materiale di una teoria ed il nesso col quale tale materiale era unito per costituire la teoria. Abbiamo quindi due quesiti generali, e due particolari per una data teoria, cioè: *In generale*: 1° Quali sono gli elementi che adoperano le teorie? 2° Con quali nessi si uniscono? *In particolare*: 1° Quali sono gli elementi che adopera una data teoria? (§ 470). 2° Con quali nessi sono uniti? (§ 519). La soluzione di questi quesiti ci ha dato appunto la classificazione dei tipi delle teorie (§ 13). Ora dobbiamo addentrarci in questo studio, appena accennato.

468. Notiamo un' analogia. Si hanno quesiti simili per il linguaggio. La grammatica risponde ai quesiti generali. La morfologia ci fa conoscere gli elementi del linguaggio, cioè i sostantivi, gli addiettivi, i verbi, ecc. La sintassi ci insegna come si uniscono. L'analisi grammaticale e l'analisi logica di un passo rispondono ai quesiti particolari per il detto passo. L'analisi grammaticale ci fa conoscere gli elementi (sostantivi, verbi, ecc.) adoperati in questo passo; l'analisi logica ci fa conoscere come sono uniti e quale senso dall'unione acquistano. Proseguendo a guardare l'analogia, si può aggiungere che la rettorica si occupa specialmente di tale scritto sotto l'aspetto soggettivo (§ 13).

469. L'analogia si estende anche alle relazioni tra la teoria e la pratica. Quella non è mai copia perfetta di queste. La lingua è

incitare ad un omicidio. Questi disse le precise parole seguenti: « Ce qu' a fait l'accusée est grave. Elle avait une victime désignée; elle l'avait chez elle, c'était son mari. Si elle l'avait frappé, nous n'aurions qu'à nous incliner ».

Il corrispondente del *Journal de Genève*, che è pure solito a difendere i peggiori umanitari, scrive (28 dicembre 1912): « La chose a fait scandale et toute la presse a protesté. Mais il faudrait plus et mieux pour empêcher la justice de se discréditer elle-même. Le cabotage fait des ravages affreux dans le monde du palais. On y paraît à la fois moins indépendant que naguère à l'égard du pouvoir et plus accessible au désir d'une mauvaise réclame. Un grand effort serait nécessaire pour rendre à la justice la sérénité, la gravité et l'indépendance qui sont les conditions essentielles de son bon fonctionnement et de son autorité. L'affaire Rochette n'est pas non plus de nature à contribuer au bon renom de la magistrature. On sait que cet aigrefin de haut vol a disparu au moment même où il devait se constituer prisonnier ».

Ma tutto ciò è la conseguenza dei sentimenti che esistono nel pubblico, e dell'ordinamento politico che ne è conseguenza. Sono fatti generali, e non se ne può incolpare questa o quella persona in particolare.

un organismo vivente; anche ora nelle contrade nostre, in cui si cerca di irrigidirla in forme precise, che essa rompe ogni tanto, come le radici delle piante spezzano il macigno nelle fessure del quale crescono. In tempi remoti cresceva liberamente come le piante di una foresta vergine.¹ Non vi è nessun motivo che ci conceda di credere che diversamente accada e sia accaduto per i prodotti simili dell'attività umana che hanno nome diritto, morale, religione; all'incontro, fatti numerosissimi chiaramente ci costringono a ritenere che in modo analogo a quello della lingua si siano sviluppati. Essi, in tempi remoti, si confondevano in una massa unica, come le parole che nelle antiche iscrizioni greche sono scritte senza essere separate, e nelle quali il contatto modifica l'ultima lettera e la prima di due parole che si seguono.² L'operazione analitica tanto semplice di separare una parola dall'altra, rimasta incompiuta nel sanscrito, si compie nel greco in un tempo non tanto lontano, e lascia tracce dell'antica unione sino nella letteratura classica. Similmente l'operazione analitica che separa il diritto, la morale, la religione, accennata fortemente, pur non essendo compiuta, presso i popoli civili moderni, rimane ancora da compiersi presso i Barbari. Le iscrizioni greche come la storia delle origini greco-latine, ci mostrano lingua, diritto, morale, religione, come una specie di protoplasma, da cui, per scissione, nascono parti che poi crescono, divengono distinte, si separano.

469¹ Anche in tempi non tanto antichi l'ortografia è in parte arbitraria.

469² S. REINACH; *Traité d'épigraphie grecque*: « (p. 237) L'orthographe, surtout dans les documents privés, (p. 238) soustraits au contrôle des secrétaires du peuple ou du sénat, est encore plus individuelle que l'écriture: elle reflète non seulement les habitudes générales de l'époque, mais les caprices ou les manies de chaque lapicide.... Ajoutons que le mot d'orthographe éveille en nous une idée de règle qui a été longtemps étrangère à l'antiquité. Pour nous, l'orthographe est une manière fixe d'écrire les mots, en dépit souvent de la prononciation qu'on leur donne; pour les anciens jusqu'à l'époque alexandrine, comme pour les Français jusqu'au seizième siècle, l'orthographe proprement dite n'existe pas et l'on écrit les mots comme on les prononce. L'écriture était vivante chez eux, elle est savante chez nous.... On citerait de nombreuses preuves empruntées à l'épigraphie même, de l'inconstance de la graphie chez les anciens. Ainsi, dans un décret athénien, on trouve à la fois les formes ες et εις, ἀσι et ασι, à quelques lignes de distance.... » « (p. 245) M. Curtius a montré, en s'appuyant sur les inscriptions, comment l'ancien état de la langue grecque, à l'égard des consonnes finales, était celui d'une mobilité absolue, pareille à celle qui se constate jusqu'à la fin pour les consonnes des prépositions apocopées par synalèphe (ἀφ' ου). Puis il s'établit entre ces différentes formes une sorte de lutte pour la vie, et l'orthographe dominante dans la langue classique fut celle qui sortit victorieuse de ce conflit entre différentes formes ».

Noi, poi, studiando i fatti del passato coi concetti d' adesso, diamo corpo ad astrazioni da noi create, ci figuriamo di trovarle nel passato; e quando vediamo che i fatti si discostano da queste teorie, diciamo deviazione questo allontanamento, e nella nostra fantasia appare un diritto naturale, di cui sono deviazioni i diritti positivi; come pure le coniugazioni dei verbi *regolari*, di cui sono deviazioni le coniugazioni dei verbi *irregolari*. Lo studio storico del diritto, la grammatica storica delle lingue dei nostri paesi, hanno rovinato sì bello e bene ordinato edificio, ma non tanto che ancora non serva di ricovero ai metafisici della Sociologia. È impossibile studiare sperimentalmente la storia e non vedere il carattere contingente del diritto e della morale. Per molto tempo la grammatica ed il vocabolario latino erano per noi quelli di Cicerone e di Cesare. Negli altri autori si osservavano *deviazioni*, se pure non dicevansi errori. L'italiano era la lingua degli autori di Crusca, e chi altrimenti discorreva, cadeva in *errore*. Ora finalmente si è riconosciuto che non vi è *una* grammatica latina, *un* vocabolario latino; ma che ve ne sono molti; e che se Plauto e Tacito scrivono diversamente di Cicerone, è alquanto ridicolo che noi ci impanchiamo a correggerli, come se fossero scolaretti che non hanno saputo scrivere bene il compito dato loro dal maestro. Sino nelle contrade nostre, in cui il diritto è costretto nelle leggi, la lingua nelle regole grammaticali, nè di questo nè di quello si ferma l'evoluzione, e l'unità è un'astrazione che nel concreto sparisce.

470. *Gli elementi delle teorie.* Osserviamo con cura il materiale col quale si edificano le teorie, e vedremo che è di due specie ben distinte. Le teorie adoperano certe cose che cadono sotto l'osservazione e l'esperienza oggettive (§ 13), o che da queste possono essere dedotte con rigore di logica, ed altre che trascendono dalla osservazione e dalla esperienza oggettive, e tra queste poniamo pure quelle che risultano dalla auto-osservazione o dall'esperienza soggettiva. Le cose della prima specie saranno dette *enti sperimentali*, quelle della seconda, *enti non-sperimentali*. Occorre non mai dimenticare che, come abbiamo detto al § 6, usiamo, per solo amore di brevità, il termine *sperimentale* per indicare non la sola esperienza ma bensì l'esperienza e l'osservazione oggettive.

471. Pongasi ben mente a certi enti che paiono sperimentali e che non sono. Di tal genere sono il *caldo*, il *freddo*, il *secco*, l'*umido*, il *basso*, l'*alto*, ed altri simili termini di cui si grandè uso

fanno gli antichi scrittori di scienze naturali.¹ Aggiungansi gli *atomi* di Epicuro, il *fuoco*, ed altri simili enti. Tutto il poema di Lucrezio può parere sperimentale, e non è, perchè ragiona su enti che sono fuori del campo sperimentale.

Il Condillac si esprime bene dicendo: ² « (p. 137) Lorsque les philosophes se servent de ces mots, *être, substance, essence, genre, espèce*, il ne faut pas s'imaginer qu'ils n'entendent que certaines collections d'idées simples qui nous viennent par sensation et par réflexion: ils veulent pénétrer plus avant, et voir dans chacun d'eux des réalités spécifiques. Si même nous descendons dans un plus grand détail, et que nous passions en revue les noms des substances, *corps, animal, homme, métal, or, argent, etc.*, tous dévoient aux yeux des philosophes des êtres cachés au reste des hommes ».

« Une preuve qu'ils regardent ces mots comme signes de quelque réalité, c'est que, quoiqu'une substance ait souffert quelque altération, il ne laissent pas de demander si elle appartient (p. 138) encore à la même espèce à laquelle elle se rapportait avant ce changement: question qui deviendrait superflue, s'ils mettaient les notions des substances et celles de leurs espèces dans différentes collections d'idées simples. Lorsqu'ils demandent *si de la glace et de la neige sont de l'eau; si un fœtus monstrueux est un homme; si Dieu, les esprits, les corps ou même le vide sont des substances* [tutte domande che la scienza logico-sperimentale reputa prive di senso,

471¹ DAVIS; *La Chine*, t. II: « (p. 200) Les physiologistes chinois désignent l'homme sous le nom de *siao-tien-ti*, « petit univers, ou microcosme », et appliquent à cette définition la doctrine du *yin* et du *yang*, c'est-à-dire du double principe.... maintenant l'ordre et l'harmonie du monde naturel. Ils supposent que c'est dans une certaine proportion entre ces principes, ou entre la *force* et la *faiblesse*, le *froid*, le *sec* et l'*humide*, que consiste la santé du corps humain, et que les différents degrés de force ou de faiblesse produisent les maladies et finalement la mort. Il règne dans tout leur système médical une grande prétention à l'harmonie et au raisonnement, qui serait admirable, si elle était fondée sur quelque chose de vrai ». Questa brava gente è tanto istruita che « (p. 200) Ils n'aperçoivent même pas la différence qui existe entre les artères et les veines, et certainement ne savent pas un mot des fonctions des poumons.... Ils appellent le cœur « l'époux », et les poumons la « femme ». Ne pratiquant pas la dissection, il serait bien singulier que leurs connaissances fussent plus étendues ». Di tal genere erano in altri tempi le disquisizioni delle scienze naturali presso di noi, e sono ancora oggi molte delle disquisizioni di scienza (?) sociale.

471² CONDILLAC; *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, section V, 7.

inconcludenti, vane], il est évident que la question n'est pas si ces choses conviennent avec les idées simples ressemblées sous ces mots, *eau, homme, substance* [qui deviamo nella metafisica; in realtà è proprio solo mercè il consenso dei sentimenti che tali problemi si risolvono]; elle se résoudrait d'elle-même. Il s'agit de savoir si ces choses renferment certaines essences, certaines réalités qu'on suppose que ces mots, *eau, homme, substance*, signifient ».

Alle volte si riconosce esplicitamente che tali esseri sono non-sperimentali, ed anzi si ritiene che per ciò siano costituiti in maggior dignità. Alle volte si vogliono fare credere sperimentali. Altre volte ancora, chi li adopera ondeggia fra l'uno e l'altro concetto, e spesso anche non ha neppure un chiaro concetto in proposito, il che suole essere il caso degli uomini politici e di altri uomini pratici che ricorrono a tali esseri per manifestare i loro pensamenti. Tutto ciò non muta il modo col quale dobbiamo considerare tali esseri sotto l'aspetto logico-sperimentale; essi, comunque siano dichiarati da chi li usa, e anche se non sono dichiarati, sono e rimangono fuori dal campo sperimentale. Non dimentichiamo poi che qui studiamo oggettivamente le teorie, e non ricerchiamo quale fosse l'intimo pensiero di chi le espresse: le distacciamo dal loro autore e le consideriamo sole.

472. Tra le due specie di materiali ora notate, possono avere luogo tre generi di combinazioni, cioè: I Enti sperimentali con enti sperimentali; II Enti sperimentali con enti non sperimentali; III Enti non sperimentali con enti non sperimentali.

473. Sotto l'aspetto di cui ora ci occupiamo, cioè sotto l'aspetto dell'accordo coll'esperienza, è manifesto che possiamo considerare solo il primo genere di combinazioni, poichè gli altri due sfuggono ad ogni verifica sperimentale. Come notammo (§ 17, 27) in ogni contesa ci vuole un giudice, e l'esperienza ricusa di conoscerne le liti riguardanti i generi II e III ora notati.

474. Nel trattato che va sotto il nome di *De Melisso*¹ si attribuisce ad un filosofo la proposizione: «² Dio essendo dappertutto

474¹ Il trattato *De Melisso* è attribuito ad Aristotile, il filosofo di cui ora si discorre sarebbe Senofane, ma nè questa nè quella asserzione pare vera. Per noi poco preme, poichè studiamo solo tipi di ragionamenti, e non ci importa di chi siano.

474² *De Melisso*, c. I, ed. Bekker, p. 977b — *Frag. philos.*, ed. Didot, I, p. 294: Πάντη δὲ ἕμοιον ἔντα, σφαιροειδῆ εἶναι. Più lungi, c. IV, Bekker, p. 978; Didot,

simile, deve essere sferico». Qui si pone in relazione un ente non-sperimentale, cioè Dio, con un ente sperimentale, cioè la forma sferica. Nessun criterio sperimentale ci può permettere di giudicare tale asserzione. Eppure si dà una ragione che pare sperimentale per provare che Dio è sferico, si dice cioè che è unico, assolutamente simile a se stesso, che vede e sente da ogni banda.³ Di ciò non rimane persuaso l'autore del *De Melisso*, il quale osserva che se tutto ciò che è dappertutto simile a se stesso dovesse essere sferico, anche la biacca che in ogni sua parte è bianca dovrebbe pure essere sferica; ed aggiunge altre ragioni simili. Tutto ciò è evidentemente fuori dell'esperienza, e chi vuole rimanere nel campo sperimentale non può dare nè ragione, nè torto, ad uno dei contendenti. Chi si accosterà a l'uno più che all'altro, lo farà tratto dall'inclinazione del sentimento, non mai per alcun motivo sperimentale.

475. Ma ecco nello stesso trattato un'altra contesa. Senofane dice che la terra e l'aria stendonsi all'infinito, mentre Empedocle nega ciò.¹ Qui ci sono solo enti sperimentali; l'esperienza può giudicare; e di fatti ha dato la sua sentenza, che è favorevole ad Empedocle.

476. Ora badi il lettore che la maggior parte delle teorie che hanno avuto corso sin ora sulle materie sociali si accostano al genere di teorie in cui hanno parte enti non-sperimentali, mentre usurpano forma e apparenza di teorie sperimentali.

477. Se ci poniamo nel campo della logica formale, astrazione fatta della validità delle premesse, la posizione più forte è quella data dalle combinazioni del genere III, e poi segue quella data dalle combinazioni del genere II. È manifesto che se, nella proposizione « *A* è *B* », entrambi i termini *A* e *B* sono fuori del campo sperimentale, nulla, assolutamente nulla, può obiettare chi vuole stare in questo campo. Quando san Tommaso afferma che un angio

p. 299, si rammenta un detto analogo di Parmenide. E nei frammenti di Parmenide, Didot, I, p. 124:

(102) Αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πόματον τετελεσμένον ἐστίν,
πάντοθεν εὐκύκλου ἀφαίρης ἐναλίγκιον ἔγκω
μεσσόντων ἰσοπαλῆς πάντη.

« Ma poichè al fine estremo è perfetto, dappertutto, è simile a ben rotonda sfera, dal centro egualmente distante tutta ».

474³ *De Melisso*, c. IV; Bekker, p. 978; Didot, p. 298.

475¹ *De Melisso*, c. II; Bekker, p. 976; Didot, p. 289. — ARIST.; *De coelo*, II, 13, 7.

parla ad un altro angelo,¹ mette in relazione cose sulle quali nulla ha da dire chi si affida solo all'esperienza. Lo stesso può essere osservato quando il ragionamento si allunga colla logica e trae conseguenze varie. San Tommaso non si appaga della sua affermazione, vuole anche dimostrarla, e dice: « Poichè un angelo ad un altro angelo il concetto della sua mente può manifestare; e perciocchè colui che ha un concetto può, mercè suo volere, manifestarlo ad alcun altro, consta che un angelo ad un altro parla ». Nulla ha da riprendere la scienza sperimentale a questo ragionamento, che trascende interamente dal campo suo. Molti ragionamenti metafisici sono simili a questo ora notato; ed altri molti ne differiscono solo perchè assumono qualche termine nel mondo sperimentale.

478. Ci viene data la definizione seguente: « ¹Tous les êtres capables de quelque degré d'activité, on pourrait dire simplement tous les êtres, puisque l'inertie absolue équivaut au néant; tous les êtres tendent à une fin, vers laquelle se dirigent tous leurs efforts et toutes leurs facultés. Cette fin, sans laquelle ils n'agiraient pas, c'est-à-dire n'existeraient pas, c'est ce qu'on appelle le bien ». Così viene definita una cosa incognita e fuori dal campo sperimentale (*il bene*), mercè altra cosa anche più incognita ed egualmente fuori dal campo sperimentale (*il fine*); quindi a tale ragionamento dovremmo rimanere estranei. Ma pur troppo esso non si ferma a quei termini e tosto si estende al mondo sperimentale, in cui necessariamente viene a dare di cozzo colla scienza sperimentale.

479. Il primo genere di combinazioni comprende tutte le teorie scientifiche, ma ne contiene pure altre assai singolari, e che sono pseudo-scientifiche; nascono esse dalla eliminazione di un ente non-sperimentale, adoperato solo per stabilire certe relazioni che altrimenti non sarebbero dimostrabili, tra enti sperimentali. Chi, ad esempio, ha dato la definizione ora notata del *bene* non ha per nulla l'intenzione di rimanere nelle alte e nebulose regioni dalle quali ha spiccato il volo, ma tosto o tardi vuol fare ritorno sulla bassa terra dell'esperienza, la quale ha troppo importanza per essere interamente trascurata. Similmente, a chi asserisce che le Sacre Carte sono ispirate da Dio, nulla ha da obiettare chi vuole rimanere nel campo della scienza logico-sperimentale; ma coloro che invocano la divina ispirazione intendono poi valersene per stabi-

477¹ *Summa theol.*, Prima, q. CVII, 1.

478¹ A. FRANCK; *Dict. des sc. philos.*, s. v. *Bien*.

lire certe relazioni tra enti sperimentali, per esempio per asserire che non ci sono antipodi; e queste proposizioni, la scienza logico-sperimentale ha da giudicarle intrinsecamente, senza curarsi dei motivi fuori dell'esperienza, per i quali sono enunciate. Similmente ancora, la teoria metafisica della « solidarietà » sfugge alle obiezioni della scienza logico-sperimentale; ma coloro che hanno creato quell'ente fuori dell'esperienza intendono valersene per stabilire relazioni tra enti sperimentali, e principalmente per spillare quattrini al prossimo; e di queste relazioni ed operazioni sperimentali la scienza logico-sperimentale ha da giudicare intrinsecamente, senza darsi pensiero dei sogni e delle divagazioni dei santi Padri della religione « solidarista ».

480. Questi casi particolari sono compresi nella formola generale seguente. Siano due cose A e B che appartengono al campo sperimentale, e X altra cosa che ne è fuori. Si fa un sillogismo di cui X è il termine medio; esso quindi sparisce, e rimane solo una relazione tra A e B . Sotto l'aspetto sperimentale, nè la maggiore nè la minore che costituiscono il sillogismo possono essere accettate, a cagione del termine X , che trascende dall'esperienza, quindi neppure la relazione tra A e B può essere accettata o rifiutata; essa è una relazione solo in apparenza sperimentale. Invece nella *logica dei sentimenti* (§ 1407), nel ragionamento che procede per accordo di sentimenti, il sillogismo può essere buono, poichè effettivamente, e tenuto sempre conto dell'indeterminazione dei termini del linguaggio volgare, se i sentimenti suscitati dal vocabolo A concordano coi sentimenti suscitati dal vocabolo X , e questi coi sentimenti suscitati dal vocabolo B , ne segue che, all'ingrosso, i sentimenti suscitati da A concordano con quelli suscitati da B .

Più lungi (§ 514) esamineremo il ragionamento sotto questa forma. Ora principiamo col considerarlo sotto l'aspetto sperimentale.

481. Occorre stare bene attenti a due errori che si possono fare, in senso inverso, cioè: 1° Accettare la relazione tra A e B , che nasce dall'eliminazione di X , in virtù dell'accennato ragionamento, senza una verifica esclusivamente sperimentale; 2° Se si verifica sperimentalmente che esiste tale relazione tra A e B , concluderne che, secondo la scienza sperimentale, « esiste » X ; oppure se si verifica sperimentalmente che non esiste la supposta relazione tra A e B , concluderne che, secondo la scienza sperimentale, X non « esiste » (§ 487, 516).

482. Per altro è in parte formale il motivo di rifiutare, secondo la scienza logico-sperimentale, la relazione tra *A* e *B*, che nasce dalla eliminazione di *X*, e potremmo trascurarlo se la relazione tra *A* e *B* fosse verificata sperimentalmente. Questo è infine lo scopo della teoria; che importa il mezzo col quale si consegue?

483. Qui occorre distinguere:

- (a) Lo studio di ciò che è, cioè dei movimenti reali;
- (b) Lo studio di ciò che accadrebbe sotto certe condizioni, cioè dei movimenti virtuali;
- (c) Lo studio di ciò che *deve* essere.

484. (a) Quanto a ciò che è, l'esperienza ha dato la sua sentenza. I ragionamenti del genere ora considerato non recano quasi mai a relazioni che siano poi verificate dai fatti (§ 50).

485. Torniamo all'esempio degli antipodi già accennato al § 67. Vi sono antipodi sulla terra? Senno e prudenza avrebbero dovuto consigliare di lasciare all'esperienza il compito di risolvere questo problema. Invece sant'Agostino vuole risolverlo con motivi *a priori*; ed il suo ragionamento non è poi peggiore di molti altri che in oggi seguitano ad essere accettati; mentre ha, se non altro, il pregio di essere intelligibile. Dice il Santo: ¹ « Nulla ragione vi è di credere che, come si favoleggia, vi siano Antipodi, cioè uomini sulla parte opposta della terra, dove nasce il sole quando tramonta sulla nostra, i quali coi piedi calcano la parte contraria alle vestigia nostre ». Non vi è prova storica del fatto. La parte opposta alla nostra, della terra, può essere coperta dall'acqua, e quindi senza abitanti. Ma poi, anche se non è coperta dall'acqua « non è punto necessario che vi siano uomini. Poichè in nessun modo può essere tenuta come mendace la Scrittura, delle cui narrazioni pel passato fa fede l'essersi compiute le cose da essa predette; ed inoltre è oltremodo assurdo il dire che alcuni uomini, avendo valicato l'immenso Oceano, abbiano potuto navigare e pervenire da questa a quella parte della terra ». Tale ragionamento è bello e, se vuolsi, anche ottimo, ma disgraziatamente pugna coi fatti; nè migliori sorte hanno molti altri simili coi quali si dimostrava che non esistevano, che non potevano esistere antipodi.

486. Dice Lattanzio: ¹ « È mai possibile che vi sia alcuno tanto

¹ 485¹ *De civ. dei*, XVI, 9.

¹ 486¹ LACTANT.; *Div. instit.*, l. III, *de falsa sapientia*, 24, 1: Quid illi, qui esse contrarios vestigiis nostris antipodas putant? Num aliquid loquuntur? aut est

inetto da credere che vi sono uomini, i cui piedi sono al di sopra del capo? O che ivi [agli *Antipodi*] tutto ciò che presso di noi giace, rovesciato sia sospeso? Le messi e gli alberi crescano all'inghiù? La pioggia, la neve, la grandine all'insù cadano in terra? » Qui l'errore è forse nell'origine teologico, ma nella forma almeno è metafisico. Lattanzio ragiona come un Hegeliano. Egli trova, e tutti troveranno con lui, che vi è repugnanza tra i concetti di *alto*, *basso*, *all'insù*, *all'inghiù*, come li abbiamo nel luogo ove viviamo, e l'esistenza degli antipodi. Infatti, egli ha ragione, ed è ridicolo figurarsi che gli uomini camminino colla testa all'inghiù e i piedi all'insù. Per altro chi ragiona non sui concetti, ma sulle cose, chi non considera i nomi che come cartellini che servono ad indicare le cose (§ 119), vede tosto che quando si passa alla parte opposta a quella in cui siamo, della terra, occorre mutare di luogo i cartellini, barattare l'uno coll'altro i cartellini *all'inghiù*, *all'insù*; e per tal modo cessa di essere ridicola la credenza agli antipodi.

Badi il lettore che, se nelle scienze naturali sono scomparsi — o quasi scomparsi — gli errori del genere di questi del Lattanzio, sono invece comunissimi nelle scienze sociali, nelle quali molti seguitano a ragionare come il Lattanzio. Chi non teme che il suo ragionamento rechi a conclusioni aventi coi fatti relazioni di questo genere, ragioni

quisquam tam ineptus, qui credat, esse homines, quorum vestigia sint superiora, quam capita? aut ibi, quae apud nos iacent, inversa pendere? fruges et arbores deorsum versus crescere? pluvias et nives et grandines sursum versus cadere in terram? Lattanzio risponde ai « filosofi », come gli Hegeliani nostri rispondono ai fisici. Dice che, dal movimento del sole e della luna, i « filosofi » dedussero che il cielo era tondo: (7) Hanc igitur coeli rotunditatem illud sequebatur, ut terra in medio sinu eius esset inclusa: quod si ita esset, etiam ipsam terram globo similem. Neque enim fieri posset, ut non esset rotundum, (8) quod rotundo conclusum teneretur. Si autem rotunda etiam terra esset, necesse esse, ut in omnes coeli partes eandem faciem gerat, id est, montes erigat, campos tendat, maria consternat. Quod si esset, etiam sequebatur illud extremum, ut nulla sit pars terrae, quae non ab hominibus caeterisque animalibus incolatur. Sic pendulos istos Antipodas coeli rotunditas adinvenit. (9) Quod si quaeras ad iis, qui haec portenta defendunt: Quomodo ergo non cadunt omnia in inferiorem illam coeli partem? respondent, hanc rerum esse naturam, ut pondera in medium ferantur, et ad medium connexa sint omnia, sicut radios videmus in rota; quae autem levia sunt, ut nebula, fumus, ignis, a medio deferantur, ut coelum petant. (10) Quid dicam de iis nescio, qui cum semel aberraverint, constanter in stultitia perseverant, et vanis vana defedunt.... Pare proprio lo Hegel quando se la prende col Newton. Il buon Lattanzio conclude: (11) At ego multis argumentis probare possem, nullo modo fieri posse, ut coelum terra sit inferius [sempre il modo Hegeliano di ragionare sui concetti; Lattanzio ragiona sul concetto di *inferiore*], nisi et liber iam concludendus esset.... Peccato! Così non ci sono noti quei *molti argomenti*!

pure come il Lattanzio o gli Hegeliani; e chi invece desidera proccacciare per quanto può che le sue conclusioni abbiano coi fatti relazioni simili a quelle che vediamo nelle scienze fisiche, procuri di ragionare come in queste ora si usa (§ 5, 69, 71).

487. Molti hanno rivolto, e credo seguitano a rivolgere, gli errori dei Padri circa agli antipodi, contro la religione cristiana, o almeno contro la cattolica; ma veramente la religione non è per niente cagione di tali errori, e basta per provarlo il fatto che molti Gentili diedero alla terra un'altra forma che la sferica¹ e derisero chi credeva agli antipodi.² L'ateo Lucrezio non ragiona meglio di Lattanzio. Egli stima assurda l'opinione di coloro che affermano che la terra si mantiene perchè tutti i corpi tendono al centro. «³ Ma puoi tu credere — egli dice — che i corpi si possano da sè sostenere, che i corpi pesanti che sono sotto la terra tutti tendano all'insù, e rimangano poscia sulla parte opposta della terra, come le immagini che qui vediamo nell'acqua? Con simili ragioni si sostiene che gli animali vanno attorno supini, e che non possano dalla terra cadere nei luoghi inferiori del cielo, come i corpi nostri non possono volare nelle regioni superiori del cielo ».

488. Si potrebbe solo dire che una viva fede, qualunque poi sia, non solo religiosa ma anche metafisica, per l'orgoglioso concetto che genera della conoscenza dell'*assoluto*, allontana dal prudente scetticismo delle scienze sperimentali. Ma questa è cagione indiretta dell'errore, mentre la diretta si trova nel volere ragionare su concetti invece che su fatti, nell'adoperare l'auto-osservazione invece dell'osservazione oggettiva.⁴

489. Amenissimo è Cosma Iudicopleuste nella sua *Topografia cristiana*. Il prologo 2° ha per titolo: «¹ Cristiana topografia uni-

487¹ PLUTARCH.; *De placitis philosoph.*, III, 10.

487² PLUTARCH.; *De facie in orbe lunae*, 7, 2: « Non si devono ascoltare i filosofi quando vogliono respingere i paradossi coi paradossi... (3) Quali paradossi non recano? Non dicono che sferica è la terra, la quale ha cotanto grandi profondità, altezze, disuguaglianze? Che è abitata dagli *antipodi*, i quali a modo di vermi o di lucertole, strisciano, colla parte superiore volta all'ingiù? ».

487³ LUCRET.; I, 1056-1063. Per altro sta in favore di Lucrezio, che egli non voleva perseguitare chi non la pensava come lui.

488¹ Rammenti il lettore che qui, come altrove, opponiamo i concetti ai fatti, il soggettivo all'oggettivo, non nel senso metafisico, ma nel senso sperimentale, come fu dichiarato nei §§ 94 e 95.

489¹ COSMAS IND.; πρόλογος Β': χριστιανική τοπογραφία περιεκτική παντός τοῦ κόσμου, ἀποδείξεις ἔχουσα ἐκ τῆς θείας Γραφῆς, περὶ ἧς ἀμφισβητεῖν Χριστιανούς οὐ δέον. (Edit. WINSTEDT, p. 38).

versale di tutto l'universo, dimostrata dalle Sacre Carte, dalle quali discordare i Cristiani non devono ». Da prima egli se la prende « (57 B — Migne 58) contra coloro che pure essendo Cristiani, credono ed insegnano, secondo i Gentili, che il cielo è sferico ». Egli ha veramente ottime ragioni per dimostrare che la terra non è sferica. « ² Come, coll'inenarrabile peso della terra, può essa essere sospesa e stare nell'aria, e non cadere? » Invece, dalle Sacre Carte, ricaviamo che il mondo ha la forma di un forno, e che la terra è quadrangolare. Il tabernacolo costruito da Mosè è l'immagine del mondo. Inutile notare che l'esistenza degli antipodi è una favola ridicola; e per mostrare quanto lo sia, l'autore fa un disegno in cui su un piccolissimo globo si vedono uomini grandissimi, l'uno coi piedi opposti a quelli dell'altro. « (131 D, 132 A — Migne 130) Circa agli antipodi nè dire nè sentire di tal favola concede la Santa Scrittura. Giacchè dice (*Act.* 17, 26): *Fece da uno tutta la stirpe degli uomini, affinchè abitassero su tutta la faccia della terra.* Non dice su tutte le faccie, ma sulla faccia ». A questa si aggiungono altre similmente validissime ragioni.

