

CAPITOLO IV.

LE TEORIE CHE TRASCENDONO
DALL' ESPERIENZA.

139. — Nelle materie sociali gli uomini usano generalmente un linguaggio che li allontana dal campo logico-sperimentale. Che c'è di reale sotto questo linguaggio? Dobbiamo indagarlo prima di procedere.

Notevoli e di gran valore per la Sociologia sono i fenomeni che nel linguaggio comune si dicono *religione, morale, diritto*. Da secoli gli uomini disputano intorno ad essi ed ancora non hanno potuto andar d'accordo neppure sul significato di questi termini. Se ne dà un numero grandissimo di definizioni e poichè queste non concordano, gli uomini indicano con lo stesso nome cose diverse, ottimo mezzo per non intendersi. Qual è la ragione di questo fatto? Dobbiamo provarci ad aggiungere una nuova definizione alle tante già date? O non sarebbe meglio tenere altra via per conoscere l'indole di tali fenomeni?

140. — Fermiamoci un poco ad esaminare il termine *religione*; quanto ne diremo varrà analogamente per quelli simili, come *morale, diritto*, ecc. sui quali poi dovremo spesso ragionare. L'ammettere *a priori* l'esistenza della *religione, della morale, del diritto*, ecc. conduce a ricercare la definizione di queste cose; e al contrario 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 rammentiamo la distinzione fatta (§ 52) tra i movimenti reali e quelli virtuali per far notare che ora studiamo solo i primi, rimandando più in là lo studio dei secondi. In altri termini, ci occupa ciò ch'esiste e non ciò che dovrebbe esistere per raggiungere un fine determinato.

141. — Da prima rileviamo che nell'uso dei vocaboli *religione*, *morale*, *diritto*, ecc. c'è di solito una confusione. Non solo si uniscono i due studi or ora distinti, ma anche quando si tengano separati e si dichiara occuparsi solo del primo, non si differenziano, o si differenziano male, due aspetti, o meglio più aspetti.

142. — Occorre infatti disgiungere la teoria dalla pratica. In un certo tempo, presso un certo popolo, esiste una religione teorica, una morale teorica, un diritto teorico (diciamo uno per esser brevi, ma sono in maggior numero, anche dove c'è apparenza d'unità) e una religione pratica, una morale pratica, un diritto pratico (e anche qui, per esser precisi, occorre sostituire un numero non tanto piccolo all'unità) (§§ 177 e seg.). Questi fatti non si possono negare, ma si sogliono descrivere in modo da scemarne quanto si può l'importanza.

143. — Seguitando a dire della religione quanto va esteso alla morale, al diritto, ecc., vediamo dunque che si suppone esservi una certa religione — per il credente quella ch'egli dice vera — della quale sono deviazioni le religioni teoriche che si osservano; mentre poi le religioni pratiche sono a loro volta deviazioni di queste religioni teoriche. Ad esempio, esiste un dato teorema di geometria; può essere dimostrato più o meno esattamente 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.

144. — Se il paragone corresse fino all'ultimo, il senso dei termini *religione, morale, diritto*, sarebbe preciso quanto mai. Essi rappresenterebbero certi tipi, che si potrebbero — a differenza del teorema di geometria — anche dedurre dai fatti esistenti, togliendo l'accessorio e conservando il principale; oppure, come vogliono gli evoluzionisti, cercando verso quale limite tendono quei fatti.

145. — Per disgrazia, non è così. Ognuno è fermamente persuaso che la *sua* religione, la *sua* morale, il *suo* diritto, sono i veri tipi; ma non ha alcun mezzo di persuaderne in via sperimentale altrui; a lui manca il sussidio dell'esperienza in generale, o di quell'esperienza speciale che sta nel ragionamento logico. In una contesa tra chimico e chimico c'è un giudice: l'esperienza. In una contesa tra un musulmano e un cristiano, chi è il giudice? Nessuno, tolto il sentimento (§ 14).