490. Anche autori nel rimanente valentissimi, quando si volgono al ragionamento metafisico, hanno teorie che non sono migliori di quelle ora esposte. Aristotile, nel trattato *De caelo* dimostra lungamente che il moto del cielo deve essere circolare. Egli principia col l'affermare che ogni movimento nello spazio deve essere retto, o circolare, o un misto di questi due moti (I, 2, 2): aggiunge un'altra affermazione, e cioè che solo i movimenti in linea retta e i circolari sono *semplici*. Poscia dice: « ¹ Chiamo corpi semplici quelli che hanno in sè naturalmente il principio del movimento, come il fuoco, la terra ed altri dello stesso genere ». È una definizione, e nulla ci sarebbe da obiettare se fosse chiara; disgraziatamente non è tale. Questo è un difetto che s'incontra in tutte le definizioni dei metafisici, perchè hanno termini che non corrispondono a nulla di reale. Che cosa mai può significare: « avere in sè naturalmente il principio del movimento »? Proprio nulla. Sono termini che operano solo sul sentimento di chi ascolta.

491. Tali affermazioni e definizioni che nulla significano, servono poi a ragionamenti che vogliansi rigorosi. « (I, 2, 5) Dunque

489² COSMAS IND.; (65A — Winst., p. 46 — Migne, p. 66) Τὰ τοσαῦτα ἀμύθητα βάρη τῆς γῆς, πῶς δυνατόν ὑπὸ ἀέρα κρεμάσθαι καὶ ἰστασθαι, καὶ μὴ καταπίπτειν;

490¹ ARIST.; *De caelo*, I, 2, 4 λέγω δ' ἀπλά ὅσα κινήσεως ἀρχὴν ἔχει: κατὰ φύσιν. οἷον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ τούτων εἶδη καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις.

poichè vi è un moto semplice, e il moto circolare è semplice; poichè un corpo semplice ha un movimento semplice, e un moto semplice appartiene a un corpo semplice (poichè se fosse composto muoverrebbe secondo l'elemento preponderante); è necessario che vi sia un corpo semplice, il quale, per la sua natura, si muove circolarmente». A questo bel ragionamento, si aggiunge il seguente: «¹ Dunque questo moto deve necessariamente essere il primo. Il perfetto, per la sua natura, precede l'imperfetto; ora il circolo è perfetto, mentre non lo è la linea retta.... Dunque se il primitivo moto è del corpo che è primo nella natura, e il moto in circolo è superiore al moto in linea retta, il quale è proprio dei corpi semplici (giacchè il fuoco in linea retta sale, e i corpi terrestri scendono verso il mezzo) è necessario che il moto circolare appartenga ad un corpo semplice». È manifesto che questo ragionamento nulla ha di sperimentale; ogni sua forza è riposta nei sentimenti che fanno nascere termini opportunamente scelti, e viene accettato perchè quei

491¹ *De coelo*, I, 2, 9: Ἀλλὰ μὴν καὶ πρώτην γε ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην φορᾶν. Τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτελοῦς, ὃ δὲ κύκλος τῶν τελείων, εὐθεῖα δὲ γραμμὴ ῥαθυμία. Si può osservare che τέλειος, *perfetto*, ha, in greco, due significati. Questo termine significa ciò che è *finito*, *compiuto*, ed anche ciò che è *senza difetti*, *ottimo*. In quest'ultimo senso, Aristotile, *Eth. Nic.*, V, 1, 15, nomina la τέλεια ἀρετή, per indicare una *virtù ottima*, *eccellente*. Tale senso equivoco di τέλειος giova per dissimulare la vanità del ragionamento del *De coelo*. Il moto circolare è *finito*, perchè ritorna su sè medesimo, perchè può seguitare indefinitamente sulla stessa curva; e quando, per tal modo, si è accettato l'epiteto di τέλειος, si giunge, in virtù del doppio senso, a ritenere *migliore* di ogni altro moto, il moto circolare (§ 1556 e s.).

Vi è pure un'altra anfibia. Il ragionamento sul *circolo perfetto* è ripetuto, *De coelo*, II, 4, 2. Il circolo è detto perfetto in confronto della linea retta, perchè si può aggiungere qualche cosa alla retta, mentre nulla si può aggiungere al circolo. Poscia l'autore aggiunge: ὥστ' εἰ τὸ τέλειον πρότερον τοῦ ἀτελοῦς, καὶ διὰ ταῦτα πρότερον ἂν εἴη τῶν σχημάτων ὁ κύκλος. «Dunque se il perfetto è anteriore all'imperfetto, anche per ciò prima delle figure sarebbe il circolo». Tale ragionamento vale tanto pel circolo, come per ogni altra curva chiusa. In tal senso Aristotile, *De gen. et corrup.*, II, 10, 8: Quando l'aria viene dall'acqua, e dall'acqua il fuoco, e, di nuovo, dal fuoco l'acqua, diciamo che la produzione ha luogo in circolo, poichè è tornata su sè stessa: κύκλῳ φαρμέν περιελθούσθαι τὴν γένεσιν διὰ τὸ πάλιν ἀνακάμπτειν. Se si dovesse intendere in tal significato il passaggio di *De coelo* citato in principio, vi si opporrebbe solo un movimento ritornante su sè stesso, a un movimento che indefinitamente si prolunga su una linea che non è chiusa; ma non è per nulla così, e si ragiona proprio di un circolo geometrico nel passaggio di *De coelo*, poichè, II, 4, 6, si escludono non solo le figure composte dirette, ma altresì quelle che non hanno tutte le rette tratte dal centro eguali, come le figure lenticolari o fatte ad uovo. Si vede quindi che il *moto circolare* ha ora un senso, ora un altro; ora è semplicemente movimento secondo una curva chiusa, ora è movimento secondo un circolo geometrico.

sentimenti paiono accordarsi insieme, o almeno non contrastano l'uno coll'altro.

Posti su tal via, si può trovare ciò che si vuole, come, guardando le nubi nel cielo, vi si possono scorgere le forme di ogni sorta di animali. Così Platone trova « divini » il circolo e la sfera.² E perchè no? Egli può ben dire ciò; come invece uno studente intontito dai problemi della trigonometria sferica, li potrà trovare « diabolici ». Sono semplici espressioni di sentimenti senza alcuna corrispondenza oggettiva.

492. Aristotile (*De coelo*, II, 13, 19) ci fa conoscere come, secondo Anassimandre, si dimostrava l'immobilità della terra. Non vi è motivo perchè un corpo posto al centro e distante egualmente dagli estremi, sia mosso in alto piuttostochè in basso o in direzione obliqua; e poichè è impossibile che il moto si faccia ad un tempo per versi opposti, quel corpo deve necessariamente rimanere immobile. Ed ecco come si esprime uno dei maggiori scienziati dei tempi nostri: « Un corpo in riposo non può darsi alcun movimento, poichè non ha in sè alcun motivo di muoversi in un senso piuttostochè in un altro.... La direzione del moto in linea retta, segue evidentemente da ciò che non vi è nessun motivo perchè il punto diverga piuttosto a dritta che a sinistra della sua direzione primitiva ».

La proposizione di Anassimandre è contraddetta dall'esperienza, le proposizioni del La Place sono da essa confermate; nell'uno e nell'altro caso la dimostrazione è egualmente senza il menomo valore.

493. Essa si fa sul seguente modello: « Tutto ciò che a me ed agli altri uomini non pare poter accadere, non accadrà certamente; io non vedo alcun motivo per cui *A* debba essere *B*, dunque *A* non può essere *B* ». Questo è il solito metodo dell'auto-osservazione (§ 43, 69, 111, 434).

491² Badiamo per altro che sono il circolo e la sfera considerati in sè. L'autore stabilisce che vi sono scienze più vere di altre. Egli suppone un uomo che abbia la vera conoscenza della giustizia, e vuole mostrare come si mescoli con altra conoscenza meno perfetta. *Philebus*, p. 62: « Sarà quest' uomo sufficientemente sapiente se conosce la divina ragione intrinseca del circolo e della sfera (... *κύκλον μὲν καὶ σφαῖρας ἀπὸ τῆς τῆς θείας τὸν λόγον ἔχων*), e l'umana dei circoli e della sfera ignora....? »

492¹ LA PLACE; *Traité de mécanique céleste*, Paris, an VII; I, p. 14: « Un point en repos ne peut se donner aucun mouvement, puisqu'il ne renferme pas en lui-même de raison pour se mouvoir dans un sens plutôt que dans un autre.... La direction du mouvement en ligne droite, suit évidemment de ce qu'il n'y a aucune raison pour que ce point s'écarte plutôt à droite qu'à gauche de sa direction primitive ».

494. L'errore della dimostrazione è meno palese perchè si dà forma oggettiva a ciò che dovrebbe avere forma soggettiva. Se il La Place avesse voluto esprimersi rigorosamente, invece di dire: «... il n'y a aucune raison pour que ce point s'écarte plutôt à droite qu'à gauche....», avrebbe dovuto dire: «... il ne me semble pas qu'il y ait aucune raison pour que etc. »; ed in quel modo il carattere fallace della dimostrazione meglio si sarebbe potuto vedere. Il La Place avrebbe potuto rispondere che non usò questa forma perchè non a lui solo, ma a tutti gli uomini pare in quel modo. E così appare un'altra delle grandi sorgenti di errori di tale ragionamento. Lasciamo stare che è falso che a *tutti* gli uomini le cose paiano in questo modo, poichè la maggior parte degli uomini non ha mai pensato a queste cose; ma quando anche ciò fosse, il consenso unanime degli uomini non accrescerebbe punto valore alla proposizione, e non ha alcun potere per mutare in oggettivo ciò che è soggettivo (§ 592).

495. Al solito, come abbiamo spesso dovuto ripetere e dovremo ripetere, manca ogni precisione in ragionamenti di tal fatta. Che cosa vuol dire che un punto « ne renferme pas en lui-même de raison pour se mouvoir dans un sens plutôt que dans un autre »? E come si fa a conoscere se proprio non ha in sè alcuno di quei motivi? Non c'è altro modo se non di vedere se rimane in riposo. Onde la proposizione del La Place finisce col significare che un punto è in riposo quando è in riposo; il che è altrettanto vero quanto inutile a sapersi.

496. Quando si dice che la forza è la cagione del moto,¹ si crede di affermare qualche cosa, e non si dice niente. Si definisce un'incognita, con un'altra incognita. E che cosa è mai *la cagione* del movimento? È difficile trovare una risposta che in sostanza non sia che quella cagione è una forza; onde la nostra proposizione esprime che: la forza è la forza. La meccanica moderna ha escluso dalla scienza simili modi di ragionare.² Noi qui ci vogliamo provare a seguire questa traccia per la Sociologia.

496¹ POISSON; *Traité de mécanique*, I, p. 2: « On donne, en général, le nom de *force* à la cause quelconque qui met un corps en mouvement ». I meccanici s'avvidero poi della vanità di una tale definizione. SAINT VENANT; *Principes de mécanique fondés sur la Cinématique* (lithographié), p. 65: « A notre point de vue tout pratique, nous ne nous arrêtons pas à discuter si les masses ont quelques rapports avec les *quantités de matière* des divers corps hétérogènes, et, les forces,.... avec les *causes efficientes du mouvement* qu'il prennent ».

496² *Rivista di Scienze*, n. 1. E. PICARD; *La mécanique classique et ses approximations successives*, p. 6: « Dans l'étude des champs constants, la force s'est trou-

497. I movimenti *naturali, violenti, volontari*, hanno gran parte nell'antica filosofia. Chi vuol vedere quante sciocchezze si possono infilzare ragionando su queste cose ha da leggere il libro X delle *Leggi* di Platone. Pur troppo anche Aristotile si lascia trascinare da simili elucubrazioni, e quindi potè essere opposto a Galileo, quando questi costituiva la fisica sperimentale. Per tale scienza l'opera di Galileo sta nel passato; per la Sociologia un'opera analoga principia appena al tempo nostro.

498. Cicerone fa discorrere Balbo per provare che gli astri si muovono volontariamente. Principia questi coll'osservare che, secondo Aristotile, tutto ciò che si muove è mosso dalla natura, dalla forza, o dalla volontà, e prosegue ricercando come si muovono il sole, la luna, e tutti gli astri: «¹Ciò che è mosso dalla natura, o dal peso all'ingiù, o dalla leggerezza all'insù è portato; mentre nè questo nè quello per gli astri accade, poichè secondo una orbita circolare si muovono. Nè si può dire che abbia luogo la forza e che contro alla natura gli astri siano mossi, poichè quale forza sarebbe da tanto? Riman dunque solo che il moto degli astri sia volontario».

499. Teorie di questo genere sono prodotte in gran copia quando si ragiona sui concetti e sui vocaboli invece di ragionare su i fatti;¹ e quando l'errore si fa manifesto, quando più non si può decorosamente negare, invece di abbandonare il modo di ragionare che ha tratto in fallo, si vuole ostinatamente conservare, e solo si procura di adattarlo ai portati dell'esperienza.

500. Se questa ha fatto preventivamente conoscere la relazione di due fatti sperimentali *A* e *B*, il ragionatore teologo o metafisico accomoda il suo dire in modo da riprodurre per quanto può tale relazione. Disgraziatamente chi ha l'abitudine dei ragionamenti della

vée successivement définie de deux manières différentes, d'abord par des mesures statiques, et ensuite à un point de vue dynamique par l'intermédiaire des accélérations correspondant aux champs. Aucune relation n'était *a priori* nécessaire entre ces deux évaluations, et nous devons regarder comme un résultat expérimental que les nombres représentant les forces envisagées au point de vue dynamique et au point de vue statique sont proportionnels». Noti il lettore quest'ultima proposizione; il concetto che dichiara è essenziale nella scienza.

498¹ Cic.; *De nat. deor.*, II, 16, 44: Quae autem natura moverentur, haec aut pondere deorsum, aut levitate in sublime ferri: quorum neutrum astris contingeret, propterea quod eorum motus in orbem circumque ferretur. Nec vero dici potest, vi quadam majore fieri, ut contra naturam astra moveantur: quae enim potest maior esse? Restat igitur, ut motus astrorum sit voluntarius....

499¹ Di ciò ragioneremo ampiamente nel capitolo IX.

teologia e della metafisica, difficilmente si adatta alla precisione dei ragionamenti scientifici; perciò pari al desiderio non segue l'effetto di riprodurre la relazione sperimentale di *A* e di *B*, ed essa spesso appare deformata.

501. Lungo fu nella scienza il dominio del concetto che i corpi celesti, essendo perfetti, dovevano muoversi secondo cerchi. Finalmente si riconobbe che tale concetto è falso — o meglio non ha senso; — e ciò si seppe per una via del tutto diversa da quella seguita da Aristotile, cioè per la via empirica tenuta dal Keplero.

502. Ora poi che i metafisici sanno — o credono sapere — che i pianeti si muovono secondo ellissi di cui uno dei fuochi è occupato dal sole¹ (§ 69³), provvedono a mettere capo coi loro ragionamenti al risultamento che è — o meglio che si figurano — dato dall'esperienza.

Lo Hegel dice² « (p. 293-270) Le cercle est la ligne courbe où tous les rayons sont égaux, c'est-à-dire il est complètement déterminé par le rayon. C'est une unité qui s'ajoute à elle-même, et c'est là toute sa déterminabilité. Mais dans le mouvement libre, où les déterminations du temps et de l'espace se différencient, et où il s'établit entre ceux-ci un rapport qualitatif, il faut que ce même rapport s'introduise dans l'espace comme une *différence* qui y produit deux déterminations. Par (p. 294) conséquent la forme essentielle de la révolution des planètes est l'ellipse ».

503. La *dimostrazione* della terza legge di Keplero è molto bella.¹ « (p. 296) Comme racine, le temps n'est qu'une grandeur

502¹ Perchè ciò sia vero occorre riferire il moto dei pianeti al sole, supposto immobile, ritenendo che si possono trascurare le masse dei pianeti in confronto di quella del sole, nonchè le azioni reciproche dei pianeti.

502² HEGEL; *Philosophie de la Nature*, trad. Vera, I. (I numeri che seguono quelli delle pagine indicano i paragrafi). — Il Vera è un Hegeliano di gran fama, e deve avere capito ciò che l'autore voleva dire.

503¹ HEGEL; *Phil. de la Nat.*, trad. Vera, I. Trascriviamo le note del traduttore; aggiungono chiarezza ad un testo già oltremodo luminoso.

Ma la più bella nota è quella che viene dopo alle parole che seguono, nel testo, al punto dove ci siamo fermati, cioè: « (p. 297) ... loi qui n'est profonde que parce qu'elle est simple, et qu'elle exprime la nature intime de la chose ». Mi rincresce che questa nota sia troppo lunga per recarla qui per intero, ma basterà il seguente piccolo saggio. « (p. 297) Or, par là même que la chute n'est qu'un moment de la mécanique finie, le temps, l'espace et la matière n'y existent que d'une manière abstraite et incomplète, c'est-à-dire que tous les éléments qui les constituent ne s'y trouvent pas complètement développés et dans leur unité. Le temps n'y existe que comme racine, et l'espace que comme carré, et comme un

empirique, et, en tant que qualité, il n'est qu'une unité abstraite.* Comme moment de la totalité développée, il est de plus une unité déterminée, une totalité réfléchie;** il se produit, et en se produisant il ne sort pas de lui-même.*** Mais comme il n'a pas de dimensions, en se produisant, il n'atteint qu'à une identité formelle avec lui-même, au carré, et l'espace, au contraire, qui forme le principe positif de la continuité (p. 297) extérieure, † atteint à la dimension de la notion, au cube. Ainsi leur différence primitive subsiste dans leur réalisation. C'est là la troisième loi de Kepler, concernant le rapport des cubes des distances au carrés des temps... » Proprio davvero? Chi l'avrebbe mai pensato! Gran bella mente deve essere quella di chi capisce queste cose.

504. Ma c'è di meglio. Sapete che cos'è il diamante?¹ « (p. 21-317) Le cristal typique est le diamant, ce produit de la terre, à l'aspect duquel l'œil se réjouit parce qu'il y voit le premier-né de la lumière et de la pesanteur. La lumière est l'identité abstraite et complètement libre. L'air est l'identité des éléments. L'identité subordonnée* est une identité passive pour la lumière, et c'est là la transparence du diamant. » Ora che avete capito cosa è la trasparenza del diamante, ponete mente a ciò che è il metallo. « Le métal est, au contraire, opaque, parce qu'en lui l'identité individuelle

carré purement formel ». Compiango questa povera caduta dove il tempo non esiste che come radice!

Non conteso che questo modo di mettere insieme parole che paiono infilate a caso non conduca a « leggi profonde e semplici che esprimono la natura intima della cosa », perchè proprio non so cosa sia questa riverita natura; ma, nella presente Sociologia, non ricerco questa natura intima, e procuro quindi di astenermi quanto meglio so e posso da discorsi del genere di questo ora notato (§ 20). Forse, nel futuro, verrà giorno in cui i trattati di Sociologia che allora si comporranno, paragonati a quelli che oggi si usano, appariranno come la meccanica celeste del Gaus paragonata ai sogni di Platone, o alle divagazioni dell'astrologia.

Note del traduttore:

* « Eine bloß empirische Grösse, und als qualitativ nur als abstrakte Einheit. C'est ainsi qu'il existe dans la chute ».

** « Für sich, pour soi, c'est à dire ici complète ». Pur troppo le bellissime cose che hanno nome « totalité réfléchie, pour soi, complète », ci sono egualmente ignote.

*** « Produciert sich, und bezieht sich darin auf sich selbst, c'est-à-dire le carré ».

† « Als das positive Ausserinander, en tant que continuant l'extériorité positive ».

504¹ HEGEL; *Phil. de la Nat.*, trad. Vera, II.

Nota del traduttore:

* « Utercorfene, soumise, vaincue, par opposition à l'identité individuelle (individuelle Selbst) du métal qui n'est pas passif pour la lumière ».

est concentrée dans une unité plus profonde par une haute pesanteur spécifique ».²

505. Probabilmente vi è una reminiscenza di sì alti e sì chiari concetti nel passo seguente di un filosofo contemporaneo: ¹ « (p. 22) Qu'est-ce que le mouvement d'un mobile à travers l'espace? C'est de la mécanique qui se réalise elle-même. Qu'est-ce que la formation d'un cristal au sein de la terre? C'est de la géométrie qui se rend elle-même visible aux yeux ». Ragionamenti simili si trovano presso tutti i metafisici nostrani e forestieri. I Cinesi avevano già da molto tempo osservato l'influenza della luna sulle maree, e ne avevano dato una spiegazione che è proprio degna della *Filosofia della natura* dello Hegel.²

506. San Tommaso sa come va che ci siano corpi trasparenti ed altri opachi.¹ « Giacchè la luce essendo una qualità del primo alterante, che è massimamente perfetto, e formale nei corpi, quei corpi che sono massimamente formali e mobili sono *actu* lucidi, quelli che ad essi sono prossimi, ricevono la luce, come i diafani; e quelli che sono massimamente materiali, nè hanno luce nella loro natura, nè sono ricevitori di luce, ma sono opachi. Ciò si vede manifesto negli elementi; giacchè il fuoco ha la luce nella sua natura, ma

504¹ La densità del diamante è di circa 3,5. Certi vetri o cristalli hanno le densità seguenti: cristallo, 3,3; flint diversi, da 3,6 a 4,3. Invece il metallo alluminio (fuso) ha la densità di 2,56. Dunque, ragionando come fa lo Hegel, dovrebbe l'alluminio essere più trasparente del diamante e del cristallo. È proprio peccato pei metafisici, che sia l'opposto. Ma essi non si sgomentano per simili discrepanze, e trovano sempre modo di conciliare il sì e il no. Nelle scienze fisiche, tanto sono stati screditati dai ripetuti errori e dalle fantastiche teorie, che nessuno più bada loro; mentre seguitano a spadroneggiare nella letteratura che usurpa il nome alle scienze sociali.

505¹ A. FOULLÉE; *Crit. des syst. de morale contemp.*

505² DAVIS; *La Chine*, t. II: « (p. 216) Klaproth a remarqué que, dans une encyclopédie écrite avant la fin du IX^e siècle, il est dit que « la lune, étant le principe le plus pur de l'eau, influence les marées ». HEGEL; *Philosophie de la Nature*, t. I: « (p. 378) La lune est le cristal sans (p. 379) eau, qui s'efforce de se compléter, et d'apaiser la soif de sa rigidité par notre mer, et qui produit ainsi la marée. La mer se soulève et est, pour ainsi dire, sur le point de s'élever vers la lune, et celle-ci semble à son tour vouloir s'emparer d'elle ». Così discorrono dei fenomeni sociali i metafisici nostri contemporanei.

506¹ D. THOM.; *Opusc. L. De natura luminis*. Eppure quest'autore aveva principiato con una giusta osservazione, notando come il linguaggio volgare ci induce in errore sulla natura della luce. Nam quidam dixerunt lumen esse corpus, ad quod falso sunt moti ex quibusdam locutionibus, quibus utuntur loquentes de lumine. Consuevimus enim dicere, quod radius transit per aerem, et quod radii reverberantur, et quod radii intersecant, quae omnia videntur esse corporum.

la sua luce a noi non appare se non in estranea materia, per la sua sottilità. L'aria veramente e l'acqua sono meno formali del fuoco, e perciò sono solo diafani. La terra poi che è massimamente materiale, è opaca». Questo dottore è un gran santo, ma non un gran fisico.

I termini di *giusto, equo, morale, umano, solidale* e simili, che oggi usansi nelle scienze sociali sono della stessa natura dei termini *caldo* (§ 871), *freddo, pesante, leggero*, ecc., che, in altri tempi, usavansi nelle scienze naturali. Sono essi che spesso traviano la mente e lasciano credere che un ragionamento fantastico sia un ragionamento sperimentale (§ 965).

507. È notevole che Aristotile, studiando le teorie dei suoi predecessori, aveva veduto la causa dei loro errori.¹ « Cagione per la quale essi meno bene videro le cose note fu il difetto di esperienza. Perciò coloro che vissero nella osservazione della natura, meglio possono fare ipotesi circa ai principii che possono legare un gran numero di fatti ». Se Aristotile fosse rimasto fedele al principio così ben posto, avrebbe forse procurato un'anticipazione di molti secoli alle conoscenze scientifiche dell'umanità.

508. Più notevole ancora è il caso del Bacone. Già più volte fu osservato che egli ragionava benissimo sul metodo sperimentale, e poi malamente lo poneva in pratica. Ecco, per esempio, come egli ci ammonisce: ¹ « Nulla di buono esiste nelle nozioni, nè in logica, nè in fisica: non la *sostanza*, non la *qualità*, *l'agire*, il *patire*, nè lo stesso *essere* sono buone nozioni; molto meno *pesante, leggero, denso, tenue, umido, secco, generazione, corruzione, attrazione, repulsione, elemento, materia, forma*, e simili; ma sono tutte fantastiche e indeterminate ». Ma poi, egli considera i corpi «² come un insieme o unione di *nature semplici*»; e non gli viene in mente che tali *nature semplici* hanno luogo tra le « nozioni » da lui riprovate.

507¹ ARISTOT. ; *De gen. et corrup.*, I, 2, 10. Ho tradotto « cose note », τὰ ὁμο-
λογούμενα, che letteralmente sarebbero « le cose sulle quali si è d'accordo ».

508¹ F. BACONIS *Novum organum scientiarum*, I, 15: In notionibus nil sani est, nec in logicis, nec in physicis, non *Substantia*, non *Qualitas*, *Agere*, *Pati*, ipsum *Esse*, bonae notiones sunt; multo minus *Grave*, *Leve*, *Densum*, *Tenue*, *Humidum*, *Siccum*, *Generatio*, *Corruptio*, *Attrahere*, *Fugare*, *Elementum*, *Materia*, *Forma*, et id genus; sed omnes phantasticae et male terminatae.

508² F. BACONIS *Novum Organum scientiarum*, II, 5: At praeceptum sive Axioma de transformatione corporum, duplicis est generis. Primum intuetur corpus, ut turmam sive coniugationem naturarum simplicium, ut in auro haec conveniunt; quod sit flavum, quod sit ponderosum....

509. In questi ragionamenti pseudo-sperimentali, i termini *A*, *B*, ..., che si mettono in relazione sono per solito indeterminati. Già abbiamo veduto, nel ragionamento di Aristotile (§ 491) anfibologie, ma ciò è nulla in paragone dell'assoluta indeterminazione dei termini usati da certi metafisici (§ 963).

510. Quando lo Hegel dice: ¹ « (p. 383-279) En général, on ne peut pas nier l'influence des comètes. Autrefois je fis jeter les hauts cris à M. Bode en disant que l'expérience montre maintenant que les comètes sont accompagnées (p. 384) d'une bonne vendange, ainsi que cela a eu lieu en 1811 et 1819, et que cette double expérience vaut tout autant, et mieux encore que celles qui concernent le retour des comètes », egli enuncia una proposizione falsa, et dimostra un'ignoranza grande della meccanica celeste, supponendo che l'uniformità del « ritorno » delle comete sia solo empirica, ma infine usa termini chiari, precisi, e che corrispondono a cose concrete; anzi è appunto per ciò che si vede subito che la sua proposizione è falsa. Ma manca poi il carattere di chiarezza nei termini, quando egli aggiunge: « (p. 384) Ce qui rend bon le vin cométaire, c'est que le processus aqueux abandonne la terre, et amène par là un changement dans l'état de la planète ». E che cosa è mai questo « processo acquoso », che abbandona la nostra terra? Chi l'ha mai visto o ne ha mai avuto notizia alcuna?

511. L'indeterminazione e l'assurdo aumentano quando lo Hegel dice: « (p. 378) La lune est le cristal sans (p. 379) eau, qui s'efforce de se compléter, et d'apaiser la soif de sa rigidité par notre mer, et qui produit ainsi la marée » (§ 505²). A stretto rigore, si sa cosa sono i termini *crystallo*, *acqua*, *sete*, *rigidità*, ed è solo il modo col quale sono combinati che riesce malagevole intendere. Ma anche questo barlume di comprensione sparisce quando lo Hegel dice: « (p. 360-276) la lumière est la pensée simple elle-même, qui existe sous forme de nature. C'est l'entendement dans la nature, ou ce qui revient au même, ce sont les formes de l'entendement qui existent dans la nature ^{1*} ». Oppure: « (p. 365-277) La lumière en tant qu'elle constitue l'identité physique universelle, se pose d'abord comme terme différencié, et, par conséquent, comme formant ici un prin-

510¹ HEGEL; *Phil. de la Nat.*, t. I.

511¹ Le note seguenti sono del Vera.

* C'est l'entendement, plutôt que la raison spéculative qui domine dans la lumière, précisément parce qu'elle est une identité abstraite.

cipe distinct et extérieur† dans la matière qualifiée d'après une autre détermination de la notion qui constitue la négation de la lumière, ou l'ombre** ».

512. Se tali vaniloqui fossero solo la conseguenza dello stato psichico di un autore, non ci sarebbe da darsene maggior pensiero di quello che si può avere delle divagazioni di una persona non bene sana di mente; ma essi sono stati ammirati da molte persone, ed i loro equivalenti nelle scienze sociali seguitano ad essere tenuti in gran pregio; e perciò sono degni di considerazione come un fenomeno sociale importante (§ 965).

513. Lo stato psichico delle persone che si figurano intendere simili ragionamenti non differisce molto da quello delle persone che si figuravano intendere le astrazioni mitologiche e teologiche. Si ha qui una nuova conferma del fatto che l'evoluzione non ha luogo in linea continua (§ 344). I tre stati psichici ora notati, *A*, *B*, *C*, si seguono in modo che possono supporre formare un insieme continuo, ma ci sono altri rami che portano a cognizioni sperimentali: *p*, *q*, *r*,... oppure ad altre divagazioni mistiche, teologiche, ecc.: *M*, *N*,...

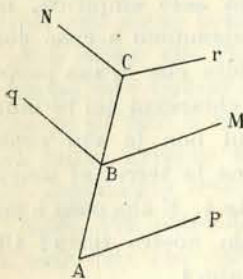


Fig. 11.

514. Queste considerazioni ci portano nel campo della *logica dei sentimenti*, già

accennata al § 480. Il ragionamento volgare confonde insieme le proposizioni seguenti:¹

I. *A* è eguale a *X*, *X* è eguale a *B*, dunque *A* è eguale a *B*.

II. Il nome *a* della cosa *A* suscita in un uomo sentimenti eguali a quelli suscitati dal vocabolo *X*, e questi sono eguali ai sentimenti suscitati dal nome *b* della cosa *B*, dunque il nome *a* suscita sentimenti eguali a quelli suscitati dal nome *b*.

† *Hier Aeusseres und Anderes*. C'est-à-dire que la lumière se pose d'abord comme moment opposé et extérieur à un autre moment.

** *Das Dunkle*. L'obscurité, le principe obscurcissant.

514¹ Per amore di brevità, assumiamo la forma di equazioni matematiche, cioè $A = X$, $X = B$, dunque $A = B$. Così scansiamo le quistioni secondarie che si riferiscono all'indole delle premesse nel sillogismo. Questo non è un trattato di logica e vogliamo solo accennare il punto principale del problema.

Si ponga mente a quanto è detto del sillogismo, al § 97, e che vale anche per il ragionamento sotto forma di equazioni.

III. Le premesse sono le stesse come in II, ma la conclusione è: « dunque A è eguale a B ».

Sotto l'aspetto sperimentale, la proposizione I è d'accordo coll'esperienza, se A , X , B sono cose reali e ben definite; e tale accordo è tanto più rigoroso quanto meglio sono definite le cose A , X , B , come invece può sparire se sono male definite. Se X non è reale, o in generale se una delle tre cose A , X , B non è reale, non si può discorrere di accordo coll'esperienza (§ 480).

I sentimenti suscitati dai vocaboli a , X , b sono cose reali, quindi la proposizione II è simile alla proposizione I nel caso in cui A , X , B sono reali, e come essa concorda coll'esperienza. Ma a , X , b sono solitamente assai male definiti, e quindi quest'accordo, per solito, è poco rigoroso.

La proposizione III non ha alcun valore logico, poichè nella conclusione figurano cose A e B diverse dalle a e b che figurano nelle premesse. Perchè questo valore ci fosse, non basterebbe che A , X , B fossero cose reali, ben definite, ma occorrerebbe per giunta che l'accordo dei concetti a , X , b corrispondesse precisamente alla relazione tra le cose A , X , B . In ciò appunto sta la divergenza tra la metafisica e la scienza logico-sperimentale: quella ammette *a priori* tale accordo, questa lo subordina alla verifica sperimentale.²

514² I metafisici rispondono che ogni ragionamento è di *concetti*, sia, o non sia sperimentale. Concediamo pure, poichè sui nomi non vogliamo mai litigare. Usando tale gergo (§ 95), diremo che la differenza sta nel numero dei *concetti* e nel modo di porli in opera. Lo Hegel, per conoscere il moto dei corpi celesti, mette in opera pochi *concetti*, raccattati qua e là, e con essi giunge a conclusioni già note, che altri aveva trovato per rappresentare approssimativamente quel movimento, e che egli, nell'ignoranza sua, si figura rappresentarlo precisamente; quindi se i *concetti* che egli per tal modo ottiene si paragonassero coi *concetti* che si hanno coi cannocchiali, misurando le posizioni dei corpi celesti, si troverebbero discrepanze grandi. Invece, gli astronomi suoi contemporanei, ponevano in opera un numero grandissimo di *concetti*, da loro detti osservazioni astronomiche, li combinavano con altro gran numero di deduzioni logico-matematiche, e ne ricavano *concetti* circa alla posizione degli astri che avevano il pregio singolare di combaciare assai bene, in ogni caso molto meglio dei *concetti* Hegeliani, coi *concetti* che si avevano dalle osservazioni astronomiche del presente, e con quelli che si ebbero dalle osservazioni astronomiche future per quel tempo, e passate per noi.

Chi dunque vuole avere *concetti* che, come quelli dello Hegel, discordano dai *concetti* dati dalle osservazioni, segna la via battuta dallo Hegel. Chi invece vuole avere *concetti* che meglio si approssimano ai *concetti* dati dalle osservazioni, segna la via battuta dagli astronomi, dai fisici, dai chimici, ecc. Noi qui vogliamo trovare in Sociologia concetti di questo genere, e perciò seguiamo questa via, che sola li procura. Non abbiamo assolutamente nessun altro motivo per seguirla.

Nella logica dei sentimenti la proposizione III è il tipo della sostanza di ogni ragionamento, ed è ritenuta come certamente « vera ». Questo tipo si può trasformare nei vari tipi di sillogismo. Assumendone uno a modo d'esempio, si può dire: « I sentimenti che mi fa provare il vocabolo *a* sono gli stessi che mi fa provare il vocabolo *X*, che indica una classe generale, e questi sono gli stessi che mi fa provare il vocabolo *b*, quindi la cosa *A*, corrispondente al vocabolo *a*, ha l'attributo *B*, corrispondente al vocabolo *b* ». Ma in ciò vi è ancora troppo rigore, ed in sostanza il tipo è: « I sentimenti che mi fa provare *a* si *confanno* con quelli che mi fa provare *X*, e questi si *confanno* con quelli che mi fa provare *b*, dunque *A* ha l'attributo *B* ». La forma è poi quella di un sillogismo perfettamente logico, e si ottiene traducendo nel modo seguente le proposizioni precedenti. La proposizione: « I sentimenti che mi fa provare *a* si *confanno* con quelli che mi fa provare *X* », si traduce: « *A* fa parte della classe *X* ». La proposizione: « I sentimenti che mi fa provare *X* si *confanno* con quelli che mi fa provare *b* », si traduce: « Gli *X* hanno l'attributo *B* ». Quindi si conclude, senza che nulla possa riprendere la logica formale, che « *A* ha l'attributo *B* ». Tal genere di ragionamento ha larghissimo uso, e può dirsi di regola generale, coll'eccezione delle scienze logico-sperimentali; è usato dal volgo ed è quasi il solo che possa persuadere il volgo. Domina specialmente nelle materie politiche e sociali³ (§ 586 e s.).

Sotto l'aspetto logico-sperimentale, le cagioni di errore sono le seguenti: 1° Le traduzioni ora notate non si possono sperimentalmente ammettere, anche se *A*, *X*, *B* sono cose reali. 2° Non si sa a che cosa corrispondano precisamente i vocaboli *a*, *X*, *b*. Il caso più favorevole alla verifica sperimentale, ma non alla persuasione per via del sentimento, è quello in cui questi vocaboli corrispon-

514³ G. SENSINI; *La teoria della Rendita*: « (p. 201, nota) gli economisti letterari si abbandonano a indagini di una fecondità straordinaria, le quali possono così riassumersi: Trattare un argomento qualsiasi *X*, senza precisare per nulla il significato dei vocaboli da adoperarsi, il che permetterà di giuocare all'infinito sull'ambiguità di essi. Non porre mai un problema con il rigore necessario, giacchè ciò facendo, nell'enorme maggioranza dei casi si vedrebbe che i quesiti posti non sussistono, ovvero sono insolubili perchè male indicati. Fare largo uso di espressioni metafisiche, ed indeterminate in genere, le quali nulla significando, significano ad un tempo tutto, e mettono al riparo contro ogni obbiezione.... Fare appello, in maniera più o meno velata, ai sentimenti in genere, ed a quelli più di moda nel momento in cui si scrive in ispecie.... (p. 202) L'enorme maggioranza delle produzioni letterarie-economiche, che formano oggi la fortuna dei loro autori, sono di questa specie ».

dono, senza troppa indeterminazione, a cose reali. Allora le traduzioni si adattano più o meno bene alla realtà, e la conclusione, all'ingrosso, è verificata dall'esperienza. Ma la corrispondenza tra a , X , b e cose reali può essere molto incerta, anzi può sparire, se qualcuna di queste cose cessa di essere reale. Ciò non si avverte nel ragionamento, poichè esso si fa solo sui vocaboli a , X , b , che rimangono anche se spariscono le cose reali corrispondenti. Questa è la maggior causa di errore, e vizia ogni ragionamento di questo genere. 3° Il confarsi di certi sentimenti con certi altri, l'accordo di questi con quelli, è relazione indeterminata, in cui fa interamente difetto ogni precisione; quindi le proposizioni sul genere di questa: « I sentimenti che mi fa provare a si confanno con quelli che mi fa provare X », sono in gran parte arbitrarie.

Infine occorre notare che, mentre nella logica ordinaria la conclusione segue dalle premesse, nella logica dei sentimenti sono le premesse che seguono dalla conclusione. Cioè chi fa il ragionamento, come chi l'accetta, è persuaso preventivamente che A ha l'attributo B ; poi vuol dare una vernice logica a questa convinzione, va in cerca di due premesse che giustifichino tale conclusione, cioè delle premesse: « i sentimenti fatti provare da a si confanno con quelli fatti provare da X , i quali poi si confanno con quelli fatti provare da b »; e le trova molto facilmente in grazia dell'indeterminazione dei termini e della relazione espressa dal verbo *confarsi*.⁴

515. Quindi, all'opposto di quanto segue nel ragionamento logico-sperimentale, in cui i termini sono tanto migliori quanto meglio sono determinati, nel ragionamento per accordo di sentimenti sono tanto migliori quanto più sono indeterminati. Ciò spiega il largo uso che hanno in tale ragionamento termini come *buono*, *bello*, *giusto*, ecc. (§ 408). Quanto più i concetti che corrispondono ad a , X , b sono indeterminati, tanto più facile riesce stabilire, mercè il sentimento, l'accordo tra il concetto di a e quello di X , tra il con-

514⁴ Di conseguenza si capisce come la proposizione: A ha l'attributo B , sia la parte costante e socialmente di maggior momento, mentre le premesse che conducono a questa conclusione sono la parte variabile e di minor momento.

Nell'esempio delle tempeste, recato nel cap. II (§ 186 a 216), la conclusione è che si può, con certe arti respingere od attirare tempeste, grandine, venti; la parte variabile è la spiegazione di tal potere, cioè nelle premesse di cui l'accennata proposizione è la conclusione. L'induzione ci ha fatto conoscere il fatto e lo abbiamo espresso in modo generale (§ 217). Ora ci spingiamo più in là, e ne vediamo le cagioni, cioè lo poniamo in relazione con altri fatti.

cetto di X e quello di b . Per esempio, se X è il concetto di *perfetto*, esso è tanto indeterminato che facilmente sarà fatto concordare con altri concetti A e B determinati, o indeterminati. « Il moto dei corpi celesti è perfetto ». E perchè no? Il sentimento non pone opposizione tra questi due concetti (§ 491¹, 1557).

516. Eccoci giunti per induzione, esaminando i fatti concreti, al punto già accennato in via ipotetica al § 13; cioè vediamo che vi sono numerosi e potenti motivi soggettivi, di sentimento, che fanno produrre ed accettare le teorie, indipendentemente dal loro valore logico-sperimentale (§ 309). Di tale materia avremo dunque ad occuparci lungamente (capitolo IX).

Intanto notiamo un altro errore, già rammentato (§ 15, 16), e che spesso si osserva. Esso nasce dal trasportare fuori dal campo logico-sperimentale le conclusioni che valgono solo in questo campo. L'eliminazione di un termine non sperimentale X avendo dato una relazione tra i termini sperimentali A e B , il confermarsi, o il non confermarsi di tale relazione non può per niente servire a provare, o ad oppugnare, l'« esistenza » di X . Nulla c'è di comune tra il mondo sperimentale ed il mondo non-sperimentale, e nulla si può concludere da questo a quello, o da quello a questo.

Per molto tempo si sono volute dedurre proposizioni scientifiche dalla Bibbia; ad esempio, le proposizioni circa il moto della terra e dei corpi celesti; ora è in auge il ragionamento contrario, cioè, dall'essere false queste proposizioni scientifiche, si vuole dedurre che è falsa la teologia biblica (§ 487). Questi due modi di ragionare non possono, l'uno più dell'altro, essere accolti da colui che vuole rimanere nel campo sperimentale (§ 481). Gli errori scientifici della Bibbia dimostrano solo che non si deve chiedere alla teologia le relazioni tra fatti sperimentali, come gli errori scientifici dello Hegel dimostrano che, per darsi tali relazioni, la metafisica non è da più della teologia; e basta; nulla ciò può provare per le dottrine che alla teologia ed alla metafisica piacerà di stabilire fuori del campo sperimentale.

517. (b) Le indagini sui movimenti virtuali, quando questi appartengono al campo sperimentale, non sono che un modo di considerare le relazioni sperimentali, e quindi per esse valgono le considerazioni ora fatte. Se qualche termine al quale mettono capo i movimenti virtuali è fuori del campo sperimentale, non abbiamo qui da occuparcene, se non quando si tentasse di fare ritorno all'esperienza, eliminando questo termine; e si ritorna in tal caso ancora alle relazioni tra fatti sperimentali.

518. (c) Vi è infine la considerazione di ciò che si deve fare, o il *precetto* (§ 325 e s.); questo è un genere di relazione che può essere interamente fuori dell'esperienza, anche quando i termini che pone in relazione sono sperimentali; è portato fuori dal campo sperimentale per via del termine *deve*, che non corrisponde a nessuna realtà concreta.¹ Si può sempre porre il quesito: « E se un uomo non fa ciò che si asserisce *dovere* egli fare, cosa accadrà? » Con questa domanda si è condotti alla considerazione dei movimenti virtuali (b).

519. *Nessi coi quali sono congiunti gli elementi delle teorie.* Volgiamoci ora al secondo dei quesiti posti al § 467, e principiamo col recare qualche esempio. Vediamo la chimica, quando aveva pieno vigore la teoria atomica. Si muoveva da certe ipotesi, e si giungeva a spiegare i fatti chimici noti, a prevederne d'ignoti, che poi l'esperienza verificava. Di tal genere sono tutte le teorie scientifiche, ed hanno caratteri ben distinti.

520. Ma ecco, come altro esempio, una delle tante teorie dette morali; essa ha un carattere tutto diverso. Manca ogni e qualsiasi verifica sperimentale; si cerca come le cose debbono essere, e si fa quest'indagine in modo da trovare tra le cose certe relazioni che esistono, o che si desidererebbe che esistessero. Supponete un chimico che dicesse: « È un grave guaio che il protocloruro di mercurio possa spontaneamente, alla luce, trasformarsi in bicloruro, che è un veleno potente; dunque cercherò una teoria chimica tale che ciò non sia possibile »; ed avrete un tipo molto esteso di teorie morali.

521. Anche fuori di questo tipo è notevole la differenza di teorie che si lasciano solo guidare dai fatti, e di teorie che invece vogliono regolare i fatti. Si paragoni, ad esempio, la teoria atomica dei chimici moderni, e la teoria atomica di Lucrezio. La differenza sta più nell'indole delle ricerche che nella maggiore, o minore verità sperimentale dei dati e delle conclusioni.

522. In altri tempi, le teorie delle cose naturali avevano la natura delle teorie morali moderne; hanno poi mutato interamente d'indole e sono diventate le teorie scientifiche moderne. Il trattato *De coelo* di Aristotile può stare in una stessa classe coi trattati di morale moderni, ma non può stare in una stessa classe col trattato *Philosophiae naturalis principia mathematica* del Newton, e meno che mai col *Traité de mécanique céleste* del Laplace. Chi voglia leg-

¹ 518¹ *Manuale*, I, 39, 40.

gere di seguito questi libri vedrà tosto che quello di Aristotile differisce assolutamente dagli altri per l'indole stessa e il fine delle indagini; e non c'è da ricercare la cagione di tale differenza nell'ingegno o nelle conoscenze degli autori, poichè il Newton ha scritto un commento sull'Apocalisse, che può avere degno luogo presso il trattato *De coelo* di Aristotile.

523. Se dunque vorremo disporre le teorie secondo l'indole delle loro dimostrazioni, dovremo separare due tipi. In uno il nesso consta solo di conseguenze logiche dei fatti; nell'altro vi si aggiunge qualche cosa che trascende dall'esperienza: un qualche concetto di *necessario*, di *doveroso*, od altro simile. Infine, per compiere l'opera, occorre pure considerare le proposizioni in cui il nesso logico è ridotto o poco o nulla, che sono semplici descrizioni o narrazioni. Avremo quindi i tre generi seguenti:

- 1° Proposizioni descrittive;
- 2° Proposizioni che affermano un' uniformità sperimentale;
- 3° Proposizioni che aggiungono qualche cosa all' uniformità sperimentale, o la trascurano.

524. Le teorie scientifiche constano di proposizioni del 1° e del 2° genere. Qualche volta si aggiungono proposizioni del 3° genere, che possono non essere nocive, ove l'aggiunta non-sperimentale sia superflua; ma che possono essere nocive al carattere scientifico, se l'aggiunta non-sperimentale opera sui risultamenti della teoria. Le teorie sociologiche e molte teorie economiche, hanno fatto sin ora largo uso delle proposizioni del 3° genere, che operavano sui risultamenti. Occorre escludere tali proposizioni se si vuole avere una Sociologia ed una Economia coi caratteri delle scienze logico-sperimentali.

Qui non abbiamo da occuparci, se non di sfuggita, delle scienze naturali, e dobbiamo principalmente volgere il nostro studio alle teorie che dipendono dai fatti sociali. Procediamo allo studio delle scienze logico-sperimentali, in relazione ai generi ora notati.

525. GENERE 1°. *Proposizioni descrittive.* Ad esempio: Ho cercato la densità dell'acqua pura, sotto la pressione atmosferica di 760 $\frac{m}{m}$ di mercurio, ed ho osservato che c'era un massimo alla temperatura di 4°. Il matrimonio dei Romani era di una sola donna con un sol uomo, alla volta. La descrizione può allungarsi quanto si vuole; ma quando diventa un poco estesa c'è il pericolo che vi si mescolino proposizioni di un'altra classe. L'uomo prova una grande difficoltà a starsene alla sola descrizione; si sente ognora tratto ad

aggiungervi spiegazioni. Il dire: I Greci accoglievano bene i mendicanti, è una descrizione; ma il dire: I Greci accoglievano bene i mendicanti *perchè* credevano che venissero da Zeus, aggiunge una spiegazione alla descrizione. Si tornerebbe ad una semplice descrizione se si dicesse: I Greci accoglievano bene i mendicanti, e c'era chi asseriva doversi ciò fare perchè venivano da Zeus. Può parere sottile tale distinzione, ma è di gran momento, perchè il dissimulare le spiegazioni tra le descrizioni è modo molto usato per fare accogliere spiegazioni che non hanno fondamento logico-sperimentale. Non è qui il luogo di fermarci a considerare sino a che punto sia determinato il termine generico *i Greci*, testè adoperato.

526. GENERE 2°. *Proposizioni che affermano un' uniformità sperimentale.* Nell' affermazione di una uniformità vi è qualche cosa di più della descrizione di fatti passati, vi è la previsione più o meno probabile di fatti futuri. Se dico: « Sotto la pressione di 760 mm di mercurio, l'acqua raggiunge il massimo di densità alla temperatura di 4° », dico qualche cosa di più di quanto esprimevo nella proposizione descrittiva testè ricordata; affermo cioè che chi porrà acqua in queste condizioni osserverà un massimo di densità a 4°.

Notisi poi che l'ultima proposizione ha alcune affermazioni implicite. Essa afferma che solo la pressione e la temperatura operano per determinare la densità. Se per esempio operasse anche lo stato elettrico dell'aria, la proposizione descrittiva sarebbe *incompiuta*, perchè avrei dovuto notare questo stato, ma la proposizione afferente un' uniformità sarebbe *falsa*, poichè, facendo un esperimento con un diverso stato elettrico, non troverei il massimo a 4°.

527. Invece di un caso ipotetico, ecco un caso reale. Se dico: « Avevo acqua pura con dentro un termometro, ho osservato che a 0° l'acqua si solidificava », la mia proposizione è *incompiuta*; avrei dovuto notare altre circostanze, ad esempio la pressione atmosferica. Se dico: « L'acqua pura si solidifica a 0° », e non sottintendo certe condizioni, la proposizione è *falsa*. James Thomson trovò che sotto la pressione di 16,8 atmosfere, l'acqua pura si solidifica alla temperatura di $-0,129$. La proposizione ora notata, benchè falsa, a rigor di termini, si adopera usualmente in fisica, perchè si sottintende che l'esperienza si deve fare alla pressione atmosferica usuale di 760 mm di mercurio, e con altre condizioni ben note ai fisici. In tal caso ciò non ha inconvenienti, ma quando le condizioni sottintese non fossero bene determinate, quando fossero menomamente incerte, la proposizione sarebbe da rifiutarsi. Appunto di simile incertezza

si valgono coloro che vogliono introdurre condizioni che non potrebbero assumere esplicitamente.

528. I metafisici si figurano che la scienza sperimentale ha proposizioni assolute (§ 97), e da quest'ipotesi traggono ragionevolmente la conseguenza che nella proposizione « l'acqua si solidifica a 0° », ci deve essere qualche cosa di più che un semplice compendio di esperienze: ci deve essere un principio di *necessità*. Ma quest'edificio crolla, perchè le fondamenta non reggono. La proposizione scientifica « l'acqua si solidifica a 0° », indica solo che sin ora ciò è stato osservato e che quindi è *molto probabile* che si osserverà in avvenire (§ 97).

529. Se alcuno dicesse: « Tale proposizione non tiene conto del luogo ove nello spazio si trova il sole coi suoi pianeti; sta bene che sin ora ciò non ha operato sulla temperatura di solidificazione dell'acqua, ma chi vi dice che non opererà in avvenire? », dovremmo solo rispondere: « Non ne sappiamo niente ». E dovremmo pure dare questa risposta a chi affermasse che il sole, nella sua corsa velocissima, ci porterà un giorno in uno spazio a quattro dimensioni, oppure dove saranno mutate le leggi della fisica e della chimica. Badisi bene che ogni proposizione scientifica deve intendersi preceduta dalla condizione: « Nei limiti di tempo e di spazio a noi noti »; fuori di quei limiti ci sono probabilità ora deboli, ora fortissime, ma nulla più (§ 69-6°).

530. Muove le risa il pensare che mentre in scienze tanto progredite come sono la fisica e la chimica, è indispensabile porre tali restrizioni, c'è chi può credere che non occorrono in scienza ancora tanto arretrata come è la Sociologia. Ma, in ogni modo, con costoro non vogliamo avere contesa alcuna. Beati loro che conoscono l'essenza delle cose (§ 19) e sanno le relazioni *necessarie* dei fatti; noi, molto più modestamente, cerchiamo solo le relazioni che ci fa conoscere l'esperienza (§ 69-4°); e se questa brava gente ha ragione, vuol dire che troveremo molto faticosamente, dopo lunghe ricerche, ciò che ad essi è stato rivelato dalla luce metafisica. Se le relazioni a loro note sono veramente *necessarie*, è impossibile che ne possiamo trovare altre diverse.

531. Sogliono ancora i metafisici osservare che un'osservazione ben fatta basta per fissare un'uniformità nella chimica o nella fisica; e che quindi ci vuole un principio superiore che conceda di trarre tale conclusione, la quale non ha certo luogo in grazia di molti fatti, poichè è tratta da uno solo. Errano completamente, poichè gli

altri molti fatti ci sono, e si trovano in tutti gli altri simili già osservati. Perchè basta una sola analisi chimica per conoscere la proporzione in cui due corpi semplici si combinano in un composto? Perchè tal fatto fa parte della categoria dei fatti in numero oltremodo grande che ci hanno fatto conoscere la uniformità delle proporzioni definite. Perchè basta un'osservazione fatta bene per conoscere quanto tempo passa dalla concezione allo sgravarsi, per la femmina di un mammifero? Perchè quel fatto fa parte della categoria numerosissima che ci mostra che questo tempo è costante (§ 544).

532. Appunto per ciò, quando il fatto si riferisce erroneamente ad una simile categoria, la conclusione è errata. Ad esempio, chi, dalla osservazione di un maschio e di una femmina flossera, concludesse che tutte le flossere nascono da un maschio e da una femmina, perchè pone questo caso con gli infiniti altri di generazione sessuale, andrebbe errato, perchè invece la generazione delle flossere deve porsi nella categoria delle generazioni in cui si osserva la partogenesi. Non c'è nessun *principio superiore* che ci possa guidare; non c'è che l'esperienza la quale ci insegna che, oltre ai casi di generazione sessuale, ci sono i casi di partogenesi.

533. Tra le proposizioni che affermano un'uniformità, ci sono quelle che danno la *spiegazione* sperimentale di un fatto. Tale spiegazione sta unicamente nel porre in relazione il fatto che si vuole spiegare con altri fatti. Così una scienza, cioè la termodinamica, spiega perchè ci sono corpi (come l'acqua) di cui la temperatura di fusione scema quando cresce la pressione, ed altri per i quali invece cresce. Tale *spiegazione* sta solo nel porre in relazione di uniformità questa proprietà dei corpi con altre proprietà dei medesimi corpi. Altre spiegazioni scientifiche non esistono.

534. È modo errato di esprimersi il dire che la meccanica celeste spiega il moto dei corpi celesti colla *gravitazione universale*. La meccanica celeste ha fatto l'*ipotesi* che il moto dei corpi celesti soddisfi alle equazioni della dinamica, e sin ora le posizioni dei corpi calcolati in quel modo si sono trovate le stesse, nei limiti di possibili errori, di quelle osservate. Sinchè ciò avrà luogo, si manterrà per buona l'*ipotesi*; se un giorno ciò non avesse più luogo, si modificherebbe l'*ipotesi* fatta.

535. Vediamo ora quale uso si può fare dei fatti nella Sociologia, e come se ne possono trarre uniformità. Per dire il vero questo è lo scopo di tutta l'opera, ed è man mano che cerchiamo e tro-

viamo queste uniformità, che distinguiamo i mezzi che a ciò sono adatti, da quelli che non lo sono; perciò qui non avremmo che da rimandare a tutto il resto del libro, ma giova avere una veduta generale della materia ed osservarne le grandi linee. Tale sarà appunto lo scopo delle considerazioni seguenti.

536. I FATTI.¹ I fatti ci sono noti per varie fonti che la critica storica vaglia e discute, e dello studio da essa compiuto non abbiamo da occuparci qui di proposito; dobbiamo solo porre mente a certi particolari argomenti che premono specialmente alla Sociologia.

537. IL NUMERO DEI FATTI. È evidente che quanto più se ne possono recare, meglio è, e che la perfezione si avrebbe ove si potessero recare *tutti* i fatti che hanno avuto luogo, della specie che si considera. Ciò è assolutamente impossibile, ed è quindi solo questione del più e del meno.

Per avere un gran numero di fatti di una data specie, incontriamo due ostacoli di genere diverso. Per l'antichità, le fonti ce li danno scarsi; per il tempo moderno, sono troppo abbondanti per essere ricercati e citati tutti. Sarebbe un gran lavoro, con poco frutto, il trovarli tutti, e trovati che fossero, nessun editore vorrebbe stampare i grossi in-folio ove sarebbero raccolti, nessun lettore li vorrebbe leggere. A che pro', per esempio, ricercare in tutti i paesi le narrazioni di tutti gli scioperi, grandi e piccoli, e riprodurli per la stampa in un gran numero di volumi?

Per l'antichità, il numero dei fatti essendo scarso, l'uso moderno è di citare tutti, o quasi tutti gli autori che fanno cenno dell'argomento che si studia; e sta benissimo, nè pare che si possa fare altrimenti nelle opere di erudizione. Per esempio, si fa così, all'incirca, nel *Manuale delle antichità romane* del Marquardt e del Mommsen, nel *Dizionario delle antichità greche e romane* del Daremberg e del Saglio, ed in altre opere analoghe. Per l'età di mezzo, ciò si può fare, in qualche caso, per gli autori, ma rimangono fuori

536¹ J. DE MORGAN; *Les prem. civil.*: «(p. 29) Les documents sur lesquels s'appuie l'histoire proprement dite sont de quatre natures différentes: 1° Les textes contemporains des événements, inscriptions, monnaies et médailles, histoires, annales et mémoires. (p. 30) 2° Les documents archéologiques, monuments et objets divers rencontrés sur le sol ou dans le sol. 3° Les écrits postérieurs aux événements qu'ils narrent. 4° Les considérations des sciences dont j'ai parlé plus haut (géologie, zoologie, botanique, anthropologie, ethnographie, sociologie, linguistique), auxquelles il convient d'ajouter les observations sur les industries, les arts, le commerce, les connaissances scientifiques, etc. ».

molte fonti che ancora giacciono inedite negli archivi. Per i tempi moderni ciò è impossibile a cagione dell'abbondanza dei materiali, ed occorre fare una scelta.¹

538. IL PESO DEI FATTI. Conta più il peso dei fatti che il loro numero; un solo fatto bene osservato e ben descritto ne vale moltissimi male osservati e male descritti.¹

È venuto ora in auge l'uso pedante delle « bibliografie complete ». Un autore che tratta un argomento *deve* citare *tutti* gli autori che, bene o male, con senno o sciocamente, ne hanno discorso.² Egli solitamente li cita ma non li legge, e meno che mai li studia, non fosse altro perchè a tale impresa farebbe difetto il tempo;³ ma

537¹ Quindi il critico troverà sempre e facilmente qualche fatto che è stato omesso. Di ciò si vale certa gente che critica opere che sarebbe incapace di scrivere anche solo in parte, e dice: « Voi avete omesso tal fatto », oppure « avete citato tale edizione che non è la migliore ». Ciò starebbe bene, anzi ottimamente, se si potesse aggiungere: « E tal fatto è importante per la vostra teoria, pro o contro », oppure: « lo stesso carattere ha la miglior lezione che si ricava dalla migliore edizione ». Ma senza tale aggiunta l'osservazione è puerile e mostra solo la vanità del pedante, talvolta colto e più spesso ignorante.

538¹ È ben noto che, nella moderna paleografia, tutti i manoscritti che provengono da un archetipo contano per uno solo. Per esempio, per il testo di Plauto conta più il testo dell'*Ambrosianus* che quello di tutti gli altri manoscritti.

538² G. SOREL; *L'Indépendance*, 15 février 1912. L'autore conclude l'analisi di un libro coll'osservazione seguente che vale per molti altri casi simili: « (p. 97) Cet ouvrage établi suivant les plus rigoureux principes de la Sorbonne, pour la composition duquel 422 auteurs ont été utilisés, nous fournit un remarquable échantillon de l'insignifiance des résultats auxquels aboutissent les méthodes enseignées par Lanson ».

538³ Al buon signor Aulard, per volere con troppa fretta criticare il Taine, intervenne una comica avventura, che rammenta il proverbio: La gatta frettolosa fece i gattini ciechi. Vedasi: AUGUSTIN COCHIN; *La crise de l'histoire révolutionnaire - Taine et M. Aulard*. Anche per un fatto insignificante, tratto da Clemente Alessandrino, la critica del signor Aulard è interamente errata. V. PARETO; *Un petit problème de philologie* in *L'Indépendance*, 1^{er} mai 1912: « Au fond, il importe peu à l'histoire de la Révolution française que Taine ait traduit fidèlement, ou n'ait pas traduit fidèlement un passage de Clément d'Alexandrie. M. Aulard aurait donc pu, sans le moindre inconvénient, négliger ce sujet. Mais s'il voulait s'en occuper, il fallait y mettre le temps et l'attention nécessaires. Si M. Aulard avait fait cela, il aurait vu que la comparaison faite par Clément d'Alexandrie est exactement parallèle à celle qu'a voulu faire Taine; et par conséquent il se serait abstenu de se livrer à une critique qui n'est aucunement fondée ». È poi comiceissimo il vedere che il signor Aulard, nella trascrizione di questo passo del Taine, cade in errori simili a quelli che egli rimprovera al Taine. Si confronti il III volume del Taine, 10^a edizione in-8, Paris 1887, colla trascrizione del signor Aulard: « (Taine) des voiles *tissus* d'or. (Aulard) des voiles *tissés* d'or. (Taine) d'un air grave *en* chantant. (Aulard) d'un air grave *et*, chantant. (Taine) *et* soulève. (Aulard) *il* soulève ». Sono 3 errori in 11 linee di stampa dell'edizione

ne trascrive i titoli in un bell' indice, e più ne mette e più è ammirato dai pedanti e dai cefalopodi. Per conoscere le relazioni dei fatti, le leggi scientifiche, sarebbe meglio assai che studiasse, ma studiasse bene i principali autori, e non si curasse degli altri. Neanche per conoscere la storia di una dottrina è utile di leggere tutti coloro che di essa hanno scritto; basta occuparci dei tipi principali. Muove veramente le risa il vedere, ad esempio, una persona fare una « bibliografia completa » degli autori che hanno scritto sulla « rendita », mentre poi ignora interamente i fenomeni che hanno avuto quel nome, e più ancora le loro relazioni cogli altri fenomeni economici.