146. — Ai tempi nostri alcuni hanno creduto evitare tale scoglio con la rinunzia al soprannaturale, stimando che la divergenza fosse solo in questo campo; ma s'ingannarono, come già altre volte le diverse sette cristiane, quando stimarono che le divergenze nascessero solo dall'interpretare le Sacre Carte, le quali poi erano al di sopra di ogni discussione.

147. — Sotto l'aspetto logico-sperimentale non si guadagna nulla col sostituire agli esseri soprannaturali principi metafisici; così questi come quelli possono essere affermati o negati, senza che si dia un giudice per dirimere la lite (§ 14).

148. — Nè serve chiamare in aiuto l'indignazione pubblica. Quando i luterani disputavano coi cattolici, avrebbe suscitato l'indignazione generale, o quasi, in Europa, chi avesse detto che le Sacre Carte valevano, sotto l'aspetto logico-sperimentale, quanto la teogonia

di Esiodo. 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 sacrificarsi per il bene « dei piccoli e degli umili ». Ma i quesiti scientifici si risolvono con i fatti, non con l'indignazione di pochi, di molti, e neppure di tutti.

149. — Per questa via non giungiamo, quindi, a poter dare un senso ben definito ai termini. Eppure è questa la prima cosa da fare, se si vuole ragionare con frutto di fatti scientifici; perchè se lo stesso termine è inteso in senso diverso, ogni ragionamento rigoroso diventa impossibile.

150. — Inoltre questo modo di ragionare ha il gravissimo difetto di trasferire nelle definizioni, contese che dovrebbero venire solo quando, definiti i termini, si sa indicare con precisione le cose di cui si vuole discutere.

151. — Se si dice di voler definire la religione *vera*, o la religione *tipo*, o la religione *limite*, è chiaro che non si può abbandonare all'arbitrio dell'avversario tale definizione, perchè racchiude in sè un teorema, cioè afferma che la cosa definita è quella corrispondente alla *verità*, al *tipo*, al *limite*. Mentre appunto i fisici non sognano di contendere sul nome dato ai raggi X, o i chimici su quello dato al radio, o gli astronomi sul nome di uno dei tanti piccoli pianeti (eccetto per questioni di amor proprio dello scopritore), ora invece si discute con molta energia sul modo di definire la religione.

152. — Eccoti, per esempio, S. Reinach che scrive un libro col titolo: *Orpheus, Histoire générale des religions*, il quale forse meglio si direbbe: *Storia generale delle religioni, viste alla luce del processo Dreyfus*. Egli

crede che i dommi della religione cattolica, anzi cristiana, sono falsi, mentre sono *veri* i dommi della sua religione umanitaria-democratica. Può avere ragione o torto, e su ciò non contendiamo, nè crediamo che aiuto alcuno possa porgere la scienza sperimentale per risolvere un tale quesito; in ogni modo, questo dovrebbe essere trattato indipendentemente dalle definizioni; invece il Reinach procura di farne accettare una che giovi a conseguire il suo scopo.

I suoi avversari traevano forza dalla religione cattolica; egli vuole mostrare che, in sostanza, questa religione non consiste che nei *tabù* dei popoli inferiori. Perciò ha bisogno di eliminare, sin dalla definizione, quanto corrisponda a concetti intellettualmente superiori. Questo fa con perizia, poichè in fine la definizione che dà ¹ non si allontana troppo dai fatti (§ 386); 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 formula.

153. — D'altro lato ecco il Padre Lagrange, il quale crede alla verità dei dommi cattolici, che non può, sotto pena di suicidio, accettare la definizione del Reinach. Egli dice: ² « (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 ». 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 ch'è *tipo* per lui, è *abuso* per un altro, e viceversa.

¹ Pag. 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*.... ».