539. Come al solito, siamo giunti a questo estremo, per toglierci da un altro in cui si ragionava senza citare fatti; e, tra i due guai, è meglio, ma molto meglio, il citare troppi fatti, che il citarne punti; ed è pure meglio che il numero dei fatti citati sia maggiore che minore di quanto occorre per la dimostrazione. Meglio anche una « bibliografia completa » di autori letti di sfuggita, che una completa ignoranza degli autori che hanno ragionato dell' argomento che si vuole studiare.

540. Lasciando stare la certezza assoluta, che nelle scienze sperimentali non esiste, e ragionando solo di una probabilità più o meno grande, occorre riconoscere che per molti fatti storici essa è piccola, per altri grande, per altri ancora grandissima, in modo da essere eguale a ciò che dicesi certezza nel linguaggio volgare. In questo senso molti fatti sono certi nelle grandi linee, incerti nei particolari. Pare certo, ad esempio, che la battaglia di Salamina ci sia stata, ma non è punto certo che tutti i particolari siano stati come li narra Erodoto; anzi, se giudichiamo per analogia con altre narrazioni simili, è probabilissimo che parte di questi particolari siano errati, ma non sappiamo quali. Anche in tempi a noi maggiormente prossimi, è certo che c'è stata la battaglia di Waterloo, ma ancora si disputa su certi particolari di essa.

Seguendo il metodo accennato al § 547, è facile verificare che quando si hanno diverse relazioni di un fatto, esse discordano spesso

del Taine. Dirà il signor Aulard che sono insignificanti, che nulla mutano al senso, che lasciano incolume la sua critica, e che è proprio da sofisti il rilevarli. Ottimamente, non si può dire meglio, tale è pure il parere mio, ed è perciò che di tali mende non ho fatto cenno nell'articolo rammentato. Ma perchè il signor Aulard ha dimenticato queste aeree massime, nelle critiche che muove al Taine? *Medice cura te ipsum.*

nei particolari; e per talune di esse possiamo riconoscere che i particolari sono errati (§ 649); quindi l'interpretazione che li ritenesse esatti c'indurrebbe certamente in errore.

Qui c'è da scansare due scogli. Da un lato quello di costruire teorie che abbiano per fondamento principale fatti di tal genere, ed è ciò che spesso si fa quando si ricercano le *origini*. Dall'altro, il rifiutare ogni teoria che non ha in sussidio fatti certissimi, come ora accennano di voler fare certi pedanti, perchè in questo modo si rifiuterebbero tutte. Occorre stare in un giusto mezzo, cioè costruire le teorie con prudenza, vagliando e scegliendo i fatti, ed usarne con prudenza, cioè avendo ognora presente che, nelle migliori teorie, un poco d'errore ci può sempre essere (§ 69^o).

Tutto ciò non è speciale alla Sociologia, ma vale per tutte le scienze, anche per le più precise. Chi usa una tavola di logaritmi a sette decimali deve sapere che oltre a quel limite non conosce il logaritmo. Il peso atomico dei corpi chimici, or non è molto, si conosceva solo grossolanamente, ora si conosce con discreta esattezza, ma la precisione *assoluta* non si otterrà mai. Dal tempo del Tycho-Brahé sino ai giorni nostri, si sono ognora perfezionate le misure delle posizioni degli astri, ma erano ancora assai imperfette al tempo del Newton; e perciò, per far piacere a qualche pedante, avrebbero gli scienziati dovuto astenersi dal creare le teorie della meccanica celeste? Anzi, per dire il vero, dovrebbero seguitare ad astenersene ora e sempre, poichè queste misure *assolutamente* precise non si hanno, nè si avranno mai.

C'è di più. Giovò alla creazione della meccanica celeste, il fatto che, al tempo del Keplero, le osservazioni del pianeta Marte non fossero troppo precise; se fossero state tali, egli non avrebbe trovato un'ellisse per la curva percorsa dal pianeta e non avrebbe scoperto le leggi del movimento planetario.¹ Fu pure ventura che

540¹ J. BERTRAND; *Les fondateurs de l'astronomie*: «(p. 146) Kepler a pu affirmer, il est vrai, qu'une erreur de huit minutes était impossible, et cette confiance a tout sauvé; s'il avait pu en dire autant d'une erreur de huit secondes, tout était perdu.... Kepler se trompait, en effet, en regardant l'important avantage obtenu sur la planète rebelle et opiniâtre, comme une de ces victoires décisives qui terminent à jamais la lutte, ces grandes lois, éternellement vraies [questa considerazione metafisica, il Bertrand se la poteva risparmiare] dans de justes limites, ne sont pas rigoureusement mathématiques [sono la prima approssimazione, quella che si dice del movimento ellittico]. De nombreuses perturbations écartent incessamment Mars de sa route, en l'affranchissant peu à peu des liens (p. 147) délicats dans lesquels l'heureux calculateur avait cru l'enlacer à

si accingesse a studiare il movimento di Marte, invece di quello della luna, pel quale le perturbazioni sono maggiori.

Ciò che allora fece il caso, ora deve fare il metodo delle approssimazioni successive (§ 69-8°). Ogni tanto c'è chi muove il rimprovero alle teorie scientifiche dell'Economia o della Sociologia, di trascurare certi particolari.² Questo anzi è un merito. Si deve da prima ottenere un concetto generale del fenomeno, trascurando i particolari, considerati come perturbazioni; e poi considerare questi particolari, muovendo dai più importanti e procedendo successivamente verso i meno importanti.

541. Suppongasì di avere un testo, o più testi di un autore; si possono considerare sotto tre aspetti, cioè: 1° Come la pensava l'autore, il suo stato psichico, e come è stato determinato. 2° Ciò che ha voluto dire in un passo determinato. 3° Ciò che hanno capito gli uomini di una determinata collettività, in un tempo determinato. Sotto l'aspetto dell'equilibrio sociale, l'importanza va crescendo dal 1° al 3°. Sotto l'aspetto oggettivo, il 2° è quasi solo da considerarsi, quando si possa stabilire una relazione discretamente precisa tra la testimonianza che reca ed una realtà oggettiva.

jamais. Pour qui pénètre plus au fond [approssimazioni successive], ces irrégularités expliquées et prévues confirment, il est vrai, avec éclat la théorie de l'attraction qu'elles agrandissent en l'éclairant; mais la connaissance prématurée de ces perturbations, conséquence nécessaire d'observations plus précises, en enveloppant la vérité dans d'inextricables embarras, aurait retardé pour bien longtemps peut-être les progrès de la mécanique du ciel. Kepler, rejetant alors l'orbite elliptique aussi bien et au même titre que l'orbite circulaire, eût été forcé de chercher directement les lois du mouvement perturbé, au risque d'épuiser, contre d'invincibles obstacles, toutes les ressources de sa pénétration et l'opiniâtreté de sa patience ». Invece, la conoscenza del movimento ellittico condusse a ritenere che i pianeti si movessero attratti dal sole, poi l'attrazione si estese alle azioni reciproche dei pianeti tra di essi e col sole; e si ebbero le approssimazioni successive della meccanica celeste.

540² Spesso dicono *errore* questa volontaria omissione di certi particolari in una prima approssimazione; e così altro non fanno se non confermare il detto che « un bel tacere non fu mai scritto ». Di altro genere, ma avente la stessa origine, cioè la presuntuosa ignoranza dell'indole delle teorie scientifiche, e della necessità di costituirle mediante l'analisi, è il rimprovero che si muove ad una delle parti della scienza sociale di essere distinta dalle altre, e il figurarsi che, se chi ragiona di una di queste non discorre ad un tempo di un'altra, è perchè la ignora o la trascura (§ 33 e s.). Ma occorre ringraziare questa buona gente di non estendere i rimproveri oltre ai confini delle scienze sociali; poichè potrebbe biasimare, con eguale fondamento chi scrive un trattato di Economia, di non includervi un trattato dell'arte della cucina, che è pure, e nessuno lo contesta, utilissima al lieto vivere (*Cours*, I, p. 2, § 2 - p. 14, § 34).

Il 1° aspetto è personale all'autore; il 2° aspetto è impersonale, oggettivo; si può considerare il passo indipendentemente da chi l'ha scritto (§ 855); il 3° aspetto riguarda le persone che prendono conoscenza del testo considerato.

1° Non sempre esiste unità nei pensieri di un autore, non solo perchè variano col tempo, come può vedersi nelle *Ritrattazioni* di sant'Agostino ed in tanti altri simili casi, ma anche perchè, specialmente nelle materie attinenti al sentimento, in un medesimo testo si possono manifestare pensieri diversi, e sin anche contraddittori, senza che l'autore se ne avveda. Quando dunque si cerca come la pensava un autore su una certa materia, si può talvolta cercare ciò che non esiste. Pure è ora di moda il far ciò, e si fanno studi detti *psicologici* sugli autori; i quali studi sono poi una raccolta di aneddoti e di chiacchiere, traendone argomento per conferenze e libri, graditissimi ad eleganti signore, che si figurano in questo modo fare uno studio scientifico (§ 858, 859). Del pari è di moda ricercare perchè un autore ha scritto un certo passo; e se si riesce a trovare che ciò fece in un momento d'ira cagionata dal tradimento di un'amante, si crede di avere scoperto l'America.

È certo che il modo di pensare di un autore è in relazione coi sentimenti esistenti nella collettività in cui vive, e perciò si può, entro certi limiti, da quello dedurre questi, che sono poi gli elementi dell'equilibrio sociale. Ma è notevole che tale operazione dà miglior frutto per autori volgari, di poco ingegno, che per autori eminenti, di grande ingegno; perchè questi, appunto per le qualità loro emergono, si distaccano dal volgo, e quindi meno bene ne riflettono i pensieri, le credenze, i sentimenti.¹

541¹ G. SOREL; *Quelques prétentions juives* in *L'Indépendance*, 1^{er} mai 1912: « (p. 217) Le plus souvent, lorsque nous cherchons à connaître le rôle historique d'un groupe humain, nous étudions des individus auxquels nous croyons pouvoir attribuer la faculté d'avoir représenté, d'une façon plus ou moins parfaite, les forces morales de la masse; nous notons les sentiments, les vœux, les conceptions philosophiques que ces personnages exceptionnels ont exprimés; nous construisons enfin, au moyen de ces éléments particuliers, la conscience des droits et des devoirs qui auraient existé, suivant notre appréciation dans telle fraction du peuple ».

« Parfois on a voulu s'illusionner sur la sûreté des résultats obtenus par cette méthode, en disant que les hommes représentatifs seraient entièrement déterminés par leur milieu.... Quelques écrivains, admirant l'originalité dont ont fait preuve plusieurs de ces hommes représentatifs, virent, au contraire, en eux des génies créateurs;.... (p. 218) La vérité est évidemment entre ces deux opinions extrêmes.... ».

2° Quando conosciamo ciò che un autore ha voluto esprimere in un testo, ed ove abbiamo motivo di ritenerne la testimonianza come discretamente veritiera, da questo testo ricaviamo la conoscenza di certi fatti. Tali, in sostanza, sono tutti i documenti che diciamo storici.

3° Oltre ai fatti per solito così narrati, ce ne sono altri che ci preme conoscere.

Già abbiamo veduto, e meglio vedremo proseguendo questo studio, che i sentimenti, manifestati dalle credenze e dai pensamenti degli uomini operano potentemente per determinare i fenomeni sociali, e da ciò segue che i sentimenti e le loro manifestazioni sono per la Sociologia « fatti » importanti quanto quelli che sono azioni. Per esempio, se anche la battaglia di Maratona non fosse vera, il concetto che ne avevano gli Ateniesi rimane un « fatto » di gran momento per la forma della società ateniese. Dice Tucidide non essere vero che, come credeva il volgo ateniese, Ipparco fosse tiranno quando fu ucciso da Armodio e da Aristogitone; ma per la forma della società ateniese preme meno il fatto stesso che il concetto che ne aveva il volgo ateniese, e tra le forze che potentemente operavano per determinare tale forma eravi certamente il sentimento che manifestavasi quando gli Ateniesi cantavano le lodi di Armodio e di Aristogitone che avevano ucciso il tiranno e fatti eguali riguardo alla legge gli Ateniesi.² Così si giunge alla conclusione seguente, che pare e non è paradossale: per determinare la forma della società ateniese preme assai meno il sapere se veramente Ipparco era tiranno quando fu ucciso da Armodio e da Aristogitone, o anche se il fatto è interamente leggendario, quanto il conoscere il concetto che di esso fatto avevano gli Ateniesi.

Il celebre discorso per encomiare gli Ateniesi morti in guerra, che Tucidide mette in bocca di Pericle, riproduce, sia pure solo con grossolana approssimazione, le parole veramente dette da Pericle? Non sappiamo; e, per lo scopo di studiare i costumi ateniesi di quel tempo, non preme più che tanto. È manifesto che Tucidide deve, secondo ogni probabilità, avere composto tale discorso in corrispondenza a quei costumi, di cui era buono conoscitore. Meravi-

541² BERGK; *Poet. lyr., Scholia*: « (9) Nei rami di mirto, il ferro porterò, come Armodio e Aristogitone, quando il tiranno uccisero e eguali dinanzi alle leggi gli Ateniesi fecero ». « (11) Nei rami di mirto, il ferro porterò, come Armodio e Aristogitone, quando, nelle Panatenee, l'uomo tiranno, Ipparco, uccisero ».

glia sarebbe che, anche se lo ha inventato di sana pianta, lo avesse composto in modo da urtare i costumi, che, come a lui, così a tutti coloro che l'opera sua leggevano, erano ben noti.

C'è ora chi dice che il Cristo è un mito solare. Concedasi per un momento; e che perciò verrà meno la parte enorme che ha avuto il cristianesimo, o meglio i sentimenti sotto tal forma manifestati, nella società europea? Dice benissimo il Sorel:³ « (p. 37) Ainsi pour les stigmates de saint François nous n'avons nul besoin de savoir en quoi consistaient ces plaies; mais nous devons chercher quelle conception le Moyen-Âge en avait; c'est cette conception qui a agi dans l'histoire et cette action est indépendante du problème physiologique ».

Similmente il testo di un autore vale, per un certo tempo ed un certo paese, non tanto per quello che tale autore ha voluto dire, quanto per ciò che gli uomini di quel tempo e di quel paese intendono leggendo il detto testo.⁴ Vi è una differenza radicale fra un testo considerato come testimonianza di ciò che ha osservato o capito l'autore, e che si adopera col fine di risalire appunto alle cose da lui osservate o capite, e un testo considerato come operante sugli individui che ne hanno conoscenza e che si adopera per conoscere i pensamenti e le azioni di questi individui. Per un testo considerato sotto il primo aspetto, preme assai conoscere ciò che voleva esprimere l'autore; per un testo considerato sotto il secondo aspetto tale indagine è pressochè inutile, e preme invece sapere come è inteso, anche se è inteso a rovescio.

Ciò non ammettono coloro che stimano che il testo narra il vero assoluto e che solo nel retto senso deve essere inteso: e perciò essi ricercano questo *vero* significato, che è poi il significato che piace a loro, e redarguiscono chi con essi non consente.

542. I fatti della manifestazione del pensiero sono, in certi casi, più facili a conoscersi con certezza (con grandissima probabilità)

541³ G. SOREL; *Le syst. hist. de Renan*, t. I.

541⁴ G. SOREL; *Quelques prétentions juives*, in *L'Indépendance*, 1^{er} Mai 1912: « (p. 231) C'est bien le cas d'appliquer ces remarques judicieuses que fait Renan: « En histoire religieuse, un texte vaut, non pas ce que l'auteur a voulu dire, mais ce que le besoin du temps lui fait dire. L'histoire religieuse de l'humanité se fait à coup de contre-sens ». E in nota: « Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, tome IV, p. 193. — Cette remarque s'applique aussi fort bien à l'histoire profane; ainsi la social-démocratie a fait d'effroyables contre-sens pour se donner l'air de suivre les enseignements hégéliens ».

che i fatti di azioni. È vero che ci può essere dubbio sulla correzione del testo che è a nostra disposizione, ma, tolto questo dubbio, abbiamo sott'occhio il fatto stesso di cui vogliamo occuparci, e non ne ragioniamo solo per quanto altri ci riferisce. Conosciamo ciò che, nei nostri testi, Cicerone dice di Catilina, con probabilità molto maggiore di quella della conoscenza che abbiamo di molte azioni di Catilina.

543. Per i fatti storici o le indicazioni geografiche, hanno generalmente poco valore i componimenti letterari, di finzioni, di favole od altri simili. Pure, alle volte, siamo costretti, dalla scarsità dei documenti, a farne uso pei tempi antichi e mal noti, ma occorre molta prudenza nel fare ciò. Per vedere meglio come sta il fatto, adoperiamo un metodo di cui sarà fatto cenno al § 547.

544. Ecco un romanzo del Karr¹ in cui si discorre di Losanna, di Montreux, di Ginevra. Supponiamo, analogamente a quanto accade ora per la Grecia antica, che, fra duemila anni, solo in quest'opera si sia conservato memoria di Montreux, e che gli eruditi di quel tempo vogliano dedurne dove si trovava, rispetto a Losanna e a Ginevra, questa città. La critica dimostra che l'autore merita ogni fede. Egli viveva quando Montreux esisteva, dimorava in un paese vicino, cioè in Francia; sappiamo che i Francesi colti e danarosi visitavano quasi tutti la Svizzera; è dunque probabilissimo che il Karr ha veduto Montreux, e la sua testimonianza deve essere stimata come quella di un testimonio oculare. D'altra parte egli non aveva il menomo interesse a nascondere il vero. Migliore testimonianza della sua non si può avere. Un erudito scava, studia, medita, e trova che un personaggio del Karr, per andare da Losanna a Ginevra passa da Montreux. Potrebbe essere un errore di stampa — simile agli errori che ci sono nei manoscritti antichi — ma ciò è escluso dalle indicazioni che dà l'autore: « (p. 8) Je suis arrivé vers quatre heures à Montreux; c'est un village qui, en venant de Lausanne, est (p. 9) à droite de la route qui côtoie le lac, et à quelques centaines de pas de cette route; on y monte par un petit chemin hérissé de pierres.... ». Dunque è proprio la strada che da Losanna va a Ginevra e che, per chi viene da Losanna ha il lago a sinistra, i colli a destra. E poi viene un altro passo che conferma il fatto e toglie ogni sospetto di errori o di interpolazioni

544¹ A. KARR; *Contes et nouvelles*.

nel testo. Il personaggio del racconto torna da Ginevra a Losanna: « (p. 78) Une demie heure après, les deux amis partirent pour Lausanne. En passant devant Montreux, qui se trouvait à gauche sur la hauteur, Eugène demanda à y monter un instant.... ». Un erudito di quel tempo lontano scriverà un sapiente componimento che presenterà a qualche sapientissima accademia, e dimostrerà che Montreux doveva giacere tra Losanna e Ginevra; e chi sa che qualche archeologo, colla scorta di tale indicazione, non ne ritrovi le rovine nel luogo così accennato! Eppure se c'è cosa certa è questa: che Montreux trovasi al di là di Losanna per chi viene da Ginevra, e che andando da Losanna a Ginevra, o tornando da Ginevra a Losanna, non si passa da Montreux.

Parecchie fra le conoscenze che abbiamo, o erediamo avere, dell'antichità non hanno per fermo miglior fondamento di quello della deduzione ora tratta dal testo del Karr, e l'errore certo di questa ci porta a ritenere la possibilità di analoghi errori in quelle.

545. I componimenti puramente letterari, di finzioni, di favole, ed altri simili, possono spesso avere grande valore per farci conoscere i sentimenti; e certe volte una testimonianza indiretta di tal genere val più di molte testimonianze dirette. Ad esempio, Eronda nei suoi mimiambi ci dà la parodia di un'orazione davanti ad un tribunale. L'oratore accenna in sostanza che, se il suo avversario ha portato grano nella città (oppure: se egli, l'oratore, non ne ha portato), ciò non deve nuocergli presso ai giudici.¹ È manifesto con ciò che doveva essere opinione comune che i giudici decidevano con motivi di benevolenza, o di malevolenza di questo genere, estranei al merito della causa, altrimenti la parodia non avrebbe senso; e questa testimonianza vale per molte (§ 572).

Egualmente molti romanzi ci fanno conoscere le opinioni esistenti; queste spesso corrispondono a certi fatti, e ne danno un concetto sintetico migliore di quello che si potrebbe avere da molte e confuse testimonianze dirette.² Quando un libro ha molti lettori,

545¹ HERONDAE; *Mimiambi*, II: (16) εἰ δ' αὖτ' ἔχῃ: νηῶν ἕξ "Ακης ἐλαύνουσαν πρὸς ἄγων κῆστῆσε τὴν κακὴν λιμὸν. « Se allora ha, conducendo una nave da Ache, recato grano e fatto cessare la malvagia fame.... ». Un'altra lezione sarebbe: « Se io non ho, conducendo una nave da Ache, recato grano e fatto cessare la malvagia fame.... ».

545² Per esempio, *L'Argent* dello ZOLA dà un concetto sintetico abbastanza approssimato della vita della Borsa di Parigi, al tempo dell'*Union Générale*. *Bel Ami* del MAUPASSANT dà un concetto, che difficilmente troverebbesi in altre

è assai probabile che si confà ai sentimenti di questi, e quindi può giovare per farceli conoscere.³

Per altro occorre andare molto adagio in questa via, perchè correndo un poco troppo colle interpretazioni si può cadere in gravi errori.

546. LE INTERPRETAZIONI. Appunto perchè la conoscenza diretta dei fatti è molto rara, le interpretazioni sono indispensabili, e chi ne volesse fare assolutamente senza, potrebbe anche fare a meno di occuparsi di storia e di Sociologia, ma occorre ricercare

opere, delle speculazioni dei politicanti al tempo dell'occupazione di Tunisi dalla Francia, e della parte che ha la stampa in tali speculazioni. Fatti simili si poterono poi osservare al tempo della contesa tra Francia e Marocco, in seguito al fatto di Agadir.

545³ Sul finire del secolo XVIII, ebbe luogo, un poco in tutti i paesi civili e principalmente in Francia, l'invasione della dottrina che vuole logiche tutte le azioni e che pone tra i « pregiudizi » ogni azione non-logica. L'estensione del fenomeno si scorge bene vedendo che l'invasione si estende sino alle novelle d'amore. Eccone un esempio. CRÉBILLON; *La nuit et le moment*: « (p. 19) *Cidalise*. Au vrai, Clitandre, vous n'aimez donc pas Araminte! (*Clitandre hausse les épaules*). Mais pourtant vous l'avez eu. — *Clitandre*. Ah! c'est autre chose. — *Cid*. En effet on dit qu'aujourd'hui cela fait une différence. — *Clit*. Et je crois de plus que ce n'est pas d'aujourd'hui que cela en fait une. — *Cid*. Vous m'étonnez. Je croyais que c'était une obligation que l'on avait à la philosophie moderne. — *Clit*. Je crois bien aussi qu'en cela, comme en beaucoup d'autres choses, elle a rectifié nos idées; mais qu'elle nous a plus appris à connaître les motifs de nos actions et à ne plus croire que nous agissons au hasard, qu'elle ne les a déterminées. Avant, par (p. 20) exemple, que nousussions raisonner si bien, nous faisons sûrement tout ce que nous faisons aujourd'hui; mais nous le faisons entraînés par le torrent, sans connaissance de cause et avec cette timidité que donnent les préjugés. Nous n'étions pas plus estimables qu'aujourd'hui; mais nous voulions le paraître, et il ne se pouvait pas qu'une prétention si absurde ne gênât beaucoup les plaisirs. Enfin, nous avons eu le bonheur d'arriver au vrai [il signor *Vero* e la signora *Verità* sono le grandi divinità di simili religioni]; eh! que n'en résulte-t-il pas pour nous? Jamais les femmes n'ont mis moins de grimaces dans la société; jamais l'on a moins affecté la vertu. On se plaît, on se prend. S'ennuie-t-on l'un avec l'autre? on se quitte avec tout aussi peu de cérémonie que l'on s'est pris Il est vrai que l'amour n'est pour rien dans tout cela; mais l'amour qu'était-il, qu'un désir que l'on se plaisait à s'exagérer, un mouvement des sens dont il avait plu à la vanité des hommes de faire une vertu? [autori più seri, avevano detto ciò dell'istinto religioso e di altri simili]. On sait aujourd'hui que le goût seul existe.... (p. 21) et je crois à tout prendre, qu'il y a bien de la sagesse à sacrifier à tant de plaisirs quelques vieux préjugés qui rapportent assez peu d'estime et beaucoup d'ennui à ceux qui en font la règle de leur conduite ». Per bene intendere la Rivoluzione francese, vale più questo passo che moltissime descrizioni di fatti.

I *Miserabili* di Victor Hugo, aggiuntivi, se si vuole, i romanzi della Sand, danno un preciso e chiaro concetto del dilagare dell'umanitarismo, nelle società civili del secolo XIX.

quando, come, sin dove, si possono adoperare con una discreta probabilità. Questa ricerca la dobbiamo fare coll'esperienza, come tutte le ricerche della scienza sperimentale.

547. Un metodo che dà, in molti casi, buoni risultamenti, è il seguente. Sia *A* un fatto del passato di cui ignoriamo la « spiegazione », e l'otteniamo — cioè poniamo *A* in relazione con un altro fatto *B* — mediante una certa interpretazione; vogliamo ricercare se questa conduce o no a risultamenti probabili. Perciò se ci riesce trovare nel presente un fatto *a* simile ad *A*, congiunto in modo ben noto ad un altro fatto *b* pure ben noto e simile a *B*, usiamo del nostro metodo per « spiegare » *a*; se otteniamo la spiegazione effettiva *b*, ciò è favorevole al nostro metodo; e, se possiamo avere molti altri casi simili, possiamo ritenere che esso dà risultamenti assai probabili. Ma se, volendo spiegare *a* non troviamo *b*, ciò solo basta per farci sospettare del metodo; esso ha un caso di eccezione, e può averne altri. Quando poi questi casi siano in numero discreto, poca probabilità rimane. Di questo metodo già spesso abbiamo usato (§ 544) e moltissimo ne useremo nel corso di quest'opera, perciò ci asteniamo dal recarne qui esempi.¹

548. In generale l'ignoto si deve spiegare col noto, e perciò il passato si spiega col presente, meglio che il presente col passato, come hanno fatto i più, al principio della Sociologia, e molti seguitano pure a fare (§ 571).

549. Una certa interpretazione è quasi sempre necessaria, perchè chi riferisce un fatto, lo fa col suo linguaggio ed aggiungendoci poco o molto dei suoi sentimenti, e, per risalire al fatto, dobbiamo spogliare la narrazione di questi accessori; alle volte sarà facile, alle volte difficile, ma occorre non mai dimenticarne la necessità o almeno l'utilità. I viaggiatori traducono coi loro concetti

547¹ Ne abbiamo fatto uso implicitamente quando abbiamo indagato in che relazioni stava il metodo metafisico coi fatti sperimentali. Può questo metodo condurre, o non condurre a risultamenti che poi verifica l'esperienza?

Vediamo casi come quelli della meccanica celeste, della fisica, della chimica, in cui i risultamenti sperimentali sono ben noti, ed adoperiamo tale metodo, anzi lasciamolo usare dallo Hegel, tanto ammirato dai metafisici. Se esso ci porterà, in questi casi, a conclusioni d'accordo coll'esperienza, avremo luogo di sperare che simile effetto segua pure quando useremo il metodo in altre materie, come nella scienza sociale, in cui le verifiche sperimentali sono meno agevoli. Se all'incontro esso ci porterà, nella meccanica celeste, nella fisica, nella chimica, a conclusioni che l'esperienza dimostra prive di senso, fantastiche, sciocche, avremo luogo di temere che non ne abbia miglior sorte l'uso nelle scienze sociali o storiche (§ 484 e s., 502 e s., 514²).

e nella loro lingua, i concetti che hanno udito esprimere nella lingua dei popoli che hanno visitato; perciò le loro narrazioni, poco o molto, spesso si allontanano dal vero, ed occorre, quando è possibile, fare una traduzione inversa, per ritrovare i concetti reali dei popoli di cui ci danno contezza i viaggiatori.¹

550. Similmente, è difficile in molti casi lavorare per la Sociologia sulle traduzioni, ed occorre, quando ciò sia possibile, ricorrere al testo originale. Al solito, non bisogna andare da un estremo all'altro, e vi sono molti casi in cui basta nonchè una traduzione, anche un semplice compendio. Per decidersi sul da fare, occorre vedere se le conclusioni dipendono dal senso preciso di uno o più termini; in tal caso occorre proprio ricorrere all'originale.¹

549¹ Il valente egittologo EDOUARD NAVILLE fa, nel *Journal de Genève*, 25 août 1912, un'analisi del libro *The life of a South African Tribe*, by HENRI A. JUNOD, vol. I, *The social life*, e scrive: « Un des côtés par lequel le livre de M. Junod peut être le plus utile à ceux qui s'adonnent à l'étude des langues très anciennes, c'est le langage. Les primitifs s'expriment presque toujours par métaphores. Tout ce qui, même de loin, se rapproche d'une idée abstraite, doit être rendu par quelque chose tombant sous les sens. D'autre part, tel acte tout a fait grossier ou élémentaire, peut être exprimé par le sens rituel ou religieux qu'on attribue à cet acte. Quiconque n'a pas la clef de ces énigmes risque de s'égarer complètement dans l'interprétation qu'il donne à ces mots ou à ces phrases. Voici, par exemple, un usage qui a été retrouvé dans les tombes égyptiennes, où l'on dépose avec le défunt des vases et des objets brisés. Les Bantou font de même; ils brisent sur la tombe les objets sans valeur qui apparternaient au mort, surtout les vieux vases en terre, et les manches de zagaïes. Il faut que tout meure avec lui. Cet acte s'appelle « montrer sa colère à la mort ». Nous trouverions dans un texte égyptien ou assyrien une expression pareille « montrer sa colère à la mort », je doute fort qu'aucun philologue même le plus érudit arrivât à donner à cette expression le sens véritable: briser des pots de terre. Je crois que malheureusement dans nos traductions nous avons à nous reprocher de graves erreurs commises ainsi par ignorance. A mon sens c'est ce qui fait que beaucoup de textes égyptiens comme ceux des Pyramides ou le Livre des Morts, nous paraissent si souvent étranges, et même enfantins. Nous n'avons pas la clef des métaphores qui abondent surtout dans le langage religieux. L'ouvrage de M. Junod fourmille d'expressions de cette espèce. Il y en a à chaque page. Je n'en citerai ici que deux. « Manger les bœufs » veut dire accepter le prix d'achat, le « lobola » d'une femme qui se paie par deux, trois, jusqu'à dix de ces animaux. « Manger deux troupeaux » est une expression juridique qui veut dire accepter à tort deux « lobola ».

550¹ Perciò sono andato molto a rilento nel citare qui testi scritti in lingue che non conosco. Non conoscendo l'ebraico, spero che le traduzioni del Talmudo che ho adoperato riproducano almeno approssimativamente il testo; ma mi astengo da ogni conclusione che dipendesse troppo strettamente dal senso preciso di qualche termine.

Sarebbe utilissimo che qualche persona che conosce le lingue orientali, cioè l'arabo, il sanscrito, il cinese, il giapponese, ecc., ci desse traduzioni *letterali*,

551. Le difficoltà maggiori per intendere i fatti di altri tempi o di altri popoli, nascono da ciò che noi li giudichiamo colle abitudini mentali della nostra nazione e del nostro tempo. Ad esempio, noi vivendo in paesi ed in tempi in cui esistono leggi scritte che la pubblica autorità impone di osservare, intendiamo malamente lo stato dei popoli presso i quali alle leggi nostre corrispondevano certi usi non scritti e di cui nessuna autorità pubblica imponeva l'osservazione.¹ Gli eruditi, mercè i loro studi, vivono in parte nel passato, la mente loro finisce coll'acquistare un poco l'abito di quel tempo, e possono intenderne meglio i fatti che chi di tal soccorso è

con commenti filologici, dei passi di testi che possono giovare alla Sociologia. Sinchè ciò non sarà fatto, andremo un poco a tentoni nell'uso che faremo dei documenti scritti in queste lingue.

SUMNER MAINE; *Early history of institutions*, trad. DURIEU DE LEYRITZ. « (p. 14) Il y a cependant une cause plus permanente et plus sérieuse d'embarras pour celui qui veut asseoir des conclusions sur les lois irlandaises. Jusqu'à une époque relativement récente, elles étaient en fait inintelligibles, et c'est leurs premiers traducteurs... (p. 15) qui les ont rendues accessibles à tous. Leur traduction a été revue avec soin par le savant éditeur du texte irlandais; mais il est probable que plusieurs générations d'érudits adonnés aux études celtiques auront à controvertiser sur les termes de ces lois avant que le lecteur qui les aborde sans aucune prétention à l'érudition celtique puisse être sûr de posséder le sens exact de chacun des passages qu'il a sous les yeux. Quant à moi, je m'appliquerai à ne conclure que lorsque le sens et le sujet du texte paraîtront raisonnablement certains, et je m'abstiendrai de certaines recherches très séduisantes qui ne pourraient s'étayer que sur des fragments d'une signification douteuse ».

551¹ SUMNER MAINE; *loc. cit.* 550¹. « (p. 354) Les savants auteurs des différentes introductions placées en tête de la publication officielle (p. 355) des anciennes lois de l'Irlande, sont intimement convaincus que la juridiction des tribunaux irlandais était, — pour user d'un terme technique, — *volontaire*. Suivant cette façon de voir, les légistes brehons concevaient assez clairement le droit de saisie, mais c'étaient l'opinion publique et le respect populaire pour une caste professionnelle, qui assuraient dans la pratique l'observation de ce droit ». « (p. 51) L'absence de toute sanction est souvent l'une des plus grandes difficultés qui s'opposent à l'intelligence du droit brehon. Qu'un homme déobéisse à la loi ou s'oppose à ce qu'elle soit appliquée, qu'arrivera-t-il? Le savant auteur de l'une des préfaces modernes placées en tête du troisième volume soutient que le pivot du système brehon, c'est l'arbitrage, et je crois (p. 52) aussi que pour autant que ce système est connu, il justifie cette conclusion. Le but unique des Brehons était de forcer les plaideurs à déférer leurs querelles à un Brehon ou à quelque personne puissante conseillée par un Brehon ».

SUMNER MAINE; *Ancient law*, trad. Courcelle Seneuil: « (p. 7) Il est certain que, dans l'enfance du genre humain, on ne conçoit pas l'idée d'une législation quelconque, ni même d'un auteur déterminé du droit; on n'y songe pas: le droit est à peine arrivé à l'état de (p. 8) coutume; il est plutôt une habitude.... Il est sans doute fort difficile pour nous d'entrer dans une conception si éloignée de nous dans le temps et par l'association d'idées à laquelle elle est liée ».

privo. Egualmente presso di noi è completa la separazione, in certi casi, tra il fatto ed il diritto; ad esempio, tra il fatto della proprietà ed il diritto della proprietà. Ci furono popoli e tempi in cui il fatto confondevasi col diritto: poi si disgiunsero poco a poco, con lenta evoluzione, e ci riesce difficile avere un chiaro concetto di uno di quegli stati intermedi.

552. Ma tutto ciò è poco in paragone delle difficoltà che nascono dall'intromissione dei sentimenti, dei desideri, di certi interessi, di enti fuori dell'esperienza, come sarebbero gli enti metafisici e teologici; ed è appunto la necessità di non appagarci dall'apparenza, spesso molto fallace che danno ai fatti, e invece di risalire a questi, che ci guida nel presente studio e che ci costringe a percorrere lunga e faticosa via.

553. LA PROBABILITÀ DELLE CONCLUSIONI. Abbiamo da risolvere praticamente un problema del genere di quelli che risolve il calcolo delle probabilità, sotto il nome di *probabilità delle cause*. Sia ad esempio un'urna contenente 100 pallottole, parte delle quali sono bianche, parte sono nere; ignoriamo in che proporzioni, ma sappiamo che tutte le proporzioni sono *a priori* egualmente probabili. Si estrae una pallottola bianca; con ciò rimane sicuro che tutte le pallottole non sono nere, ma sono possibili tutte le combinazioni in cui c'è almeno una pallottola bianca. La probabilità che tutte le pallottole sono bianche è $\frac{1}{101}$, e quindi è assai piccola. La probabilità che le pallottole bianche siano almeno 50 è $\frac{765}{1010}$, cioè circa 0,75.

Supponiamo che, secondo una legge supposta, tutte le pallottole dovrebbero essere bianche. L'estrazione di una pallottola bianca significa la verifica in un caso della legge; questa verifica dà una probabilità piccolissima alla legge, cioè circa due centesimi. La probabilità che almeno la legge si verifichi in un numero di casi maggiori di quelli in cui non si verifica, non è neppure molto grande, essendo solo di circa tre quarti.

554. Quando si principiò a studiare il calcolo delle probabilità, si sperò che ci desse norme precise per trovare la probabilità delle cause, ma tale speranza fu fallace, perchè ci manca il mezzo di assimilare i casi pratici all'estrazione di una o di più pallottole da un'urna. Ignoriamo completamente il numero delle pallottole dell'urna, e poco o niente sappiamo della probabilità *a priori* delle varie combinazioni. Quindi ci viene meno il soccorso che potevamo sperare dal calcolo delle probabilità, e rimane solo che valutiamo grossolanamente le probabilità con altre considerazioni.

555. Un caso estremo è quello considerato al § 531. Abbiamo un'urna che molto probabilmente contiene pallottole tutte di un medesimo colore. Basta un'estrazione per conoscere con molta probabilità quel colore. Ad esempio sappiamo che, molto probabilmente, tutti i corpi semplici si combinano in proporzioni definite. Questa proporzione corrisponde al colore ora rammentato. Una sola esperienza basta per determinare la proporzione, cioè una sola estrazione per determinare il colore (§ 97, 531).

556. Quando un fatto A si può assimilare ad altri, è probabile *a priori* che segua le stesse leggi che seguono questi; una sola verifica dà pertanto una grande probabilità che effettivamente le leggi considerate valgano anche per A (§ 531). Si procede dunque notando similitudini e facendo verifiche; e questo è uno dei metodi maggiormente usato per scoprire le leggi sperimentali. Fu così che il Newton, estendendo, per ipotesi, ai corpi celesti le leggi del moto conosciute per i corpi terrestri, e facendo la verifica del moto della luna intorno alla terra, scoprì le leggi del moto dei corpi celesti. I suoi successori seguitarono a fare verifiche, tutte con buon esito, e quindi tali leggi sono ora probabilissime.

Gli etimologisti moderni poterono osservare nei fatti i mutamenti successivi di una parola del latino volgare, che si era trasformata in una parola dell'italiano o del francese moderno; estesero, per similitudine, le supposte leggi che avevano trovato alle altre parole, fecero verifiche; e così costituirono la scienza dell'etimologia.

Il punto difficile sta nello stabilire la similitudine, perchè in ciò c'è sempre poco o molto di arbitrario; e qui come sempre occorre chiedere il sussidio dell'osservazione e dell'esperienza, che sole ci possono dare sicure notizie. Uno degli errori soliti negli antichi scrittori è di concludere la somiglianza delle cose dalla somiglianza dei nomi.

557. Le considerazioni sulla similitudine possono dare le soluzioni di alcuni problemi che paiono paradossali. Eccone uno. Dice il Bertrand¹: « (p. 90) Un événement incertain n'a-t-il pas toujours une probabilité déterminée connue ou inconnue? — Il faut se garder de le croire. — Quelle est la probabilité qu'il pleuve demain? Elle n'existe pas.... (p. 91) Le roi de Siam a quarante ans, quelle est la probabilité pour qu'il vive dans dix ans? Elle est autre pour nous que pour ceux qu'ont interrogé son médecin, autre pour le

557¹ BERTRAND; *Calcul des probabilités*.

médecin que pour ceux qui ont reçu ses confidences....» La conseguenza sarebbe che chi giuoca una somma che guadagnerà se il re di Siam muore fra un anno, non è guidato in niente dalla probabilità, poichè non esiste. Ciò è giusto sino ad un certo punto; infatti chi assicura sulla vita un uomo solo fa un giuoco puro e semplice; invece chi, come le società di assicurazioni, assicura un gran numero di uomini, compie un'operazione finanziaria dipendente dal calcolo delle probabilità. Sta dunque bene che chi vuole operare solo secondo le probabilità, nulla può decidere circa al re del Siam.

D'altra parte se il Bertrand fosse stato chiuso in carcere e gli si fosse detto: « Ne escirai solo quando morrà A o B , dei quali sai solo che A ha 20 anni e B 60; scegli dalla morte di chi vuoi che dipenda la tua libertà »; è da credersi che avrebbe scelto B preferibilmente ad A . Dovremo dire che ha operato a caso, senza curarsi delle probabilità? In generale, se un avvenimento P , nel caso che fosse ripetuto, ha maggiore probabilità di Q , diremo noi che operiamo a caso se, per cosa a noi favorevole, scegliamo un singolo P preferibilmente a Q ? Sì, direbbe il Bertrand, poichè la scelta ha luogo una volta sola, e non si può ripetere. « (p. 91) Que le roi de Siam meure ou vive, il est impossible de renouveler l'épreuve ». Ma se ne possono rinnovare altre simili, sia per altri uomini dell'età del re del Siam, sia per altri casi analoghi di avvenimenti eventuali.

Supponiamo che P_1 e Q_1 , P_2 e Q_2 , P_3 e Q_3 ,... sono avvenimenti interamente diversi, ma i P_1 , P_2 ,... sono simili solo in ciò che hanno maggiore probabilità dei Q_1 , Q_2 ,..., ove si potesse rinnovare la prova. Ciò posto, posso porre il problema: Nel caso che non si rinnovi la scelta tra P_1 e Q_1 , tra P_2 e Q_2 ,..., ho maggiore probabilità di conseguire un risultato favorevole scegliendo i P_1 , P_2 ,..., oppure i Q_1 , Q_2 ,...? La risposta non è dubbia: occorre scegliere i P_1 , P_2 Sta bene che il Bertrand avrebbe forse fatto meglio a fare dipendere la sua liberazione dalla morte dell'uomo di 20 anni che dalla morte dell'uomo di 60; ma è certo che se operasse egualmente in tutti i casi simili, ed in ogni atto della vita scegliesse come favorevole il partito meno probabile, ove si potesse ripetere la prova, finirebbe con lo stare molto peggio che se avesse fatto l'opposto.

Il Bertrand risolve diversamente il problema. Per lui esistono probabilità oggettive e probabilità soggettive. Tipo delle prime sarebbe un'urna che contiene numeri noti di pallottole bianche e di nere, e dalla quale si estrae una pallottola; tipo delle seconde sa-

rebbe appunto un avvenimento, come la morte del re del Siam, che dipende da circostanze che solo in parte ci sono note. Il Bertrand esclude queste seconde probabilità dai suoi calcoli.

558. Con ciò si verrebbe a dire che tanto vale non occuparsi mai di probabilità, ed operare in ogni caso alla cieca, andando a caso, perchè tutte le probabilità sono soggettive, e la distinzione che vorrebbe fare il Bertrand regge solo come quantità maggiore o minore di conoscenze.

Dice il Bertrand: ¹ « (p. 90) Il pleuvra ou il ne pleuvra pas [demain], l'un des deux événements est certain dès à présent, et l'autre impossible. Les forces physiques dont dépend la pluie sont aussi bien déterminées, soumises à des lois aussi précises que celles qui dirigent les planètes. — Oserait-on demander la probabilité pour qu'il y ait éclipse de lune le mois prochain? ² » Ebbene, può ripetersi lo stesso dell'estrazione che sta per farsi in un'urna. I movimenti di chi deve estrarre la pallottola sono determinati come quelli dei pianeti; la differenza sta solo in ciò che noi non sappiamo calcolare i primi e sappiamo calcolare i secondi. La regolarità di certi movimenti dipende dal numero e dal modo di operare delle forze; e ciò che diciamo manifestazione del caso è la manifestazione di numerosi effetti che si intrecciano. Il Bertrand ne dà esso stesso una prova. « (p. XXIV) L'empreinte du hasard [quest'espressione manca interamente di precisione] est marquée, très curieusement quelquefois, dans les nombres déduits des lois les plus précises. Une table de logarithmes en témoigne. Pour 10000 nombres successifs dans les tables à 10 décimales de Vége, je prends la septième figure du logarithme: rien dans ce choix n'est laissé au hasard. L'Algèbre gouverne tout, une loi inflexible enchaîne tous les chiffres. Si l'on compte cependant les résultats, on aura, à très peu près, sur 10000, 1000 fois le chiffre 0, 1000 fois le chiffre 1 et ainsi des autres; la formule se conforme aux lois du hasard [intrecciamento delle cause]. Vérification faite, sur 10000 logarithmes, le septième chiffre s'est trouvé 990 fois égal à 0, 997 fois à 1, 993 fois à 2, 1012 fois à 4 ». Ciò non avrebbe luogo

558¹ BERTRAND; *Calcul des probabilités*.

558² E perchè no? Due individui non hanno alla mano efemeridi o calendari; uno dice all'altro: « Se piove il mese prossimo, tu mi darai dieci lire; se c'è un'eclissi di luna, io ti darò la stessa somma ». Nessuno vorrà accettare una simile scommessa, perchè, *per solito*, è più facile che piova in un mese, nei nostri paesi, che ci sia un'eclissi di luna.

per le ultime cifre di una tavola di quadrati, le quali non solo escludono certi numeri, ma ancora si succedono in ordine determinato, che è il seguente: 0, 1, 4, 9, 6, 5, 6, 9, 4, 1. L'eclissi di luna, di cui discorre il Bertrand, può essere paragonata a questo secondo fenomeno, cioè alla determinazione dell'ultima cifra dei quadrati; ma questo paragone regge solo se chi cerca di prevedere l'eclissi ha sufficienti nozioni di astronomia; per chi ne è privo, l'eclissi di luna è un fenomeno fortuito di cui ignora le uniformità. L'estrazione da un'urna può essere paragonata al primo fenomeno, cioè a quello osservato per la settima cifra dei logaritmi del Vega; naturalmente per chi ha conoscenze assai estese di aritmetica, altrimenti chi ignora ciò che siano quadrati e logaritmi, nulla può prevedere.

559. Se un fatto è certo (moltissimo probabile) ed è descritto con grandissima precisione, una teoria dedotta con logica rigorosa da questo fatto è pure certa (ha grandissima probabilità). Spesso i fatti di cui deve valersi la Sociologia hanno una probabilità che non è grande, e specialmente non sono precisi; quindi, anche usando una logica rigorosa, la teoria che si ottiene da un sol fatto è poco probabile; e lo è anche meno quando alla logica rigorosa si sostituiscono induzioni ove hanno parte i sentimenti, il buon senso, le massime usuali, ecc. Per rimediare a ciò, occorre da prima escludere quanto è possibile queste induzioni, e poi considerare non uno, ma quanti più fatti si possono; per altro sempre con giudizio, come già dicemmo (§ 538 e s.).

560. Per aumentare la probabilità, nulla vale quanto il potere fare verifiche dirette, esperienze nel senso proprio. Tale è il motivo principale dell'enorme probabilità delle leggi della chimica e della fisica, e anche delle leggi dell'astronomia; in quest'ultimo caso l'esperienza sta nella verifica che gli astri occupano realmente il luogo ad essi assegnato dalla teoria. In un grado molto minore ma pure sempre assai notevole, si accresce la probabilità di leggi che non sono suscettibili di tali verificazioni, ove sia possibile mostrarle almeno simili ad altre per le quali queste verificazioni hanno luogo.

561. Il numero di persone che, dai tempi antichi ai tempi nostri, hanno asserito di avere veduto fantasmi è enorme; quindi, se le probabilità si accrescessero solo per il numero delle osservazioni, l'esistenza dei fantasmi dovrebbe avere una grandissima probabilità. Invece ora pochi ci credono. Come ciò? Non si deve risolvere

il quesito invocando pretese leggi naturali che sarebbero contraddette dall'esistenza dei fantasmi, perchè così si girerebbe in circolo. Se l'esistenza dei fantasmi fosse dimostrata, queste leggi non sussisterebbero più; non possono dunque essere recate in prova della non esistenza dei fantasmi. Neppure si deve dire che le apparizioni di fantasmi sono da negarsi perchè non si saprebbero « spiegare ». Rispondono ottimamente coloro che credono ad esse o ad altre cose analoghe, che nè la luce, nè l'elettricità, nè l'affinità, si possono « spiegare », senza che ciò nuoccia menomamente alla realtà dei fatti che sono ritenuti manifestarle. La realtà di un fatto non dipende dalla « spiegazione »¹ che di esso si può dare.

562. Vi sono due ragioni potenti, per le quali non crediamo all'esistenza dei fantasmi (ci pare pochissimo probabile).

1° L'esperienza diretta fallisce spessissimo. Se qualcuno non crede alla telegrafia senza filo, non ha che da comperare un piccolo apparecchio — se ne vendono anche nei negozi di giuocattoli — e vedrà prodursi il fenomeno di questa telegrafia. Non occorre perciò che egli preventivamente ci creda. Invece, se egli vuole vedere un fantasma, se vuole invocare il diavolo, o procedere ad altre simili esperienze, riuscirà, o non riuscirà a vederlo, secondo le disposizioni della mente sua. « Fuori gli increduli » dice la taumaturgia; « Avanti gli increduli » dice invece la scienza logico-sperimentale.

2° Non c'è categoria di fatti sperimentali alla quale si possa assimilare l'apparizione dei fantasmi. Se, per esempio, fosse dimostrato sperimentalmente che può invocarsi il diavolo, ci sarebbero certe probabilità in favore dell'apparizione dei fantasmi, e viceversa. Ma disgraziatamente tutte le categorie analoghe all'apparizione dei fantasmi, sfuggono alle verificazioni sperimentali, quindi, per ora, l'esistenza di queste apparizioni ha una probabilità piccola oltre ogni modo.

563. Al seguito del Newman, che fu cardinale,¹ molti autori hanno dato una grande importanza ad un cumulo di piccole proba-

⁵⁶¹ *Spiegare, spiegazione*, è qui inteso nel senso di indicare la *causa*, l'*origine*, la *legge* dei fenomeni. Se, come qualche volta accade, per *spiegare, spiegazione*, si intendesse il porre un fatto in relazione con altri simili, non saremmo più nel caso considerato qui nel testo, ma invece saremmo nel caso studiato nel § 556 e s.

⁵⁶³ P. MANSION; *Calcul des probabilités*: « (p. 77) La déduction logique explicite, dit Newman,.... n'est pas ce qui nous donne la certitude dans le domaine des faits concrets [sin li c'è accordo colla scienza sperimentale, nel senso che ci vogliono premesse sperimentali; la logica da sola non dà niente]. Nous y arrivons,

bilità indipendenti per produrre in noi una convinzione suffragata da una grande probabilità. C'è del vero in ciò, ed è quanto abbiamo veduto circa all'utilità di appoggiare una teoria su molti e vari fatti; ma c'è pure del falso, in quanto non si tiene conto del potente motivo di convinzione che nasce dalla sola possibilità di fare verifiche.

564. Il Newman¹ crede che se un inglese stima che il paese suo è un'isola, ciò è solo per un cumulo di piccole probabilità. No; vi è un motivo ben più potente, ed è la possibilità di una verifica; non occorre che l'individuo il quale stima l'Inghilterra essere un'isola abbia fatto egli stesso questa verifica, non occorre che conosca chi l'ha fatta, basta che sia possibile farla, perchè allora si può ragionare così: «Quanta fama acquisterebbe chi provasse che l'Inghilterra non è un'isola, quanti quattrini guadagnerebbe colle sue pubblicazioni! Se nessuno ha mai fatto ciò, è proprio da credere che sia impossibile». Supponete che sia assegnato un premio di dieci milioni a chi scoprisse un lupo nell'isola di Wight, e che, da un secolo a questa parte, nessuno abbia guadagnato il premio; si sarebbe sicuri senz'altro, e specialmente senza il cumulo di piccole probabilità, che non esiste un lupo in quest'isola. All'opposto, supponete che ci sia la pena di morte per chi dice che l'Inghilterra non è un'isola e per chi fa indagini in tale senso;

au contraire, par une accumulation de probabilités indépendantes entre elles [c'è molto di vero in ciò], surgissant de la nature et des circonstances du fait examiné [e delle nostre indagini, delle esperienze, delle osservazioni]; probabilités trop faibles pour agir isolément sur notre esprit, trop fines, trop détournées pour être mises explicitement en syllogismes; trop nombreuses et trop variées d'ailleurs pour être ainsi transformées [ciò è vero in certi casi, falso in altri] ».

564¹ P. MANSION; *Calcul des probabilités*: «(p. 78) Nous sommes tous certains, dit-il [Newman], sans aucune possibilité de doute, que l'Angleterre est une île. C'est là une proposition à laquelle nous donnons un assentiment complet.... Nous ne craignons pas qu'aucune découverte vienne jamais ébranler notre croyance.... Et cependant les arguments que nous (p. 79) pouvons faire valoir pour expliquer notre conviction sur ce point sont-ils en rapport avec l'extrême certitude que nous en avons? On nous a dit dans notre enfance que l'Angleterre est une île; elle est entourée par la mer sur toutes les cartes, jamais la chose n'a été mise en question devant nous [doveva aggiungere: eppure ciò era permesso dalle leggi e dai costumi].... Mais nous n'en avons pas de preuve directe comme celui qui aurait fait le tour de l'Angleterre; et nous n'avons peut-être même jamais rencontré quelqu'un qui l'ait fait [argomento di poco valore: le cose che conosciamo direttamente o per testimonianza diretta, sono in piccolissimo numero in paragone a quelle di cui abbiamo contezza indiretta]. Est-ce à dire que notre conviction n'est pas raisonnable? Nullement. Mais il est certain que nous ne pouvons que difficilement analyser d'une manière complète [e qual mai cosa si può fare in modo proprio compiuto?] les raisons de notre assentiment ».

tutte le piccole probabilità del Newman non torrebbero che rimanesse un dubbio se proprio l'Inghilterra è un'isola.

565. I seguaci del Newman hanno uno scopo. Vogliono per questa via indiretta dimostrare la realtà delle tradizioni storiche, e specialmente delle tradizioni religiose; ma il credere ad esse non è punto simile al credere che l'Inghilterra è un'isola, perchè per tali tradizioni manca la possibilità della verifica che esiste per questo fatto. Da molti secoli a questa parte si sa che l'Inghilterra è un'isola, mentre centocinquant'anni fa si ritenevano per vere, nella storia romana, tante cose che ora sono stimate semplici leggende; e, se le deduzioni del nostro Pais sono esatte, altre cose ancora dovremo togliere da questa storia.

566. Per conoscere i costumi romani, non c'è cumulo di piccole probabilità che valga quanto una cosa scoperta a Pompei, che tutti possono vedere e verificare.

567. Abbiamo veduto (§ 541) che, secondo Tuciddide, molti Ateniesi credevano il falso circa l'uccisione di Ipparco. Chi sa quanti altri fatti simili esistono, e quanti fatti storici crediamo veri, che forse sono falsi! Ma tale dubbio non esiste per l'esistenza degli Stati americani, anche per chi non c'è andato nè conosce persona che li abbia veduti, perchè esiste la *possibilità* della verifica, e ciò basta, tenuto conto dell'interesse grande che ci sarebbe a dimostrare erronea la comune opinione.

568. Segue da ciò che per stimare vera una teoria è quasi indispensabile che si possa liberamente oppugnare. Ogni restrizione, anche indiretta, anche lontana, posta a chi la vuole contraddire basta per farne dubitare. Quindi la libertà di esprimere il proprio pensiero, anche quando è contrario all'opinione dei più o di tutti, anche quando offende i sentimenti di pochi o di molti, anche quando è generalmente reputato assurdo o delittuoso, riesce sempre favorevole alla ricerca della verità oggettiva (accordo della teoria coi fatti). Ma con ciò non si è punto dimostrato che tale libertà sia sempre favorevole al buon ordinamento delle società, all'aumento della sua prosperità politica, economica, ecc. Può essere, e può non essere, secondo i casi; ed è quesito che rimane da esaminarsi.

569. Sotto l'aspetto della ricerca della verità sperimentale di una dottrina, tanto vale lo imporre direttamente tale dottrina, oppure certi principii dai quali essa ed altre si possono dedurre. Una autorità ti impone di credere che 24 è eguale a 20; ne viene un'altra che dice: « Sono molto più « liberale », ti impongo solo di cre-

dere che 5 è eguale a 6 ». È proprio la stessa cosa ; perchè se 5 è eguale a 6, due numeri eguali moltiplicati per lo stesso numero dovendo dare prodotti eguali, segue che i prodotti di 5 e di 6 per 4 debbono essere eguali, e che perciò 20 è eguale a 24.

570. Sotto l'aspetto della « libertà scientifica », tanto vale dunque la religione cattolica, che impone direttamente la dottrina, come la religione protestante, che impone solo di dedurla dalle Sacre Carte. Ora il « protestantismo liberale » ha creduto fare un nuovo passo nella via della « libertà scientifica » togliendo la credenza nell'ispirazione divina delle Sacre Carte ; ma rimane sempre la credenza in un certo ideale di perfezione, e ciò basta per cacciarci fuori dal campo logico-sperimentale. E neppure si può fare eccezione per i dogmi umanitari, o per quelli della religione sessuale, tanto cari al Berenger ed ai lavaceci suoi compagni. Intendasi sanamente: non c'è libertà scientifica dove non si può tutto porre in dubbio, compreso la geometria Euclidianiana e lo spazio a tre dimensioni. È ridicolo dire che si vuole lasciare la libertà della « verità », non quella dell' « errore » ; perchè il quesito da risolvere è appunto di sapere dove è la « verità » e dove è l' « errore » ; e questo quesito non si può risolvere se non si può difendere l' « errore » e recare in suo favore ogni possibile ragione ; solo dopo che queste sono state validamente confutate, rimane confermato, sino a nuove indagini, il giudizio dato sull' « errore ». Ciò da molti non s' intende perchè, per giudicare della « verità » o dell' « errore », sostituiscono il criterio del sentimento, al criterio logico-sperimentale.

571. La possibilità di fare verifiche dirette, intesa nel senso di potere fare nuove osservazioni, è altresì un motivo per spiegare i fatti del passato con quelli del presente, che possiamo a bell'agio osservare (§ 548).

572. Ad esempio, si abbia la proposizione seguente: « In Atene, sui giudizi di faccende private potevano molto le considerazioni politiche e dell'interesse dei giudici » (§ 545). Abbiamo prove dirette nelle poche orazioni giudiziarie che a noi sono giunte. Cresce la probabilità della verità della proposizione per via di certe prove indirette, come sarebbero quelle date da Aristofane e da Eronda (§ 541'). Ma cresce poi enormemente per la similitudine con quanto accade oggi in Italia ed in Francia. Chi ancora dubitasse che la politica può molto nei processi privati può fare in certo modo esperienze. Legga con cura i giornali e noti i fatti in cui questo potere appare ; ne troverà parecchi ogni anno, e vedrà anche che, per varie ca-

gioni, non possono essere notati tutti. Interrogli gente pratica di queste faccende, in condizioni tali che sia disposta a dire il vero, e vedrà per via indiretta confermata l' induzione diretta.

573. Altro esempio. C'è chi dice che sono di mala fede coloro che, pel passato, ci riferiscono miracoli, oppure danno testimonianza di fatti soprannaturali. Vediamo cosa segue al presente: facciamo esperienze. Tra le nostre relazioni non sarà difficile trovare persone che ben sappiamo essere in pienissima buona fede, e che pure asseriscono di essere stati in comunicazione cogli spiriti. Il tempo nostro è scettico, i tempi passati erano creduli; il fatto osservato deve dunque anche più facilmente essere accaduto pel passato.

574. GENERE 3°. *Proposizioni ch'è aggiungono qualche cosa all'uniformità sperimentale, o la trascurano.* Cerchiamo il modo col quale i principii fuori dell'esperienza operano sulle teorie, le quali, considerate sotto l'aspetto oggettivo, sono quindi quelle della classe II (§ 13). Giova distinguere il caso (A) in cui è esplicito l'intervento di un materiale non-sperimentale, dal caso (B) in cui invece è implicito; diciamo in modo principale, poichè nei casi concreti si possono mescolare i tipi. Qui li consideriamo sotto l'aspetto dell'aggiungere alcuna cosa all'uniformità sperimentale o di trascurarla; ritroveremo parte di questi tipi nei capitoli VIII e IX, e studieremo i modi coi quali, all'infuori delle deduzioni logico-sperimentali, si ottengono certe conclusioni (§ 1393). Così l'*autorità* è qui considerata sotto l'aspetto di ciò che aggiunge alle uniformità sperimentali, e nei capitoli VIII e IX sarà considerata sotto l'aspetto dell'uso che se ne fa per imporre certe conclusioni. Dicasi lo stesso del *consenso universale*, dei più, dei migliori, ecc.

575. Sotto l'aspetto che ora consideriamo, classificheremo i tipi nel modo seguente.

(A). Gli enti astratti che si ricercano sono conosciuti indipendentemente dall'esperienza. Tale conoscenza è superiore alla conoscenza sperimentale (§ 576 a 632).

(A-α). Poca o nessuna parte si dà all'esperienza (§ 582 a 612).

(A-α 1). *Autorità.* Autorità divina, conosciuta per mezzo di uno o di più uomini. — Autorità di uno o di più uomini (§ 583 a 590).

(A-α 2). Consenso di più uomini — contati — pesati — oppure di una mente astratta (§ 591 a 612).

(A-β). L'esistenza delle astrazioni e dei principii, riconosciuta indipendentemente dall'esperienza, è da questa confermata in via subordinata (§ 613 a 630).

(A- γ). All'esperienza si dà, o si figura dare una gran parte, ma è sempre subordinata (§ 631 a 632).

(B). Gli enti astratti che si ricercano non ricevono esplicitamente un'origine fuori dall'esperienza. Sono semplici astrazioni arbitrariamente dedotte dall'esperienza; oppure hanno un'esistenza propria che implicitamente può essere non sperimentale (§ 641 a 796).

(B- α). I miti, le narrazioni religiose, ed altre simili leggende, ecc., sono realtà storiche (§ 643 a 661).

(B- α 1). Intese alla lettera, senza mutarvi nulla (§ 650 a 660).

(B- α 2). Con lievi e facili mutamenti nell'espressione letterale (§ 661).

(B- β). I miti, ecc., hanno una parte storica mista ad una parte non reale (§ 662 a 680).

(B- β 1). I miti, ecc., hanno un'origine storica, e la narrazione è stata alterata col volgere del tempo (§ 681 a 691).

(B- β 2). I miti, ecc., sono il prodotto di esperienze male interpretate, di deduzioni false di fatti reali (§ 692 a 719).

(B- β 3). I fatti storici sono deviazioni da un tipo, o costituiscono una serie avente un limite o un asintoto (nel senso matematico) (§ 720 a 732).

(B- β 4). I miti, ecc., sono imitazioni di altri simili. Due o più istituzioni simili sono imitate l'una dall'altra (§ 733 a 763).

(B- γ). I miti, ecc., sono interamente non-reali (§ 764 a 796).

In questo capitolo studieremo la categoria (A); nel seguente ci occuperemo della categoria (B).

576. (A). *Gli enti astratti che si ricercano sono conosciuti indipendentemente dall'esperienza. Tale conoscenza è superiore alla conoscenza sperimentale.* In ciò sta il principale carattere della classe. Ad esempio, chi ricavasse dall'esperienza il teorema che l'evoluzione è unica, farebbe una teoria della I classe (§ 13). Chi lo ammette *a priori*, fa una teoria della II classe. Generalmente, in questo caso, non si toglie volontariamente questo principio dal campo sperimentale, si ammette come evidente, e si passa oltre. Per tal modo si ha una teoria della classe (B). Invece, chi, ad esempio, ammette un diritto naturale imposto dalla *naturalis ratio*, può ben ricorrere poscia quanto vuole all'esperienza, la sua teoria rimane sempre nella classe (A), perchè la *naturalis ratio* sta al di sopra dell'esperienza, la quale può bensì confermarne i dettati, non mai contraddirli.

577. In un dato momento esiste una distanza tra il centro della terra ed il centro del sole. Poichè tale distanza varia poco, si può

definire (carattere arbitrario) una certa distanza media, e chiamarla *distanza dalla terra al sole*. Può essere difficile di trovarla, ma non c'è dubbio che esista, e possiamo cercarla sperimentalmente.

578. Invece, se cerchiamo chi sia Giove, nasce il dubbio che la cosa cercata non esista. E anche se cerchiamo quale concetto i Romani avessero di Giove; può darsi ancora che cerchiamo cosa che non esiste, poichè quel concetto potrebbe non essere stato unico. Possiamo bensì, col procedimento testè adoperato, definire una certa media di concetti; tale entità creata in parte dall'arbitrio nostro (§ 103), potrà poi essere ricercata e scoperta.

579. La credenza che certi enti astratti esistano indipendentemente dall'esperienza, che non siano il prodotto di un'astrazione in parte arbitraria, è tanto radicata e tanto evidente nella mente dei più, che manifesto appare la grande potenza del sentimento non-logico al quale corrisponde; e per tale modo già scorgiamo uno dei principii che ci potranno dare un'utile classificazione dei fatti sociali, in relazione alla determinazione dell'equilibrio sociale. Inoltre, poichè tale credenza è rimasta compagna del progredire delle società umane, nasce il dubbio che, se è errata sotto l'aspetto sperimentale, possa essere utile per la pratica sociale. Per ora nulla possiamo decidere in proposito; ma abbiamo dovuto accennare al dubbio, perchè non si creda, al solito, che respingendo questa credenza sotto l'aspetto sperimentale, intendevamo anche biasimarla sotto l'aspetto sociale (§ 72 e s., 311).

580. Per dividere in generi le teorie della categoria (A), possiamo assumere per criterio le diverse quantità di deduzioni sperimentali che racchiudono, muovendo da un estremo (α) in cui ve ne sono poco o punto, passando per un genere (β) in cui l'esperienza è mista ad altre considerazioni, per giungere ad un altro estremo (γ) in cui, almeno apparentemente, si fanno dominare le considerazioni sperimentali.

Qui per *esperienza* (§ 6) indichiamo esperienza ed osservazione *dirette*. Qualcuno potrebbe dire che si vale dell'esperienza (o dell'osservazione) quando cerca nella Bibbia se il toccare l'arca del Signore fa morire la gente, ed accetta tale testimonianza senza ardire porla in dubbio, criticarla. E sia pure, non vogliamo contendere sui nomi; soltanto per intenderci, avvertiamo che tale non è il significato che diamo qui al vocabolo *esperienza* (e *osservazione*), che significa osservare direttamente o per mezzo di testimonianze vagliate, disusse, criticate, se coloro che toccano quell'arca muoiono o campano.

581. I motivi che abbiamo per accogliere un'opinione sono o esterni od interni. I motivi esterni, oltre all'esperienza rigorosamente scientifica, che qui non consideriamo, sono specialmente l'autorità ed il consenso di altri uomini, sia reale, sia immaginario coll'artificio di una mente astratta. Abbiamo così i due generi ($A-\alpha 1$), ($A-\alpha 2$). I motivi interni si riducono all'accordo coi nostri sentimenti. Essi ci danno fenomeni in cui l'esperienza non ha punto parte, come sarebbero quelli di una viva fede, la quale giunge sino a proclamare che crede cosa alcuna perchè è assurda. Di essi non abbiamo da occuparci qui, poichè studiamo ora solo i modi coi quali si vuole fare apparire logico ciò che è non-logico. La viva fede ora accennata è non-logica, ma non si vuole fare apparire logica.

Nel caso concreto del tabù senza sanzione, c'è da prima un elemento preponderante di viva fede in virtù della quale si crede senza cercare motivi. Poi ci si può vedere un germe di spiegazione logica, la quale è puramente verbale e si riduce a dire « si fa così, perchè si deve fare così ». Sotto quest'aspetto se ne può fare cenno nella categoria (A), rimandando uno studio più completo al capitolo VIII, in cui considereremo in generale le spiegazioni che gli uomini danno delle loro azioni.

I motivi interni ci danno altri fenomeni in cui l'esperienza pare avere parte, e si hanno così i generi ($A-\beta$) e ($A-\gamma$), e inoltre un elemento principale o secondario della categoria (B).

L'apparenza dell'esperienza si ottiene sia supponendo da essa confermato ciò che in realtà è il prodotto del sentimento, sia operando una confusione tra l'esperienza oggettiva e l'espressione dei nostri sentimenti. Questo ragionamento, spinto all'estremo, ci dà l'auto-osservazione dei metafisici, che ora prende il nuovo nome di *esperienza religiosa* dei neo-cristiani. Per tal modo chi crea una teoria diventa giudice (§ 17) e parte, ad un tempo. Il suo sentimento giudica la teoria che questo stesso sentimento ha creato, e quindi l'accordo non può essere altro che perfetto, e la sentenza favorevole (§ 591). Corre altrimenti la bisogna quando è giudice l'esperienza oggettiva, la quale può smentire, e ciò accade spessissimo, la teoria costruita dal sentimento. Il giudice è distinto dalla parte.

582. ($A-\alpha$). *Poca o nessuna parte si dà all'esperienza.* In sostanza questo è il fondamento delle teologie e delle metafisiche. Il caso estremo è quello, ora rammentato, del tabù senza sanzione, quando si dice: « Si fa così, perchè si deve fare così ». Poi si aggiungono

frangie pseudo-logiche, ognor più abbondanti, sino a costituire lunghe leggende o disquisizioni. Tali sviluppi pseudo-logici usano largamente, come mezzi di dimostrazione, l'autorità e il consenso degli uomini.

583. (A-α 1). *Autorità.* Qui la consideriamo solo come mezzo per dare una vernice logica alle azioni non-logiche ed ai sentimenti da cui queste hanno origine. Nel capitolo VIII torneremo a ragionarne in generale.

La rivelazione divina, in quanto non è considerata come un fatto storico (B-α), fa parte di questo sotto-genere, come pure ne fanno parte l'ingiunzione divina, la profezia divina; poichè infine ci sono solo comunicate da uomini. Guardandoci bene, si vede che, nel motivo che si può addurre del volere divino, vi è solo una spiegazione dell'autorità che si concede a chi di quel volere è reputato interprete.¹ I seguaci di Maometto accettavano la sua autorità, come la gente colta di un certo tempo accettava l'autorità di Aristotile: i primi davano per motivo l'ispirazione divina, i secondi, il profondo sapere dello Stagirita; e queste erano poi due spiegazioni di fatti della medesima indole. Si capisce quindi come, in tempi d'ignoranza, si possano mescolare le due spiegazioni, e come il Virgilio ammirato come letterato, divenga il Virgilio meraviglioso mago (§ 668 e s.).

584. Spesso l'autorità è data come un'aggiunta ad altre dimostrazioni; il senso in tal caso è presso a poco il seguente: « I fatti che citiamo sono tanto noti, i ragionamenti che facciamo sono tanto

⁵⁸³ Sant'Agostino distingue, è vero, l'autorità divina dall'autorità umana; ma poi egli stesso mostra che l'autorità divina ci è nota solo per mezzo di uomini e di scritti. D. AGOST. ; *De ordine*, II, 9, 27: *Auctoritas autem partim divina est, partim humana: sed vera, firma, summa ea est quae divina nominantur.* Ma ci sono quei maledetti demoni che inducono in errore: *In qua metuenda est aeriorum animalium mira fallacia, quae per rerum ad istos sensus corporis pertinentium quasdam divinationes, nonnullasque potentias decipere animas facillime consueverunt.... Illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens, ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit.... Humana vera auctoritas plerumque fallit....*

Ma come potremo conoscere l'autorità divina? Ecco la risposta. D. AGOST. ; *De vera relig.*, 25, 46: *Quid autem agatur [Deus] cum genere humano, per historiam commendari voluit, et per prophetiam. Temporalium autem rerum fides, sive praeteritarum, sive buturarum, magis credendo quam intelligendo valet. Sed nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum, quae uno salus est.*

persuasivi, che sono accettati da tutti, o almeno da tutti coloro che sono colti ed intelligenti ». Questo modo di ragionare è stato molto in uso per dimostrare l'esistenza delle streghe, dei fantasmi, ecc. Di ciò diremo più lungi (§ 1438 e s.).

585. Il protestante che accetta sinceramente l'autorità delle Sacre Carte, il cattolico che accetta l'autorità del papa pronunziante *ex cathedra*, manifestano lo stesso fenomeno sotto forma diversa; il quale pure si vede egualmente nel fatto dell'umanitario che si sdi-linqua leggendo le opere del Rousseau, od in quello del socialista che giura nel verbo di Marx e di Engels, nelle cui opere tutto l'umano scibile è racchiuso, oppure ancora dell'adoratore della democrazia, che s'inchina reverente e sottomette giudizio e volere ai responsi del suffragio universale, o ristretto, o, peggio ancora, a quelli di assemblee parlamentari, ove pure è noto non mancare parecchi politicanti non molto stimabili.¹ S'intende che ognuno di questi credenti stima ragionevole la propria credenza, assurde le altre. Chi accetta l'infalibilità del suffragio universale manifestato da politicanti alquanto bacati, arde di sdegno al solo pensare che c'è chi ammette l'infalibilità papale, e chiede che a questi sia vietato lo insegnare, perchè non ha « libero » il giudizio; mentre, a quanto pare, è « libero » il giudizio di chi muta parere, non per propria convinzione, ma per ubbidire ai responsi di un'assemblea politica.

585¹ Tra infiniti esempi basti il seguente. In Italia fu fatto opposizione al disegno di dare allo Stato il monopolio delle assicurazioni sulla vita. Tra i motivi di opposizione vi era lo asserire che le tavole di mortalità adoperate dal governo non erano esatte. Questa è una controversia scientifica, proprio dell'indole di quella del Galileo coll'Inquisizione, circa al movimento del sole. Dopo che fu approvata la legge dal Parlamento, furono risolte da questa approvazione tutte le controversie, comprese le scientifiche, ed il *Giornale d'Italia*, 16 settembre 1912, pubblicava la nota seguente: « Com'è noto, il *Giornale d'Italia* non fu favorevole alla creazione del monopolio delle assicurazioni, e basò la sua opposizione su quelle teorie economiche di cui l'on. Nitti era sempre stato assertore convinto, su evidenti ragioni di giustizia, e infine su considerazioni di opportunità che dovevano pur troppo assumere grande peso in seguito all'ostilità dei finanzieri europei contro l'Italia durante la guerra. Ma l'opposizione nostra è cessata il giorno stesso in cui il monopolio delle assicurazioni fu approvato dai due rami del Parlamento. per il nostro grande e non mai smentito ossequio alle leggi dello Stato. Oramai l'Istituto Nazionale delle Assicurazioni esiste ed è un interesse dello Stato, cioè della collettività nazionale. Tutti gli italiani amanti del proprio paese debbono quindi augurarsi che esso risponda realmente ai fini per i quali il Governo lo creò: volgarizzi cioè l'utile pratica delle assicurazioni e divenga un potente fattore di progresso economico per il nostro paese ». È impossibile trovare la menoma differenza tra quest'attitudine e quella del cattolico il quale, dopo che il Papa ha pronunziato *ex-cathedra*, sottomette il giudizio ed il volere a tale decisione.

586. A chi bada solo alla forza logico-sperimentale dei ragionamenti, potrebbe parere che quando ci si provvede per tal modo di postulati, si dovessero avere alquanto precisi e tali da essere atti a deduzioni rigorose. Ma l'esperienza ha dimostrato che così non è; nè ciò deve recare sorpresa a chi pone mente alla logica dei sentimenti (§ 514). Per persuadere altrui sono ottimi i postulati che, appunto perchè nulla significano di preciso, possono tutto significare; ed infatti si osserva che da essi si sono tratte conclusioni varie e talvolta interamente opposte. Spesso poi i postulati (α 1) si mescolano e si confondono coi postulati (α 2). La parte logica è spesso migliore in (α 1) che in (α 2).

587. Tra i moltissimi esempi che si potrebbero recare di conclusioni opposte, tratte dallo stesso principio, basteranno qui i seguenti, ed altri ne incontreremo ogni tanto (§ 873).

L'acqua e il fuoco essendo considerati come puri e sacri, gli Indiani traevano da ciò la conseguenza che occorre gettare i cadaveri nel Gange, oppure bruciarli; e i Persiani traevano, all'opposto, la conseguenza che non si doveva imbrattare nè l'acqua nè il fuoco col contatto dei cadaveri.¹ Nell'India dei Veda, pare che l'abbruciamento dei cadaveri non fosse la regola assoluta, ma in ogni modo l'abbruciamento è rimasto il principale modo di torre via i cadaveri. Si pone il morto sopra un rogo, edificato in mezzo a tre fuochi, tratti dai tre fuochi sacri del morto (se egli ha mantenuto quei tre fuochi), e si brucia il cadavere con certe cerimonie, di cui non è qui il luogo di occuparci. « Come sulla nascita, così veglia il fuoco sui periodi essenziali della vita dell'Indiano ».² Ai tempi nostri ancora, bruciansi i cadaveri.³ « (p. 92) Tosto che spento è il rogo, si

587¹ VICTOR HENRY; *Le Pars.*: « (p. 16) On sait que les Perses repoussent comme une affreuse profanation la crémation après décès. Ici encore, constatons l'accord de vues, que voile à peine un antagonisme tout superficiel. L'épithète courante de l'Agni védique est *pāvaka* « le purificateur ». — Le feu est l'être pur par excellence, disent les brâhmanes: il faut donc que le corps passe par le feu et y laisse toutes ses souillures, pour que le défunt entre pur au royaume éternel de Yama; après quoi, le feu ainsi contaminé perdra ses qualités nocives par la vertu d'une lustration rituelle. — Le feu est l'être pur par excellence, ripostent les mazdéens: qui donc oserait en outrager la sainteté, en lui infligeant l'abominable tâche de dévorer ce qu'il y a sur terre de plus immonde, un cadavre en voie de corruption? — La mystique est contumière de ces raisonnements poussés à l'outrance, où les extrêmes se touchent ».

587² OLDENB.; *La rel. du Veda*, p. 288.

587³ SONNERAT; *Foy. aux Ind. or.*, t. I. L'autore osserva che: « (p. 85 nota) les Brame sectateurs de Vichenou croient que le feu les purifie de leurs péchés; ceux

spande sopra del latte, e si radunano le ossa rimaste dal fuoco. Queste ossa sono messe in vasi, e si serbano sinchè si trovi l'opportunità di farle gettare in qualche fiume sacro, o nel Gange; giacchè gli Indiani sono persuasi che l'uomo di cui si saranno gettate le ossa in questo fiume sacro, godrà di una felicità infinita per milioni d'anni. Coloro che ne abitano le rive, vi gettano spesso gli interi cadaveri, dopo di avere affrettata la morte degli ammalati, col fare loro bere a più non posso dell'acqua, alla quale danno una virtù miracolosa ».

Erodoto (I, 140) discorre dell'uso dei Persiani, o almeno dei Magi, di far divorare i cadaveri dai cani. Un epigramma di Dioscoride dice: * « Eufrate non bruciare, Filonime, nè insozza il fuoco in me. Sono Persiano, e di stirpe persiana indigena; sì mio padrone. Lordare il fuoco è a noi grave e più amaro della morte. Ma avvoltomi d'un panno, dammi alla terra. Nè sul morto spandi lavacro; venero, o padrone, anche i fiumi ». Il Chardin descrive il cimiterio dei Guebri, in Persia, ove i cadaveri sono esposti agli uccelli da preda e ai corvi.⁵

de Chiven prétendent qu'étant consacrés au service de Dieu, ils n'ont pas besoin de passer par le feu, et que le mal qu'ils ont fait ne peut leur être imputé; qu'il leur suffit d'être arrosés d'eau lustrale, dont ils usent en abondance ».

587^a *Anth. Palat., Epigr. sepul.*, 162. Narra Plinio che Tiridate non volle venire per mare a Roma, per non insudiciare l'acqua coi bisogni corporali dell'uomo. PLIN.; *Nat. Hist.*, XXX, 6: Navigare noluerat, quoniam expuere in maria, aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant.

587^b CHARDIN; XVII, « (p. 9) je décrirai ici le cimetière qu'ils ont proche d'Ispahan, à demi-lieue de la ville, dans un lieu fort écarté. C'est une tour ronde, qui est faite de grosses pierres de taille; elle a environ trente-cinq pieds de haut, et quatre-vingt-dix pieds de diamètre, sans porte et sans entrée.... Quand ils portent un mort dans ce tombeau, trois ou quatre de leurs prêtres montent avec des échelles sur le haut du mur, tirent le cadavre avec une corde, et le font descendre le long de ce degré.... (p. 10) Il y a une manière de fosse au milieu, que je vis remplie d'ossements et de guenilles. Ils couchent les morts tout habillés sur un petit lit.... Ils les rangent tout autour contre le mur, si serrés qu'ils se touchent les uns les autres.... (p. 11) J'y vis des corps encore frais; il n'y avait rien de gâté aux mains et aux pieds, qui étaient nus; mais le visage l'était beaucoup, à cause que les corbeaux qui remplissent le cimetière, et qui sont par centaines aux environs, se jettent d'abord sur cette partie. A cinquante pas de ce sépulcre, il y a une petite maison de terre.... d'où le principal prêtre se met à observer par quel endroit et comment les corbeaux entameront ce corps. Comme il y en a toujours beaucoup autour de ce cimetière, à cause des cadavres qui y sont exposés à déconvert, il ne manque point d'en venir fondre bientôt quelqu'un dessus, et de (p. 12) s'attacher d'abord aux yeux, à ce que l'on assure, comme une partie délicate, que ces oiseaux carnassiers aiment plus que le reste. Le prêtre, qui fait ses observations par un petit trou, pour ne pas effaroucher l'oiseau funèbre,

588. Il difetto di precisione delle premesse spiega come da esse si possano trarre conclusioni diverse, ma non spiega perchè si traggano; e in molti casi rimane il dubbio se l'autorità è fonte della credenza, o invece la credenza — o meglio i sentimenti che ad essa corrispondono — è fonte dell'autorità. In altri moltissimi pare che ci sia un seguito di azioni e di reazioni. Certi sentimenti inducono ad accettare una certa autorità, la quale poi, a sua volta, li rinforza, o li modifica; e via di seguito.

589. L'autorità può essere di uno o di più uomini; e, quando sia messa in sodo dall'osservazione diretta, non trascende dal sotto-genere ($\alpha 1$). Ma occorre badare che spesso il consenso di questi uomini non si ricava dall'osservazione diretta, ma si presume, deducendolo da certi sentimenti di chi lo afferma, ed in tal caso abbiamo un fatto del sotto-genere ($\alpha 2$). Accade ciò, ad esempio, quando si discorre dell'« universal consenso », poichè è certo che nessuno ha mai potuto assicurarsene presso tutti gli uomini che hanno vissuto, o che vivono sul globo terrestre; ed è pure certo che la maggior parte di essi, il più delle volte, non intenderebbero menomamente le domande alle quali si pretende che diano tutti la stessa risposta. Quindi questa affermazione, in bocca di un uomo deve tradursi dicendo: « ciò che a me pare dovrebbe essere l'universale consenso »; oppure « ciò che a me pare dovrebbe essere l'universale consenso degli uomini che reputo savi, assennati, sapienti, ecc. »; e non è punto la stessa cosa dell'affermazione precedente.

590. Il principio di autorità permane anche nelle nostre società, non solo per gli ignoranti, non solo per le materie di religione e di morale, ma anche riguardo alle scienze, per i rami di queste che un individuo non ha studiato specialmente. A. Comte ha messo bene in luce il fatto, sebbene poi ne abbia tratto conseguenze erronee.

591. (A- $\alpha 2$). *Consenso di più uomini — contati — pesati — oppure di una mente astratta.* Questo consenso si può invocare per mostrare che certe cose sono inconcepibili, ad esempio una linea retta « infinita »; ciò è proprio dell'astrazione scientifica o metafisica, e qui

prend garde à quel œil il touche le premier, et dans quelles circonstances; et il en tire ses conjectures, tant pour la condition du défunt dans l'autre vie que pour la fortune de ses enfans et de ses héritiers dans celle-ci. Le côté droit est dit-on le bon côté.... C'est ce que l'on assure généralement dans tous les pays où il y a des Guèbres; mais j'en ai vu quelques-uns qui m'ont pourtant nié toute cette magie ou superstition ».

non ce ne occupiamo. Oppure il consenso può essere circa proposizioni di cui il contrario è perfettamente concepibile, ad esempio l'esistenza degli dèi. Di questo consenso abbiamo qui a ragionare.

Se il consenso universale, o dei più, o anche di pochi è esplicitamente invocato come testimonianza dell'esperienza, abbiamo le narrazioni della scienza sperimentale, oppure, ove la testimonianza trascenda dall'esperienza, le narrazioni della categoria (B). Qui ci dobbiamo solo occupare dei casi in cui il consenso opera per virtù propria e si pone al di sopra dell'esperienza. In esso ci possono essere due cose fuori dell'esperienza, cioè: 1° il fatto del consenso; 2° le conseguenze del fatto.

592. 1° *Il fatto del consenso.* Esso si potrebbe porre in luce con una statistica: si interrogherebbe un certo numero di uomini e si noterebbero le loro risposte. In tal caso il fatto sarebbe sperimentale. Ma generalmente non si segue tal via: il consenso degli uomini si presume, e, al più, si verifica con qualche lieve indagine sperimentale o pseudo-sperimentale. Notiamo che, ove si discorra del consenso di *tutti* gli uomini, la prova sperimentale è assolutamente esclusa anche quando quel *tutti* si restringa agli uomini viventi, lasciando stare i morti, poichè è impossibile interrogare tutti gli uomini che vivono sulla terra, e sarebbe anche impossibile fare capire a molti di essi le domande alle quali si vuole una risposta. Dicasi lo stesso se si discorre del maggior numero degli uomini, anche se il numero totale è quello di un ristretto paese.

Per scansare simile difficoltà si suole aggiungere epiteti, e si discorre del consenso di *tutti* gli uomini intelligenti, ragionevoli, onesti (§ 462), o del maggior numero di essi. Poi direttamente, od indirettamente, si ammette in tale categoria di uomini intelligenti, onesti, ragionevoli, soltanto coloro che hanno l'opinione che si vuole gratificare dell'universal consenso; e quindi, con un bel ragionamento in circolo, viene dimostrato che essa ne gode effettivamente.

Perchè il ragionamento non fosse in circolo, sarebbe necessario che le qualità richieste negli uomini di cui si vuole il parere fossero indipendenti da questo parere stesso. Per esempio, il parere di chi lavora la terra, circa ad una data coltura, il parere di chi ha studiato una scienza, su un quesito di tale scienza, ecc. Ma con ciò si esce dal presente argomento, per far passaggio a quello dell'autorità. Per togliere l'impaccio dell'impossibile statistica dei consensi, senza cadere nell'errore del ragionamento in circolo, si fa intervenire una mente astratta, che non si definisce nè si può de-

finire, e che è poi, in sostanza, quella di chi afferma l'universal consenso, presumendolo dal consenso della sua mente che battezza col nome di mente astratta. Così si ha l'auto-osservazione dei metafisici e dei loro continuatori neo-cristiani. Dai consensi contati, che è impossibile conoscere, si fa così passaggio ai consensi pesati con certe bilancie arbitrarie, e se ne restringe man mano il numero sinchè si riducano a quello della persona che ne ha bisogno per dimostrare la propria teoria (§ 402 e s., 427). Tutto ciò ci porta fuori dell'esperienza, che dovrebbe farci conoscere l'asserito consenso del maggior numero degli uomini, o di tutti gli uomini, o anche di certi uomini determinati con condizioni indipendenti dal parere richiesto.

593. 2° *Le conseguenze del fatto.* Poniamoci nell'ipotesi più favorevole allo scopo a cui si mira, e supponiamo che il fatto del consenso sia ottenuto dall'esperienza, con discreta probabilità. Come si è già detto (§ 591), si lascia qui da parte il caso in cui da esso si deduce appunto la probabile esistenza di tale esperienza. Solitamente si deduce che, per virtù propria, deve necessariamente corrispondere alla realtà, anzi, per taluni metafisici, che è esso stesso la realtà. Anche quando ci si limita ad affermare una necessaria corrispondenza colla realtà sperimentale, si va fuori dall'esperienza, poichè questa non dimostra menomamente che quando un numero grandissimo di uomini ha un'opinione, questa corrisponda alla realtà. Al contrario, dal sole che si tuffava nell'Oceano, alle innumerevoli operazioni magiche, si hanno errori palesi, che da moltissimi uomini furono creduti verità. Quando dunque si afferma che ciò che è nella mente dei più è d'accordo colla realtà, si esce interamente dall'esperienza; e simile asserzione può essere creduta soltanto per motivi non sperimentali (§ 42).

Di nuovo qui il ragionamento in circolo serve. Se ci si obietta che un numero grandissimo di uomini hanno creduto alle streghe, risponderemo che non erano intelligenti od esperti; e se ci si chiede come si riconoscono gli uomini intelligenti ed esperti, diremo che sono coloro che credono solo cose che si trovano in realtà. Dopo ciò, potremo con sicurezza affermare che i pensamenti delle persone intelligenti ed esperte corrispondono sempre alla realtà (§ 441).

Se per scansare il ragionamento in circolo si usa del ripiego già accennato quando ragionavasi di riconoscere il fatto, cioè se si considera il consenso degli uomini « competenti », determinando tale competenza indipendentemente dal parere che si chiede; si rimane egualmente fuori dell'esperienza, se si asserisce che tale parere è

sempre d'accordo colla realtà. All'incontro, l'esperienza dimostra che il parere degli uomini « competenti » è spesso interamente discorde dalla realtà, e la storia della scienza è storia degli errori degli uomini « competenti ». Si può dunque usare solo tale parere come indizio di concordanza di una certa teoria colla realtà, come recante a questa teoria una probabilità più o meno grande, secondo lo stato della scienza e la competenza di chi esprime il parere, non mai come una prova sperimentale di questa teoria, la qual prova solo dall'esperienza diretta od indiretta può essere data; e se di ciò non si tien conto, si esce dal campo logico-sperimentale. L'ufficio di giudice (§ 17), nelle scienze logico-sperimentali, spetta all'esperienza, ma s'intende che, in certi casi, possa essere delegato ad uomini « competenti », purchè non sieno scelti in modo dipendente dalla risposta che si vuole ottenere, che il quesito ad essi sottoposto sia espresso con sufficiente chiarezza, che essi operino veramente come delegati dell'esperienza, e non per imporre una certa fede, e che infine la sentenza loro si possa sempre deferire alla suprema istanza dell'esperienza.

594. Quando poi ci si pone sulla via che giunge ad affermare che per virtù propria l'universale consenso è la realtà, « crea » la realtà,¹ s'intende solitamente che tale consenso sia non già quello di uomini in carne ed ossa, ma di un certo uomo ideale, non più delle menti di singoli individui, ma di un'astrazione che ha nome *mente umana*. E poichè questa astrazione, il metafisico se la foggia a modo suo, è manifesto che essa, per riconoscenza al suo creatore, consente poi in tutto ciò che a lui piace. Da ciò poi nascono formule come quella che « l'inconcepibile non esiste », o l'altra che per

594¹ Contese su tali corrispondenze dei concetti alla realtà oggettiva, oggi ristrette alla metafisica ed alle sue appendici nella scienza sociale, erano in altri tempi di grande uso nelle scienze naturali; sino anche la geografia fu affetta di questa malattia.

STRAB.; I, 4, 7-8, p. 66-67, cita Eratostene, il quale stimava vane e frivole le dispute per fissare precisamente i confini dei continenti, perchè dove non ci sono termini precisi, non si possono partire precisamente le terre. Ma Strabone lo raddarguisce, e tra l'altre cose dice: *τις δὲ τρία μέρη λέγων καὶ καλῶν ἡπειρῶν ἕκαστον τῶν μερῶν οὐ προσεπιννοεῖ τὸ ὅλον, οὐ τὸν μερισμὸν ποιεῖται*; « Chi tre parti noverando e chiamando continente ciascuna delle parti, non concepiva prima l'intero, del quale faceva queste parti? » Aggiunge poi un motivo discretamente comico, ed è che se vi sono due principi, uno dei quali pretende possedere tutta la Libia, l'altro tutta l'Asia, occorre decidere a chi apparterrà il basso Egitto. Questo è un bel caso di amnesia. Strabone, che viveva al tempo dell'impero romano, avrebbe potuto ricordarsi che tali contese si risolvono colle armi, e non coi ragionamenti dei geografi.

conoscere una cosa occorre « pensarla ». La corrispondenza tra i pensamenti della mente astratta, che è poi quella dell'autore delle teorie, e la realtà diventa evidente, sia perchè tali pensamenti sono essi stessi la realtà, sia perchè, nel caso che si voglia fare un posticino all'esperienza, la mente creatrice della teoria diventa ad un tempo giudice e parte (§ 581).

595. Nei casi concreti di ragionamenti che invocano l'universale consenso, od il consenso dei più, si va generalmente fuori dall'esperienza nei due modi accennati, cioè col presumere un consenso che non è sperimentale, e col trarne deduzioni che non lo sono. Occorre inoltre notare il carattere di mancanza di precisione che si osserva in tutti i ragionamenti di tal genere. Si tace tutto ciò che potrebbe dare precisione e rigore alla teoria. Si discorre del consenso universale, o dei più, senza dire come si è ottenuto, se si sono contati o pesati i pareri, come e perchè si presume. Spessissimo si usano formole indefinite come le seguenti : « Ogni uomo riconosce.... Ogni uomo onesto ammette.... Ciascun uomo intelligente ha per fermo.... ecc. ». Si chiude volontariamente gli occhi sulle contraddizioni più patenti. Ad esempio, per provare l'esistenza di Dio ad un ateo, si invoca il consenso universale, senza porre mente che l'esistenza stessa dell'ateo che si vuole convincere, o combattere, distrugge l'universalità del consenso.

La proposizione che i concetti di una certa mente astratta devono necessariamente affarsi coll'esperienza, è espressa esplicitamente solo da alcuni metafisici; usualmente si ammette in modo implicito; coll'asserire che tutti pensano che *A* è *B*, si insinua, si suggerisce, più che si dimostri, che sperimentalmente *A* sarà *B* (§ 493).

596. Tutto ciò è indeterminato ed inconsistente, perchè se fosse determinato e consistente apparirebbe il vizio del ragionamento che si vuole dare come logico-sperimentale, mentre tale non è. Quando si asserisce che gli uomini e gli animali hanno comune un certo diritto, non si dice quale è precisamente la cosa a cui si pone questo nome di *diritto*; se coi termini *uomini*, *animali*, si vuole indicare proprio tutti gli uomini e tutti gli animali, oppure se si fa una scelta, e come; da quali osservazioni risulta che gli uomini e gli animali indicati hanno la detta cosa comune; quali conclusioni si possono trarre, colla scienza logico-sperimentale, dall'esistenza, supposta verificata, di tale carattere comune agli uomini ed agli animali. Tutto ciò è e rimane avvolto nella nebbia, ed il discorso in cui figurano questi termini indefiniti opera solo sui sentimenti.

597. Se si considerano intrinsecamente i fatti, può parere strano che ci siano stati uomini colti ed intelligenti i quali abbiano potuto figurarsi che, in questo modo, avrebbero conosciuto le uniformità sperimentali; più strano che abbiano avuti tanti discepoli, che le loro teorie siano state non dico intese ma ammirate da un numero grandissimo di uomini, stranissimo poi che ci sia chi si figuri di capire le disquisizioni sull' « uno » e sul « multiplo », o formole come quella del Gioberti, cioè che *l'ente crea le esistenze*, od astrazioni come la *buona volontà* del Kant,¹ che « (p. 12) è tale non per le sue azioni o i suoi successi, non per la sua attitudine a raggiungere questo o quello scopo proposto, ma soltanto per il volere, cioè è buona in sè e considerata per sè stessa ».

598. Ma poichè ciò, lungi dall'essere singolare, strano, straordinario, è invece comune, usitato, ordinario, diviene manifesto che deve essere effetto di una causa potente e generale, e nasce il dubbio che dobbiamo ricercarla non già nella forza dei ragionamenti che veramente è zero, ma nei sentimenti che tali ragionamenti ricoprono. Quando ciò fosse, in quei sentimenti starebbe la parte principale delle teorie metafisiche, e non già nei ragionamenti, e perciò chi a questi si ferma e giudica la metafisica dalle sue teorie, opera non altrimenti che farebbe colui il quale volesse giudicare la forza di un esercito dall'uniforme dei soldati. Ancora potrebbe darsi che da capo fosse questo uno dei tanti casi in cui teorie errate hanno un'utilità sociale; la quale cosa gioverebbe, almeno in modo sussidiario, al perdurare delle teorie, poichè rimane sempre principale l'opera dei sentimenti. Di tutto ciò non è qui il luogo di occuparci. Consideriamo ora le teorie principalmente sotto l'aspetto dell'accordo coll'esperienza. Spesso già ci è accaduto di ricercare come e perchè persuadono, e meglio ancora ciò vedremo in avvenire (capitoli IX e X).

599. La prova col consenso è spesso dissimulata sotto veste che vorrebbe essere, e non è sperimentale. Ciò accade generalmente nell'auto-osservazione; l'individuo che fa un'esperienza su sè stesso intende, sebbene egli non lo dica esplicitamente, che debba valere per tutti gli altri uomini, o almeno per gli uomini ragionevoli, savi, filosofi. Ad esempio, il Cartesio,¹ sperimentando su sè stesso, principia collo stimare false tutte le cose da lui credute, ed aggiunge: « Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulois ainsi

597¹ KANT; *Fondazione della metafisica dei costumi*, traduzione di G. VIDARI.
599¹ DESCARTES; *Disc. de la méth.*, IV^e partie.

penser que tout était faux, il falloit nécessairement que moi qui le pensois fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, étoit si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étoient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvois la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchois ». Da tutto il discorso, è evidente che il nostro autore non ha per scopo di esprimerci solo le sue sensazioni; egli vuole stabilire una proposizione che abbia valore anche per altri. Guardandoci bene, si vede che egli implicitamente suppone: 1° Che la sua proposizione *je pense, donc je suis*, ha un senso anche per altri che per lui. 2° Che altri accoglierà tale proposizione. 3° Che la proposizione così accolta sarà qualche cosa più di un'illusione collettiva. Inoltre egli contende con coloro che potrebbero rifiutare la sua proposizione, il che fa chiaro che stima che deve essere accettata da chiunque rettamente intenda e ragioni. Questo è il solito modo tenuto dai metafisici, cioè: pensano cosa alcuna, poi dicono, perchè così a loro pare, che ogni uomo assennato deve essere del loro parere, e ciò vale, per loro, come consenso di tutti gli uomini assennati, oppure di una bella astrazione da essi chiamata *spirito umano*, che mai alcun mortale ha veduto, nè sa precisamente che sia.

600. Giova spesso, per dissimulare il sofisma, lo esprimersi con modo impersonale. Senza andare a cercare esempi più lontano, ecco come il Cartesio si esprime: « Mais si *nous* ne savions point que tout ce qui est en *nous* de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent *nos* idées, *nous* n'aurions aucune raison qui *nous* assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies ». Qui *nous* indica in modo impersonale gli uomini; ma chi sono questi *nous* o questi uomini? Il Cartesio doveva pure sapere che tra tutti gli uomini viventi sul globo terrestre, i più neppure avevano il più lontano concetto della sua proposizione, e tra quelli che la conoscevano, molti non l'intendevano in nessun modo, parecchi la negavano, e solo pochissimi l'accoglievano. Ora rimane da sapersi perchè un uomo che non apparteneva a quest'ultima categoria, doveva accettare la proposizione del Cartesio? Se vi fosse una prova sperimentale, si risponderebbe: « in virtù di questa prova »; ma poichè tale prova sperimentale non c'è, e neppure c'è da discorrere del consenso nè universale, nè dei più, e neppure dei molti, rimane solo che Cartesio ed i suoi discepoli dicano: « abbiamo ragione.... perchè abbiamo ragione ».

601. Lo Spinoza cerca la *causa generale e prima* del movimento (beato lui che sa che cosa ciò voglia dire!), osserva che nulla dobbiamo ammettere se non ciò che percepiamo chiaramente e distintamente,¹ « (p. 383) e poichè non conosciamo chiaramente e distintamente nessun'altra causa che Dio — cioè del creatore della materia — diviene manifesto che nessuna causa generale fuorchè Dio deve essere ammessa ». Di grazia, chi sono gli uomini indicati dal pronome *noi*? Per fermo, non tutti gli uomini, per i motivi già accennati. E poichè non sono tutti, come si procede per fare la scelta di coloro che avranno l'onore di fare parte di quel *noi*, e disgiungerli dai reprobati, che ne saranno esclusi? Lo Spinoza vede « chiaramente e distintamente » Dio come *causa* del movimento. Felice lui! Ma c'è tanta gente che non solo non vede « chiaramente e distintamente » che Dio è la *causa* del movimento, ma che neppure sa che mai possono essere tali entità.

602. Queste osservazioni si possono ripetere per moltissime proposizioni metafisiche, e valgono pure per ciò che oggi si dice « l'esperienza del cristiano », la quale dà solo un nome nuovo ad una cosa vecchia di molti e molti secoli (§ 43, 69, 431).

603. Il ragionamento che ora abbiamo fatto investe solo uno dei lati del problema che abbiamo da risolvere circa alle tante proposizioni simili a queste ora notate. È incontestabile che molte di tali proposizioni sono state accolte da uomini dotti, intelligenti, assennati, e, se si vuole rimanere nel campo delle azioni logiche, tanto meno si capisce come possa essere seguito un tal fatto, quanto più chiaramente si dimostra che queste proposizioni mancano di ogni fondamento logico-sperimentale. Occorre dunque cercare in altro campo la spiegazione del quesito. Non è qui il luogo di ciò fare (§ 598), e ci basta, per il momento, d'intendere bene che qui trattiamo solo un lato del quesito, e forse il meno importante sotto l'aspetto sociale.

604. Nella pratica ben di rado accade che si possano disgiungere interamente i sotto-generi ($\alpha 1$) e ($\alpha 2$); ma per solito sono uniti e si prestano un vicendevole aiuto, e si può anche aggiungervi il genere (β). Una cosa che si accetta principalmente a cagione dell'autorità, s'intende poi confermata dall'accordo col consenso della « ragione » e dell'esperienza. Ad esempio, l'auto-osservazione dà un certo principio, questo si intende confermato dall'autorità di chi ha

601¹ SPINOZA; *Les princ. de la phil. de Desc.*, I^e partie, prop. XI, scolie.

fatto l'auto-osservazione, dal consenso altrui, procacciato come ora abbiamo veduto, e talvolta anche con argomenti pseudo-sperimentali.

605. Abbiamo un altro esempio nella dottrina cattolica. Il concilio vaticano chiaramente afferma che « ' Dio, di tutte le cose principio e fine, può essere certamente conosciuto dal lume naturale della ragione umana e delle cose create.... tuttavia piacque alla sua sapienza e bontà, per altra e soprannaturale via, sè stesso e gli eterni decreti della volontà sua all'uman genere rivelare.... ». Così sono strettamente uniti (z 1) e (z 2), e uniti in modo che non può sorgere contrasto. Non si chiede all'esperienza: « Può la fede indicare una cosa, e la ragione un'altra? » La risposta sperimentale sarebbe affermativa, mentre si vuole che sia negativa; il modo che, per dimostrarla tale, si tiene è lo stesso di quello usato da tutte le metafisiche, ossia da tutte le credenze che vogliono imporsi all'infuori dell'esperienza, e sta nel dichiarare che la risposta *deve* essere negativa,² e che solo la *ragione* che va d'accordo colla fede merita il nome di *ragione*; col che si ha una dimostrazione incontestabile, perchè tale è ogni tautologia, e questa dimostrazione è una tautologia.

605¹ *Acta et dec. sacr. oecum. conc. vat.*, c. II: Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia, eaque supernaturali via, se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare....

605² *Acta et dec. sacr. oecum. conc. vat.*, c. IV: (p. 134) De fide et ratione. Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus, obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. (p. 135) Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest. Ed ecco il motivo *a priori* perchè ciò *deve* essere: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Ed eccoci da capo colle tautologie. Nessuno dice che il *vero* può contraddire al *vero*, ma si dice che una delle due cose dette *vere*, tale non è. Tutte queste spiegazioni sono poi inutili, per chi ammette che Dio è onnipotente: basta dire che Dio così ha voluto. Dunque perchè queste sottigliezze? Perchè c'è nell'uomo un bisogno di logica che occorre soddisfare in un modo qualsivoglia. (p. 135) Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstrat, eiusque (p. 136) lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat.... (p. 139) *Canones*, III, De Fide, 3. Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere; anathema sit.

606. San Tommaso sviluppa una dimostrazione che è in sostanza quella accolta dal Concilio vaticano. Essa sta nell'eguagliare alla « verità » le operazioni della ragione e quelle della fede, e nel concludere che devono essere eguali, poichè due cose eguali ad una terza sono eguali fra di loro.¹

607. È notevole come i Padri della Chiesa cristiana, disputando contro ai Gentili, cerchino le prove della loro religione nel suo accordo coi principii della morale, e principalmente della morale sessuale. Se dimentichiamo per un momento che, fuori del campo sperimentale, la logica non ha oggetto, e se ci lasciamo guidare da essa, parrebbe che, dove c'è un essere onnipossente, una cosa è morale perchè voluta da lui, e non viceversa che egli esiste perchè è morale. Ma se, invece della dimostrazione logica, badiamo alla forza persuasiva, vedremo tosto che, specialmente disputando coi Gentili, essa trovasi nel ragionamento che subordina Dio alla morale. I Gentili avevano certi principii morali comuni coi cristiani, quindi giovava muovere da questi per persuaderli di ciò che volevano i cristiani (capitoli IX e X).

608. Tertulliano dice ai Gentili, discorrendo dei loro dèi: «¹ Voglio dunque ricercare se essi [i vostri dèi] hanno meritato di essere alzati nel cielo, e non meglio essere precipitati nel fondo del Tartaro, che, come affermate, è il luogo delle pene infernali ». E ricorda tutti i delinquenti i quali ivi sono tormentati, e che egli afferma essere eguali agli dèi dei Gentili. È dimostrazione valida e potentissima se si appoggia sui sentimenti, poichè ripugnano assolutamente i sentimenti che ci fa provare il concetto di un essere divino e i sentimenti che ci suggerisce il concetto di un delinquente; ma è dimostrazione di nullo valore logico-sperimentale, poichè se si domanda: « perchè questi sono delinquenti? », non si sa che rispondere, eccetto se si dice che sono tali perchè contravvengono

606¹ S. THOM.; *De ver. cath. fid. contra Gentiles*, I proem., 7, 1. Ea enim, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare [è questo il principio di ogni metafisica, e senza il quale essa non può sussistere]; nec id quod fide tenetur, cum tam evidentè divinitus confirmatum sit, fas est credere falsum [ma i miscredenti negano appunto che Dio abbia evidentemente confermato le cose che accettano i credenti]. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

608¹ TERTULL.; *Apolog.*, 11.

al volere divino; ma, per tal modo, ecco che, al solito, facciamo capo ad una tautologia.

Ciò si può provare colla stessa autorità dei dottori sacri. Gli autori cristiani rimproverano le fornicazioni agli dèi dei Gentili. Ma perchè è delitto, o peccato che dire si voglia, la fornicazione? San Tommaso dice che «² se presso i Gentili, la fornicazione semplice non era reputata illecita, a cagione della corruzione della ragione naturale, gli Israeliti, istruiti dalla legge divina, la reputavano illecita ». Se dunque è la legge divina che la fa conoscere illecita, come può servire a dimostrare che la legge che tale la dice è divina? Così si ragiona in circolo.

609. Così ragionano ora i santi Padri della Chiesa umanitaria, i quali principiano col dire *buono* tutto ciò che giova, e *male* tutto ciò che nuoce, ai più, al popolo, ai proletari; e poi concludono che è *buono* giovare a quelle brave persone, male, di nuocere loro.

610. Due vie potevano scegliere i Cristiani per respingere gli dèi dei Gentili; e cioè potevano considerarli come interamente immaginari, oppure assegnare ad essi una realtà che avesse suo luogo nella nuova religione. Non era il caso di spiegarne il concetto con le azioni non-logiche, non solo perchè la scienza era lungi dall'essere assai progredita per fare ciò, ma altresì perchè ciò avrebbe gravemente ferito i principii generali della fede cristiana. Nel fatto, i Cristiani seguirono entrambe le vie ora rammentate, e preferibilmente la seconda, il che si capisce facilmente per essere questa meglio accettata ad una fede viva ed attiva che vede dappertutto l'azione di Dio, degli angeli, dei demoni. Perciò, anche in tempo dal nostro non lontano, fu stimato offensivo alla religione cristiana il libro di Van Dale, sugli oracoli, e peggio ancora la parafrasi elegante che ne fece il Fontenelle; perciò ai tempi nostri molti cristiani chiudono gli occhi alle ciurmerie dello spiritismo e della telepatia.

Sentivano istintivamente i Cristiani che, se ammettevano che gli oracoli dei Gentili nulla avessero di soprannaturale, incontravano il pericolo di vedere tale teoria estesa ai loro profeti, e che una delle migliori prove che si stimava potere dare della verità della religione cristiana sarebbe stata per tal modo gravemente scossa. Il considerare invece gli oracoli come opera dei demoni aveva grandi e

608² D. THOM.; *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. CLIV, 2, 1. Quia apud gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita propter corruptionem naturalis rationis; Iudaei, autem ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant.

potenti vantaggi. Si rispettava così il principio comune alla religione dei Gentili ed alla religione dei Cristiani, che vi potessero essere profeti ed oracoli, e si faceva poi una cernita dei buoni e dei cattivi. Inutile di aggiungere che buoni erano i propri, cattivi, gli altrui; opera di Dio, quelli, dei demoni, questi.

Ripetasi lo stesso pei miracoli. Non negavano che fossero possibili nè i Gentili, nè i Cristiani; ma ognuno stimava veri i propri, falsi quelli degli avversari, ed aggiungevano i Cristiani che il demonio scimiottava i miracoli divini. Occorre non dimenticare che per molti secoli, gli uomini si sono pasciuti di tali ragionamenti; i quali non sono poi peggiori di tanti altri che hanno corso ai giorni nostri.

611. Oggi una nuova credenza, che conserva il nome di Cristianesimo, vuole sostituirsi al cristianesimo tradizionale, respingendone il soprannaturale, che, per tanti secoli ne fu parte principale e che è pur tale nel Vangelo.¹ Essa manifestasi principalmente nel protestantismo detto liberale, e subordinatamente nel *modernismo*. Come il cristianesimo antico serbava i tratti principali della morale del paganesimo, mutandone la teologia, e appunto della comune morale si valeva per giustificare tale mutamento, similmente il neo-cristianesimo serba la morale dell'antico cristianesimo, modificandone la teologia, e valendosi della comune morale per giustificare tale mutamento. Se Giove fu spodestato dal Dio dei Cristiani, ora la divinità di Gesù Cristo scompare per dare luogo a quella dell'Umanità, e Gesù Cristo è riverito solo perchè rappresenta « l'uomo perfetto ». L'universal consenso rivelato dall'esperienza intima del Cristiano è l'artefice di questa trasformazione. La brava gente che l'adopera non si accorge che trova nel Vangelo solo ciò

611¹ PIEPENBRING; *Théol. de l'anc. test.*: « (p. 22) Si cette idée que Jéhova seul est le Dieu d'Israël et que les Israélites ne doivent point adorer d'autres dieux, peut être ramenée à Moïse, nous ne pouvons pas faire remonter jusqu'à lui le monothéisme absolu, qui n'apparaît sûrement en Israël que beaucoup plus tard. Nous voyons, en effet, que non seulement le peuple, mais les rois et Salomon lui-même, qui avait fait construire un temple à Jéhova, s'adonnaient au culte des dieux étrangers ou le favorisaient. Cela prouve qu'ils attribuaient une existence réelle à ces dieux.... (p. 24) Schultz dit avec raison que, en vertu du réalisme puissant de l'antiquité, l'impression première ne pouvait pas être que les dieux étrangers n'étaient que des produits de l'imagination.... ». S'intende che pel Piepenbring, il solo vero Dio è quello d'Israele, e che gli altri sono falsi; ma si capisce meno come egli creda di potere ciò provare, respingendo l'origine soprannaturale della Bibbia. Se dobbiamo starcene all'esperienza interna, perchè quella del Piepenbring vale meglio di un'altra che dà conclusioni opposte?

che ci mette, e che potrebbe egualmente bene ricavare le sue teorie dall'*Enaide* di Virgilio o da qualche altro libro simile.

612. Quell'ottimo Platone ha un modo semplice, facile, efficace di ottenere l'universale consenso, o, se vuoi, quello dei savi; egli se lo fa dare da un interlocutore dei dialoghi suoi, che fa discorrere come vuole; sicchè questo consenso è solo, in sostanza, il consenso di Platone, e viene accolto pianamente da coloro di cui solletica l'immaginosa fantasia. Quando, ad esempio, nel *Teetete*, Socrate chiede: « Bene è dunque il moto per l'anima e pel corpo; e l'opposto contrario? », Platone fa rispondere dallo interlocutore *Teetete*: « Pare ». Ma se ci fosse un altro interlocutore, questi potrebbe invece rispondere: « Non so, Socrate, cosa tu voglia dire con tale vaniloquio », ed allora addio il consenso dell'universale, dei savi, dell'umana ragione, o quale altro si voglia immaginare.

Occorre per altro osservare che Platone non sottopone direttamente le sue teorie al consenso universale, anzi egli pare avere a sdegno il giudizio di un gran numero d'uomini, contati e non pesati.² Il consenso che egli finge essergli dato dall'interlocutore rappresenta il consenso di una mente astratta, e serve solo indirettamente a costituire la teoria di Platone,³ esso è come un masso grezzo di marmo dal quale Platone saprà poi cavare una statua. Per tal modo egli consegue lo scopo di confondere il consenso universale col consenso della mente astratta, che è poi semplicemente la sua propria mente.

612¹ *Theaet.*, p. 153: Σ. Τὸ μὲν ἄρα ἀγαθὸν κίνησις κατὰ τε ψυχὴν καὶ κατὰ σῶμα, τὸ δὲ τοῦναντίον; Θ. Ἔοικεν.

612² PLAT.; *Crito*, p. 44. Socrate discorre dei più — οἱ πολλοί — e di loro dice: οὔτε γὰρ φρόνιμον οὔτε ἄφρονα δυνατοὶ ποιῆσαι. ποιῶσι δὲ τοῦτο ἔ τι ἂν τύχωσιν. « Giacchè non possono fare che alcuno sia savio o dissennato, operano a caso ». Se il *Lachete* non è di Platone, esprime per altro concetti Platonici, ed è quanto solo ci preme. In questo dialogo, Socrate dice tondo e chiaro che non si deve badare al giudizio del maggior numero. *Laches*, p. 184. « Socrate. Che dunque, Lisimaco, tu assentiresti a ciò che il maggior numero di noi lodasse? — Lisimaco. Che altro potrei fare o Socrate? — Socrate. Anche tu, Melesia, ciò faresti? Se circa allo esercitarsi di tuo figlio tu volessi consultare, presteresti fede al maggior numero di noi, piuttostochè ad uno che da buoni maestri fosse stato ammaestrato e esercitato? — Melesia. A questi presterei fede, o Socrate ». « Socrate. Giacchè, penso, conviene giudicare dalla scienza, non dal numero, se vuoi rettamente giudicare ».

612³ RITTER; *Hist. de la Philosophie*, t. II: « (p. 185) il [Platon] conseillait de s'en tenir à ce qui, dans l'opinion, semble devoir être regardé comme légitime, afin de le soumettre ensuite à un examen sévère pour en faire le commencement de la philosophie. Platon considère les déterminations d'idées données dans l'opinion comme un commencement convenable pour la recherche philosophique ».

613. (A-β). *L'esistenza delle astrazioni e dei principii, riconosciuta indipendentemente dall'esperienza, è da questa confermata, in via subordinata.* Come già abbiamo notato riesce malagevole abbandonare interamente il campo sperimentale, e tosto o tardi vi si vuole fare ritorno, perchè infine, più di altra cosa, preme la pratica della vita. Quindi la teologia e la metafisica non sdegnano poi interamente l'esperienza, purchè sia loro ancella. Esse si compiacciono di mostrare che le loro pseudo-deduzioni sperimentali sono verificate dai fatti; ma il credente ed il metafisico sapevano già, prima di ogni indagine sperimentale, che quella verifica doveva riescire ottimamente, perchè un principio superiore non concedeva che potesse diversamente seguire. Colle indagini trascendenti dal contingente sperimentale, essi appagano il bisogno, in molti vivo e fin anche prepotente, di conoscere non tanto ciò che è esistito ed esiste, ma ciò che *dovrebbe*, che deve *necessariamente* esistere; mentre poi mostrando di tenere conto — bene o male, poco preme — dell'esperienza, fuggono il biasimo di andare a ritroso della propensione scientifica, od anche del solo buon senso. Ma i fatti di cui tengono conto sono fatti scelti per un fine determinato, e che non hanno altro uso che di giustificare una teoria già preconcepita nella mente del suo autore; non già perchè questa abbia bisogno di tale giustificazione, ma solo per abbondanza di prove. Talvolta la parte dell'esperienza è ristrettissima, talvolta pare grande, ma sempre in questi limiti ed in queste condizioni; e dell'ultimo caso sono tipi le dottrine di A. Comte e di Herbert Spencer.

614. I discepoli di chi esprime tali dottrine, le stimano perfette; nè non può essere altrimenti, perchè essi hanno col maestro conformità d'intelletto e di sentimenti, e perchè nulla pare loro che si possa obiettare ad una dottrina la quale, oltre ad appagare l'intelletto ed i sentimenti, ha anche il sussidio di queste pseudo-verifiche sperimentali.

615. Sotto un aspetto non più strettamente logico-sperimentale, ma didattico, e per procacciare il progresso scientifico, queste dottrine possono essere utili. Esse costituiscono una transizione tra le teorie che hanno per unico fondamento una fede cieca, o anche concetti esclusivamente teologici, metafisici, etici, e le teorie schiettamente sperimentali.¹ Da quelle a queste, troppo grande è la di-

¹ 615¹ Le teorie che LUCREZIO espone, seguendo Epicuro, poco o nulla valgono sperimentalmente, ma c'è del vero in ciò che di esse dice Lucrezio, specialmente

stanza per potere essere superata con un salto; occorre un ponte. È già molto ottenere che l'uomo faccia un posticino all'esperienza, e non se ne stia esclusivamente a quanto trova, o crede trovare, nella sua coscienza. Quando anche l'esperienza si accetta solo come una verifica *a posteriori*, viene così compiuto un passo molto importante; tanto importante che ancora non è fatto da molta gente; principiando da coloro che credono dai sogni potere ricavare i numeri del lotto, e giungendo sino ai fedeli dell'*imperativo categorico*.

616. Introdotta l'esperienza, non importa come, nell'edificio teologico e metafisico, questo va poco a poco disgregandosi, sempre s'intende per quanto riguarda la parte che sta nel mondo sperimentale, poichè l'altra è al sicuro dai colpi dell'esperienza. La disgregazione finirebbe coll'essere compiutamente finita, se non intervenisse un fatto di gran momento, cioè l'utilità sociale di certe dottrine sperimentalmente false. Avremo da ragionarne a lungo più lungi (capitolo XII); ora escludiamo interamente questa considerazione dalla materia che trattiamo. Ma era necessario questo cenno per fare intendere come la rovina dell'edificio teologico e metafisico ha potuto compiersi almeno in gran parte nelle scienze naturali, mentre l'edificio resisteva più a lungo nelle scienze sociali, e forse resisterà sempre nella pratica sociale. Tanto grande è il bisogno che ne hanno gli uomini, che, se accade che rovinati, tosto, cogli stessi materiali, se ne ricostruisce un altro. Ed è ciò che è accaduto pel *positivismo* che, in sostanza, è una delle tanto numerose specie di metafisica. Cadde per poco l'antica metafisica, e tosto risorse sotto la forma del positivismo. Ora questo minaccia a sua volta rovina, e si sta inalzando, per sostituirlo, un altro edificio metafisico.

se s'intende non delle sole teorie di Epicuro, ma delle dottrine filosofiche in generale; l. I:

(63) Humana ante oculos fede quom vita iaceret

In terris, oppressa gravi sub Religione,

(67) Primum Graius homo mortaleis tollere contra

Est oculos ausus, primusque obsistere contra:

(79) Quare Religio, pedibus subiecta, vicissim

Obteritur, nos exaequat victoria coelo.

«Quando si vedeva l'umana vita giacere in terra, gravemente oppressa sotto la Religione.... Primo un Greco, uomo mortale, ardì alzare gli occhi contra, e primo resistere ad essa.... Perciò la Religione, posta sotto ai piedi, a sua volta fu conculcata, e la vittoria ci pareggiò al cielo».

Il fatto segue perchè gli uomini si ostinano a non volere separare ciò che è d'accordo coll'esperienza, da ciò che è utile agli individui od alla società, e a volere divinizzare un certo ente a cui hanno posto il nome di « Verità ». Sia *A* una di queste cose che è utile alla società; essa ci viene consigliata, imposta da una certa dottrina, o fede *P*, che non è sperimentale e che spesso non può esserlo, se vuolsi che la maggior parte degli uomini di un dato paese ne rimangano persuasi. Questa domina per un tempo più o meno lungo; e, ove abbia od acquisti qualche credito la scienza sperimentale, eccoti gente ad affermare che detta dottrina o fede *deve* convenirsi coll'esperienza; a ciò mossa, spesso senza avvedersene, dalla considerazione dell'utilità; ed eccoti poi altra gente ad impugnare tale asserzione, a combatterla, a porla in ridicolo; ma poichè della cosa *A* non si può fare a meno, parte di tale gente sostituisce semplicemente, alla dottrina, od alla fede *P*, un'altra dottrina, un'altra fede *Q*, che è pure discorde coll'esperienza, come la dottrina, o fede *P*. Trascorrono così anni e secoli, passano genti, governi, modi ed ordinamenti di vita, ed ognora nuove teologie, nuove metafisiche, succedono alle passate, ciascuna essendo reputata molto più « vera », molto « migliore » di quelle che la precedettero. E può darsi che in certi casi siano effettivamente « migliori », se con questo termine s'intende più confacenti all'utilità della società, ma più « vere » no, se con questo termine s'intende l'accordo colla realtà sperimentale. Non vi è una fede più scientifica di un'altra (§ 16), e trascende dalla realtà sperimentale il politeismo, come il cristianesimo, sia cattolico, protestante, « liberale », *modernista*, o di qualsivoglia altra setta, come le innumerevoli sette metafisiche, comprese le Kantiane, le Hegeliane, le Bergsoniane, e non escluse le positiviste del Comte, dello Spencer, e di tanti altri valentuomini, nè la fede dei *solidaristi*, degli umanitari, degli anticlericali, degli adoratori del Progresso, nè tante mai altre che hanno esistito, esistono, o che si potrebbero immaginare. Trascende dall'esperienza tanto Giove ottimo massimo, come il Dio della Bibbia, come il Dio dei Cristiani, come le astrazioni del neo-cristianesimo, come l'*imperativo categorico*, come le dee Verità, Giustizia, Umanità, Maggioranza, il dio Popolo, il dio Progresso, e tanti altri che in numero infinito popolano il panteon dei teologi, dei metafisici, dei *positivisti*, degli umanitari. Il che non toglie che la credenza in parte di essi, od anche in tutti, abbia potuto a suo tempo essere

utile, o possa tuttora esserlo. Su ciò nulla si può dire *a priori*, e tocca solo all'esperienza di ammaestrarci.

La metafisica dell'etica borghese è stata assalita e fiaccata dalla metafisica dell'etica socialista, la quale a sua volta ebbe a patire per l'assalto della metafisica dell'etica sindacalista. Da questa battaglia qualche cosa è rimasto che ci avvicina al concetto sperimentale che si può avere di tali etiche; cioè, in modo più o meno distinto, se ne è veduto il carattere contingente. La morale borghese, anche perchè aveva il sussidio della religione, assumeva un carattere di verità assoluta che, da un secolo in qua, ha perduto in parte, dopo che ha avuto fortunate rivali.

617. Nelle scienze naturali prosegue la disgregazione, con semplici oscillazioni, dovute a ciò che gli scienziati vivono pure nella società, e che su di essi, poco o molto, operano le opinioni, le credenze, i pregiudizi delle loro società. L'esperienza, che timidamente aveva principiato col fare capolino nella scienza, ora vi è padrona e scaccia i principii *a priori* che ad essa si vorrebbero opporre. Questa libertà della scienza ci pare naturale, perchè viviamo in un tempo in cui è quasi intera dappertutto; ma non bisogna dimenticare che sino a due secoli fa, ed anche meno, uno scienziato non poteva discorrere della sua scienza se non protestava prima che egli ricorresse all'esperienza solo in ciò che non era materia di fede. Era utile allora che egli prendesse questa posizione subordinata, poichè era l'unico modo per introdurre il nemico nella piazza forte che doveva poi essere abbattuta.

618. La libertà che si ha nelle scienze naturali, non si ha ancora nelle scienze che hanno qualche attinenza colla vita sociale. È vero che, se si eccettua la religione sessuale,¹ il braccio secolare non colpisce più, almeno direttamente, gli eretici ed i miscredenti; ma li deprime l'indignazione e l'ostilità del pubblico, che vuol salvi alcuni principii o pregiudizi; la qual cosa tuttavia in molti casi è utile al benessere sociale. Indirettamente, l'autorità pubblica, fa sentire il peso della sua ostilità a coloro che, anche solo nelle scienze, si allontanano dai dogmi del governo esistente.²

618¹ V. PARETO; *Le mythe vertuiste*.

618² Così parecchi italiani hanno dovuto vivere all'estero. In Prussia, i socialisti sono esclusi dall'insegnamento universitario. In Francia, gli eretici della religione radicale-umanitaria sono perseguitati in ogni modo. Così venne rifiutato una cattedra al padre Scheil. Di lui, J. de Morgan, che è una delle migliori autorità in fatto di assiriologia, dice: « A peine compte-t-on aujourd'hui, en Europe,

619. Il metodo « storico » ha dischiuso l'uscio pel quale l'esperienza si è introdotta in una parte di queste scienze, dalla quale era stata esclusa; e quindi è stata una transizione, utile sotto l'aspetto esclusivamente logico-sperimentale, per avvicinare lo stato della Sociologia a quello già raggiunto dalle scienze naturali. È notevole la confusione che, nella mente di molti, esiste tra il *metodo storico* ed il metodo sperimentale.¹ Il primo, quando, il che

quatre ou cinq de ces savants [des assyriologues] dont l'opinion fasse autorité et, parmi eux, est V. Scheil que j'ai la bonne fortune et l'honneur d'avoir pour collaborateur dans mes travaux en Perse. Son nom restera à jamais attaché à sa magistrale traduction des lois de Hammourabi et au déchiffrement des textes élamites, tour de force accompli sans l'aide d'un bilingue. » (*Les premières civilisations*, p. 36). A questo scienziato venne rifiutata la cattedra di Assiriologia al *Collège de France*, col pretesto che, essendo egli un religioso, non avrebbe avuto l'imparzialità necessaria per trattare le materie che hanno relazione cogli studi biblici. Ma poi, senza curarsi menomamente della stridente contraddizione, fu dimenticato un simile pretesto, per provvedere di una cattedra della storia delle religioni l'ex-abate Loisy, noto specialmente per l'acre sua polemica contro il cattolicesimo. Non vi può essere quindi dubbio, che, in questi due casi paralleli, si è voluto punire l'avversario, e premiare l'amico che disertava dai nemici. La signora Curie fu respinta dall'Accademia delle Scienze per motivi che nulla avevano di scientifico.

619¹ SUMNER MAINE; *Ancient Law*, trad. COURCELLE SENEUL, c. 1. L'autore afferma che la poesia Omerica racchiude l'indicazione delle forme primitive dei concetti giuridici. « (p. 3) Si nous pouvons parvenir à déterminer les formes primitives des conceptions juridiques, ce sera au moyen de ces poèmes (a); les idées rudimentaires du droit sont pour le juriconsulte ce que les couches primitives de la terre sont pour le géologue (b): elles contiennent en puissance toutes les formes que le droit a prises plus tard (c). La légèreté ou les préjugés qui se sont opposés à ce qu'on les examinât sérieusement, doivent porter le blâme de la condition peu satisfaisante dans lequel se trouve la science du droit (d). En réalité, les recherches du juriste sont conduites comme l'étaient celles du physicien et du physiologue, lorsque l'observation n'avait pas encore remplacé l'affirmation hypothétique (e). Des théories plausibles et intelligibles (f), mais sans vérification d'aucune sorte, comme celle du droit naturel ou du contrat social (g), sont généralement préférées à de sérieuses recherches sur l'histoire primitive de la société et du droit (h); et elles obscurcissent la vérité, non seulement en éloignant l'attention du point où la vérité se trouve, mais par l'influence très-réelle et très-importante qu'elles exercent sur les développements postérieurs de la jurisprudence, lorsqu'on les a une fois acceptées et qu'on y croit (i) ».

Questo passo racchiude un misto di asserzioni d'accordo coi fatti, e di altre che tali non sono; e sarà utile il separarle, perchè quest'esempio varrà per altri casi analoghi. Ciò faremo colle osservazioni seguenti. (a) Affermazione dubbia. I poemi Omerici furono molto rimaneggiati. C'è ora chi pretende che non sono punto arcaici. Vedasi: MICHEL BRÉAL; *Pour mieux connaître Homère*. L'autore compendia così lo scopo dell'opera sua: « (p. 5) Je voudrais essayer de montrer que l'épopée grecque appartient à un âge de l'humanité qui est déjà loin de l'enfance, et qu'elle représente une civilisation nullement commençante ». Confesso che non rimango punto persuaso dai ragionamenti dell'autore, ma altri potrebbe esserlo. Vedasi dunque su quali malfermi fondamenti si vorrebbe edificare esclusivamente

raramente accade, è genuino e non ha mescolanza di considerazioni metafisiche, sentimentali, patriottiche, ecc., è solo una parte del secondo: mira solo a studiare parte delle relazioni che stanno nel dominio di questo, cioè si occupa dell'evoluzione, del come certi fatti succedono ad altri, ma rimane poi da conoscere le relazioni che in un dato momento esistono tra i fatti contemporanei, spesso anche le relazioni dei fatti successivi, quasi sempre le interdipendenze di tutti.

Quando mi sarà noto da quale pianta viene il frumento, e quali trasformazioni ha subito; e mi sarà pur nota l'origine dell'uomo e le trasformazioni sue; mi rimarrà ancora da conoscere la quantità di frumento che in un dato paese e in un dato tempo, l'uomo ottiene da un ettaro di terreno, e le infinite relazioni tra questa coltivazione ed i fatti della vita umana. Quando avrò conosciuto la storia della moneta, ciò non mi farà conoscere precisamente il suo ufficio nel fenomeno economico, e meno che mai la dipendenza in cui sta l'uso della moneta, cogli altri fatti economici e sociali. Quando avrò una perfetta conoscenza della storia della chimica, ciò potrà giovarmi, ma non basterà per farmi conoscere le proprietà di nuove combinazioni (§ 34, 39).

Al metodo metafisico in Economia politica od in Sociologia, non è da ritenersi opposto il « metodo storico », anche se, per un caso singolare, è interamente genuino, ma bensì è da aversi come preciso contrasto il metodo sperimentale.

620. Le teologie hanno spesso come verifiche pseudo-sperimentali le profezie ed i miracoli; ¹ s'intende che ogni religione stima

la scienza del diritto. Questa osservazione è generale, e vale in tutti i casi in cui vuolsi spiegare il ben noto col meno noto. (b) Concedasi; ma si seguiti l'Analogia. Tutta la storia della terra non ci può fare conoscere la composizione delle rocce; occorre che intervenga la chimica. (c) They contain, potentially, all the forms in which law has subsequently exhibited itself. Tale espressione: *potentially* è puramente metafisica; essa viene ad inquinare un ragionamento che l'autore vorrebbe fare solo sperimentale. (d) Giustissimo, e vero anche per l'Economia e la Sociologia. (e) Idem. (f) Intelligibili sì, perchè d'accordo coi sentimenti; ma non d'accordo coll'esperienza. L'autore avrebbe fatto questa distinzione molto importante se invece di badare solo al metodo storico avesse pensato al metodo sperimentale. (g) Non è solo la verifica che manca, ma i termini adoperati non corrispondono a nulla di reale. L'autore è stato tratto in errore come in (f). (h) Devesi dire: « sono preferite a serie ricerche SPERIMENTALI ». (i) Giustissimo, ove l'osservazione si riferisca al metodo sperimentale.

620¹ TERTULL.; *Apol.*, XX: Plus iam offerimus pro ista dilatione maiestatem scripturarum, si non vetustate divinas probamus, si dubitatur antiquitas... [la

solo buone le sue profezie e veri i suoi miracoli, mentre ha per pessime le profezie e per falsi i miracoli delle altre religioni. Inutile è l'osservare che quando anche i fatti fossero storicamente veri — e non è questo il caso — nulla proverebbero sotto l'aspetto logico-sperimentale circa alla parte soprannaturale della religione. Il motivo pel quale le profezie, anche se, per asserire che si sono verificate, si ricorre a prodigiose sottigliezze d'interpretazione, e i miracoli, anche se sono senza alcuna valida prova storica, operano potentemente per fortificare la fede, è tutt'altro che una dimostrazione logico-sperimentale; ² esso sta principalmente nello accrescimento di autorità che quei fatti — o favole — conferiscono agli uomini che ne sono reputati autori.

621. Miracoli se ne sono sempre fatti, e se ne fanno sempre, anche ai giorni nostri, colla telepatia ed altre simili arti; neppure manchiamo di profeti religiosi, specialmente in America ed in Inghilterra; e in un grado meno eminente, si possono leggere sulle quarte pagine dei giornali italiani le elucubrazioni dei profeti che, mossi da ardente filantropia non disgiunta da un certo desiderio del proprio bene, fanno conoscere al prossimo i numeri del lotto, nelle prossime estrazioni. Saranno almeno una trentina d'anni che questi avvisi si leggono, e sempre c'è gente per credere a tali profezie, il che è provato dalle spese che quei riveriti profeti fanno per le inserzioni sui giornali, poichè se l'entrata non compensasse almeno le spese, smetterebbero certo.

prova dell'antichità per conferire autorità] Coram sunt quae docebunt, mundus et saeculum et exitus. Quicquid agitur, praenuntiabatur; quicquid videtur, audiebatur [al solito, mancano le prove, poichè tali non sono certo le seguenti]. Quod terrae vorant urbes, quod insulas maria fraudand, quod externa atque interna bella dilaniant, quod regnis regna compulsant, quod fames et lues et locales quaeque clades et frequentiae plerumque mortium vastant, quod humiles sublimitate, sublimes humilitate mutantur.... Ci voleva poco a predire cose solite a quei tempi. Apollo era stato più preciso, aveva profetizzato le disfatte di Cresos e di Pirro, e molti altri belli eventi.

620² DRAPER; *Les conf. de la sc. et de la rel.* « (p. 48) La plus étrange partie de tout ce présomptueux système [la science chrétienne] était encore sa logique et la nature de ses preuves. Celles-ci reposaient toujours sur le miracle. On supposait un fait prouvé par quelque fait extraordinaire mais différent! Un écrivain arabe, parlant de cela, dit: « Si quelqu'un m'affirme que trois sont plus que dix et ajoute: en preuve de ceci, je vais changer ce bâton en serpent; je peux admirer son adresse, mais je ne serai certainement pas convaincu ». Et cependant, pendant plus de mille ans, ce fut là la logique courante acceptée dans toute l'Europe. Des propositions absurdes étaient acceptées sur des preuves non moins absurdes ».

622. Si consideri che viviamo in un tempo alquanto scettico, che le profezie espresse mediante numeri del lotto non patiscono sottigliezze, di interpretazioni, che fra il tempo in cui la profezia è fatta e quello in cui deve verificarsi, corre brevissimo spazio di tempo, e poi si vedrà che se, non ostante queste circostanze sfavorevolissime, perdura la fede nelle profezie, a più forte ragione doveva mantenersi viva e forte in tempi superstiziosi, per profezie fatte con termini oscuri, che si potevano trarre a significare ciò che si voleva, e le quali erano a lunga scadenza.

623. Scrive il Galluppi, nella sua *Teologia naturale*:¹ « (p. 60-§ 43) Si dee pensare che se Dio sceglie ed invia realmente degli uomini per predicare agli altri in suo nome le verità che egli ha loro immediatamente rivelate, non manca di dare a questi apostoli ed inviati tutti i mezzi necessari per dimostrare l'autenticità della loro missione [Autorità]. Dio deve ciò a sè stesso che gl'invia, agli apostoli che invia, ed a coloro a cui sono inviati [Prova per conformità di sentimenti. Galluppi la pensava a questo modo, dunque deve essere a questo modo]. Ma quali sono questi mezzi? Essi sono i miracoli e le profezie.... La profezia è la predizione certa degli eventi futuri, che non possono prevedersi dagli uomini nelle cause naturali.... Iddio può dunque dare a' suoi apostoli il dono di far

623¹ GALLUPPI; *Elem. di teol. nat.* — *Dict. encycl. de la théol. cath.*, s. v. *Foi*, IX: « (p. 32) Voyons donc quelle est la série des faits, quelle est la masse des motifs, quelle est l'armée de témoins qui fondent la conviction du Chrétien affirmant que Jésus de Nazareth est l'envoyé de Dieu, est Dieu même. — Ce sont les prophéties, les miracles, l'expérience personnelle de chaque Chrétien [tautologia: colui che crede, mette in sodo che crede], l'histoire générale du monde ». Le profezie ed i miracoli sono una concessione all'esperienza. « Cependant la foi des Chrétiens a encore une base qui surpasse par sa profondeur et son étendue toutes les autres [prova metafisica, per propria indole superiore all'esperienza]: c'est l'expérience intime de la vérité que fait en lui-même tout homme qui suit la doctrine évangélique et les ordonnances du ciel ». Ed ecco che ora i *modernisti* rivolgono questa prova contro i cattolici, i quali, per difendersi, debbono chiedere l'aiuto della tradizione e della storia. *L'imperativo categorico* è anche il prodotto « dell'esperienza che fa in sè stesso ogni uomo che segue la dottrina Kantiana e gli ordini della ragione pura »; ma non prova niente per chi non si cura nè di Kant, nè della sua ragion pura. Altra tautologia bellissima è la seguente: « *L'histoire*. Le terme de cette certitude est l'unité de la doctrine chrétienne, et cette doctrine une s'établit pendant deux siècles, à travers des obstacles sans nombre.... ». Nessuno può negare che, in ogni tempo, ci siano state divergenze di opinioni tra i cristiani; ma se chiamiamo ortodossa una di queste opinioni, ed eretiche le altre, potremo asserire l'unità della fede.... perchè avremo preventivamente escluso ciò che la faceva multipla.

miracoli in suo nome, ed il dono della profezia. Quando dunque coloro che si annunciano come apostoli di Dio manifestano agli uomini de' dommi non contrari a' principii della retta ragione [la *retta ragione* serve qui di schermo per respingere i Gentili che hanno anch'essi profezie e miracoli a iosa. Ma i loro sono contrari ai principii della *retta ragione*, e quelli dei Cristiani non sono contrari. Il perchè, indovinalo grillo], e che tendono alla gloria di Dio ed alla felicità degli uomini, fanno de' miracoli per provare la verità della dottrina che essi annunciano; eglino han provato sufficientemente la loro missione, e gli uomini a' quali eglino si dirigono sono obbligati di accoglierli come divini, e ricevere le verità che eglino loro manifestano». Più lungi: « (p. 61) La profezia, in rigore, è un miracolo; poichè è una conoscenza non naturale, ma al di là delle forze naturali dello spirito umano. Ma la profezia può essere relativamente ad eventi molto lontani, ed il profeta può non avere il dono dei miracoli. La profezia solo non è dunque sempre sufficiente a provare la missione divina. Ma il miracolo con cui un apostolo divino promette agli uomini di provare la sua missione divina è sempre unito con una certa profezia.... I segni della rivelazione divina son dunque tre: uno *intrinseco*, ed è la verità e la santità della dottrina che essa insegna [accordo con certi sentimenti], gli altri due sono *estrinseci* [pseudo-sperimentali] e sono i miracoli e le profezie.... ».

624. Il Calvino vuole che le Sacre Carte rechino in sè ogni evidenza dello essere state ispirate da Dio,¹ ossia egli pare ricorrere esclusivamente alla fede, e se si mantenesse su tale terreno

624¹ J. CALVIN; *Inst. de la relig. chrest.*, I, 7, 5: « (t. I, p. 26) Ainsi que ce point nous soit résolu, qu'il n'y a que celui que le saint Esprit aura enseigné, qui se repose en l'Ecriture en droicte fermeté: et combien qu'elle porte en soy sa créance pour estre reçue sans contredit, et n'estre submise à preuves et argumens [dunque siamo proprio fuori del campo logico-sperimentale]: toutesfois que c'est par le tesmoignage de l'Ecriture qu'elle obtient la certitude qu'elle mérite. Car jà soit qu'en sa propre majesté [e se c'è chi non ce la vede?] elle ait assez de quoy estre révéree: neantmoins elle commence lors à nous vrayment toucher, quand elle est scellée en nos cœurs par le Saint Esprit [senza tante lungaggini, poteva dire: ci crede chi ci crede!]. Estans donc illuminez par la vertu d'iceluy, desjà nous ne croyons pas ou à nostre jugement, ou à celui des autres, que l'Ecriture est de Dieu: mais par-dessus tout jugement humain nous arrestons indubitablement qu'elle nous a esté donnée de la propre bouche de Dieu, par le ministère des hommes. Nous ne cherchons point ou argumens ou véri-similitudes, ausquelles nostre jugement repose: mais nous luy submettons nostre jugement et intelligence, comme à une chose eslevée par-dessus la nécessité d'être jugée ». Quanto è prolisso questo bravo uomo! Poteva dire tutto ciò con assai meno parole; ma ne adopera molte perchè è musica che piaceva ai suoi lettori.

nulla ad esso potrebbe obbiettare la scienza sperimentale, sull'intrinseco della dottrina. Solo, sulla parte estrinseca, c'è da osservare che la dottrina del Calvino non dimostra nulla e può essere accolta solo da chi l'ha già. Sotto l'aspetto sperimentale tanto vale il sì del Calvino, come il no di un suo oppositore qualsiasi.² Il buon Calvino non l'intende a questo modo, e tosto riprende ciò che aveva abbandonato.³ Questo è l'uso generale dei teologi e dei metafisici; escono dal mondo sperimentale quando l'esperienza ingombra la via che vogliono tenere per stabilire le loro credenze, ma, quando hanno fermate queste, tornano nel mondo sperimentale, che alla fin fine a loro preme come ad ogni altro uomo, e l'ostentato disprezzo non è altro che un artificio per togliersi d'attorno obiezioni alle quali non possono rispondere.

625. Al Calvino dava noia quella larva di esperienza che i cattolici trovavano nel consenso dei Padri della Chiesa, e se la leva dai piedi col pretendere che ognuno deve credere alle Sacre Carte per intimo convincimento. E chi non ci crede? Egli te lo fa bru-

624² J. GOUSSET; *Théol. dogmat.*, t. I: « (p. 156-§ 281) *1^{er} Règle*. L'Écriture doit être interprétée, non par la raison (p. 157) seule, comme le prétendent les sociniens et les rationalistes modernes; ni par des révélations immédiates, comme l'ont rêvé quelques sectaires enthousiastes; ni par un secours spécial et individuel du Saint-Esprit, donné à chaque particulier, comme le veulent les luthériens et les calvinistes, mais suivant l'enseignement de l'Église catholique ». Cioè si sostituisce l'autorità al principio metafisico. Entrambi sono fuori della scienza logico-sperimentale.

624³ J. CALVIN; *Inst. de la relig. chrest.*, I, 8, 4: « (t. I, p. 25) Néanmoins ceux qui veulent et s'efforcent de maintenir la foy de l'Écriture par disputes pervertissent l'ordre. Il est vray qu'il y aura tousjours assez de quoy rembarrer les ennemis; et de moy.... toutesfois si j'avoye à désmesler ceste querele avec les plus fins contempteurs de Dieu qu'on pourroit trouver, et qui appètent d'estre veus bons cavillateurs, et fort plaisanteurs en renversant l'Écriture, j'espère qu'il ne me seroit pas difficile de rabatre tout leur caquet: et si c'estoit un labeur utile de réfuter toutes les faussetez et malices, et je n'auroye pas grand'peine à monstrier que toutes leurs vanteries qu'ils ameinent en cachete ne sont que fumées ». *Ibidem*: « (p. 25-§ 4) Il est bien vray que quand je voudroye débatre ceste cause par raisons et argumens, je pourroye produire en avant plusieurs choses pour approuver que s'il y a un Dieu au ciel, c'est de luy que la Loy et les Prophéties sont sorties. Mesmes quand tous les plus savans et les plus habiles du monde se lèveroyent à l'encontre, et appliqueroient tous leurs sens pour se faire valoir à l'opposite, toutesfois sinon qu'ils fussent endurcis à une impudence désespérée, on leur arrachera ceste confession, qu'on voit par signes manifestes que c'est Dieu qui parle par l'Écriture.... » Così si prova ciò che si vuole. Coloro che non la pensano come il Calvino sono « endurcis à une impudence désespérée »; col ch'è rimane evidente che tutti gli uomini che non sono tanto impudenti la pensano come lui! E c'è gente che ammira tali ragionamenti.

ciare, come il povero Servet, oppure, se altro non può, lo ingiuria.¹ Questi possono essere ottimi mezzi di persuasione, ma il valore logico-sperimentale di essi è proprio zero.

626. Il neo-cristianesimo pare volere ora tralasciare più o meno, e forse interamente, gli elementi estrinseci, per affidarsi solo agli elementi intrinseci, col che migliorerebbe molto la sua condizione logica, se dopo essere così uscito dal campo sperimentale non ci volesse poi fare ritorno, dettando norme per la vita sociale. Per tal modo, ogni prova si riduce all'accordo coi sentimenti di chi predica una certa dottrina; ma nessuno ci dice perchè e come i disidenti debbano a lui dare retta. In realtà, il prospero successo di tale dottrina è dovuto solo ad un accordo con i sentimenti democratici; essa è la veste di cui certe persone — non molte — hanno piacere di coprire tali sentimenti.

627. Con queste dottrine si crede in buona fede, o qualche volta si finge, di dare una larga parte all'esperienza;¹ ma in realtà si

625¹ Nel solo capitolo, dal quale sono tratte le citazioni precedenti troviamo: I, 7, 1: «(p. 23) ... ainsi ces vileins sacrilèges ne taschans sinon à eslever une tyrannie desbordée sous ce beau tiltre d'Eglise.... (2) Or tels brouillons.... C'est doneques une resverie trop vaine d'attribuer à l'Eglise puissance de juger l'Ecriture.... Quant à ce que ces canailles (*sic!*) demandent dont et comment nous serons persuadez que l'Ecriture est procédée de Dieu.... (3) il est aisé d'appercevoir combien telle application est sottte et perverse.... (p. 25-§ 4) Mais encore que nous ayons maintenu la sacrée Parole de Dieu contre toutes détractions et murmures des meschans.... » E nel capitolo seguente (I, 8): «(p. 31-§ 8) Je sais bien qu'ont accoustumé de gazouiller certains brouillons.... (9) Ce que ces canailles amènent du livre des Machabées.... » Similmente il senatore Bérenger denunzia al procuratore della Repubblica gli avversari che non è da tanto da confutare.

627¹ G. FULLIQUET; *Les exp. du chr.*: «(p. 202) Seulement, les nécessités de l'époque de la Réformation et l'obligation de soutenir la polémique catholique ont amené les Réformateurs à insister beaucoup sur la valeur de la Bible, seule autorité suffisante, assez reconnue des adversaires pour pouvoir être opposée à l'autorité ecclésiastique de la tradition [qui l'auteur rifà un poco la storia a modo suo]. En apparence les Réformateurs se bornent à substituer la Bible à l'Eglise sans changer la conception catholique de la foi: acceptation et maintien de doctrines par confiance, non plus en l'Eglise, mais en la Bible. La foi n'est pas plus la confiance en la Bible qu'elle n'était la confiance en l'Eglise. La foi n'est pas acceptation de doctrines. La foi c'est la confiance du cœur en Dieu et en Christ. (p. 203) Seulement, pour la foi, la Bible a un rôle essentiel à jouer: la Bible met à notre portée les expériences religieuses dans la personne des serviteurs de Dieu, qui les ont trouvées dans le passé; la Bible reste à jamais, non l'autorité, ce qui en ce domaine ne signifie rien, mais l'influence souveraine en matière de foi. Mais la Bible n'a aucune autorité quelconque en matière de croyance [così ci si sbarazza delle discordanze pur troppo grandi e in gran numero tra le Sacre Carte ed i fatti], car la croyance n'est jamais et ne peut être

passa solo dal genere (α 1) al genere (α 2). Si abbandona l'autorità perchè pare che contenda troppo coll'esperienza; si ricorre al consenso interno perchè meno appare — ma non è meno profondo — il suo contrasto coll'esperienza.

628. Ad esempio, il Piepenbring, dopo di avere riconosciuto e posto in luce gli errori della Bibbia, vuole non ostante che in essa vi sia una parte divina, e per distinguerla dall'altra è costretto a ricorrere esclusivamente al consenso interno. Egli dice: ¹ « (p. 307) *Pent-on distinguer, dans la Bible, les éléments humains des éléments divins, les erreurs humaines de la vérité divine? Peut-on dire que telle parole ou tel texte biblique est inspiré et que tel autre ne l'est pas? Non. Ce procédé serait bien mécanique et superficiel; il serait en outre irréalisable.....* (p. 308) *Ce n'est pas dans la lettre morte qu'il faut chercher l'inspiration et la révélation, comme le veut cette doctrine, mais dans l'action directe de l'esprit de Dieu sur les cœurs* ». Ecco chiaramente indicato il passaggio da (α 1) ad (α 2). Seguita l'autore: « (p. 308) *Nous venons de présenter comme un fait indéniable que cette partie de l'Écriture renferme des erreurs. Celui qui s'occupera exclusivement de critique sacrée, au lieu de tenter la reconstruction historique de l'enseignement biblique, comme nous l'avons fait, pourra constater des erreurs bien plus nombreuses que celles qui ont été indiquées en passant.... Le fait que nous avons avancé est donc pleinement fondé. Mais en voici un autre qui, nous paraît-il, l'est tout autant, c'est que l'élite de la nation israélite — en tête de laquelle se trouvaient les prophètes, les psalmistes, les auteurs sacrés en général — était sous l'influence de l'esprit de Dieu, qui lui communiquait une vie et des lumières supérieures, dont nous trouvons l'expression, la traduction, imparfaite mais réelle, dans l'Ancien Testament* ».

629. Sarà benissimo che i due fatti sono egualmente certi; ma è sicuro che le prove che se ne possono dare sono di indole essenzialmente diversa. Del primo fatto, cioè degli errori storici e fisici, si danno prove oggettive, che possono da tutti essere verificate; del secondo fatto, si danno prove soggettive, che valgono solo per

que l'expression des expériences de la foi, de la vie de la foi ». Questo ostinarsi a chiamare *esperienza* ciò che coll'esperienza delle scienze naturali nulla ha di comune, ha per scopo, forse ad insaputa di chi usa quel termine, di volgere in suo prò i sentimenti di lode che, al tempo nostro, circondano lo studio delle scienze naturali.

628¹ PIEPENBRING; *Théol. de l'anc. Test.*

quelle poche persone le quali hanno sentimenti simili a quelli dell'autore. Chiunque voglia, può verificare che il modo usato da Giacobbe per fare nascere agnelli col manto screziato, non riesce menomamente; e non occorre avere certi sentimenti per trovare che la zoologia biblica non concorda coi fatti; ma invece vi sono moltissime persone le quali non consentono menomamente nell'ammirazione del nostro autore per i profeti israeliti e che stimano *inferiori* i lumi che l'autore nostro stima *superiori*. Come facciamo a decidere chi ha ragione? Anzi, che vuol dire, in questo caso: *avere ragione?*

630. Vedesi da tutto ciò quanto è errato il concetto di coloro che reputano queste dottrine ed altre simili più « scientifiche » di dottrine che, come ad esempio, il cattolicesimo, hanno per fondamento l'autorità (§ 16, 517). In realtà si ragiona di modi diversi di ricorrere a ciò che si presume essere — e non è — « scienza ». Tale differenza è generale, e la troviamo in molte altre teorie. Alcune chiedono la verifica alla realtà storica, e torcono tale realtà a significare ciò che vogliono. Da un lato, si può dire che riconoscono il valore e la dignità di tale realtà storica, poichè ne domandano l'aiuto. Da un altro lato, si può dire che la feriscono, perchè, sia pure involontariamente, senza avvedersene, la interpretano e l'alterano. Altre teorie lasciano da parte le verifiche della realtà storica, e si affidano solo a quella della coscienza. Da un lato, si può dire che disconoscono il valore di tale realtà storica, poichè non se ne curano, per dimostrare i loro teoremi. Da un altro lato, si può dire che la rispettano, poichè non si pongono nel caso di poterla interpretare ed alterare.

631. (A- γ). *All'esperienza si dà — o si figura dare — una gran parte, ma è sempre subordinata.* Per gradi insensibili si passa dal genere precedente a questo, in cui l'esperienza pare sovrana; ma la sua signoria è simile a quella dei re costituzionali e si riduce a poco. Le teorie concrete hanno generalmente parti appartenenti a queste due classi, e spesso riesce malagevole separarle, anche perchè l'autore non manifesta, e spesso pure non sa egli stesso, se certi principii da lui adoperati sono superiori, o subordinati all'esperienza. Per non ripetere dunque due volte l'esame di una medesima teoria, discorreremo di questo genere (γ) nel capitolo seguente, ove appunto dobbiamo studiare la classe (B).

632. Ciò si fa solo per ragion pratica e non altera punto il valore teorico del criterio di classificazione. Potrebbe forse parere

che la circostanza dell'essere esplicito, od implicito, il dominio assegnato ai principii fuori dell'esperienza non sia poi di tanto momento da giustificare una distinzione di classe; ma giova osservare che invece questa circostanza è capitale; perchè, se il dominio è dato esplicitamente, viene chiusa la via all'esperienza; mentre rimane aperta, se il dominio è implicito. Per esempio, nella teoria della morale dello Spencer, ci sono principii *a priori*, ma, poichè sono impliciti, nulla vieta che, proseguendo per la stessa via, si rettificino e che si giunga, sia pure dopo un lungo percorso, ad una teoria scientifica. Invece, nella morale che gli umanitari vogliono costituire, vi sono principii che trascendono esplicitamente dall'esperienza, come sarebbe quello che ogni cosa devesi sacrificare al « bene del maggior numero ». Non si concepisce come una proposizione di tal genere possa essere verificata coll'esperienza; la quale perciò in nessun modo può servire a rettificarla. Essa costituisce un atto di fede, che ci trasporta in un campo interamente diverso da quello sperimentale.