² LAGRANGE M. J.. *Quelq. remarques sur l'Orpheus de M. Sul. Reinach.*

Egli prosegue: « (p. 9) Parce qu'on parle, abusivement — la figure se nomme catachrèse en termes de rhétorique — de la religion de 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 in quella generale della coniugazione, se si vuole definire quel che i grammatici chiamano coniugazione, senza cercare se è abusiva l'irregolare, o piuttosto quella regolare. No, non deve essere contenuta, se prima si sono *esplicitamente* esclusi certi fatti; ciò 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, dicendo *verbi attivi della prima coniugazione*, ho sin da principio e in modo esplicito escluso gli altri; ma non potrei affermare lo stesso dei verbi in generale e poi, quando mi si mostrasse il verbo *lego*, che ha *legam, leges*,.... per futuro, cavarmi d'impaccio col sostenere che questo 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 qual è precisamente questa cosa? Se non ce lo dice, non possiamo sapere se buona o cattiva è la sua definizione.

154. — 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 ».

155. — Parrebbe dunque che il Padre Lagrange cerchi cosa s'intenda *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 vissuti? Degli Europei, o degli uomini che vivono, o vissero, sulla superficie del globo? Conteremo le opinioni e le peseremo? (§ 253). E in questo secondo caso, con quale bilancia? Il Padre Lagrange pare voglia pesarle, poichè ce ne sono che dice abusive; ma in tal caso, se sceglie la bilancia, questa darà il peso ch'egli vorrà; se la sceglie un suo avversario, darà un peso del tutto diverso. Stiamo attenti poi che, oltre a questa *religione generale*, rimangono le *religioni particolari*. Che ne facciamo? Per escluderle occorre tornare alla teoria della religione *tipo*.

156. — 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 attrapenigauds ».

Adagio un poco, non è tanto sicuro. Per esempio, l'*acqua* dei chimici non è affatto l'*acqua* del volgare; l'*oro* dei chimici non è l'*oro* del volgare. Per questi un marengo è d'oro; per il chimico è d'oro unito al rame con tracce di molti altri corpi semplici. Non è stata cosa « puerile » definire i corpi chimici « contro l'opinione generale », anzi è stato l'unico mezzo per costituire la chimica a dignità di scienza (§ 44). Il Reinach è dunque perfettamente padrone di definire la religione « contro l'opinione generale », purchè: 1° dia una definizione chiara e precisa; 2° non confonda poi mai la cosa da lui definita con altra diversa che porti lo stesso nome; 3° mostri l'utilità di questa nuova definizione, che ci compensi della fatica che faremo poi

a ricordarci ognora che la religione del Reinach non è la religione di altri. Anzi, per toglierci questa fatica e scansare ogni pericolo di confusione, sarebbe meglio che invece di un termine già in uso, ne adoperasse un altro (§ 44) e dicesse ad esempio: « Chiamo X il complesso degli scrupoli che fanno ostacolo al libero uso delle nostre facoltà ». Dopo, ma solo dopo (§ 150), potrebbe venire un teorema col quale dire: « X si trova in tutto ciò che gli uomini chiamano religione e non altrove ». Si potrebbe allora verificare con i fatti se tale proposizione è vera o falsa.

157. — E ciò 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 d'idrogeno e di ossigeno. La prima delle condizioni sopra poste è soddisfatta. La seconda 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 con precisione quale sia la sostanza che si chiama acqua è evidente. Poi si dice: l'acqua chimica forma la parte principale dell'acqua dei pozzi, dei laghi, dei fiumi, del mare, della pioggia, tutte sostanze che il volgo chiama acqua. Verifichiamo e vediamo ch'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, degli sciroppi, ecc.

158. — Per scansare anfibologie diamo un nome alla cosa definita dal Reinach e chiamiamola *religione α* ; se poi la *religione α* , sarà identica con la semplice religione, tanto meglio per la teoria del Reinach; non facciamo a questa nessun torto col nome di *religione α* , essendo un semplice cartellino per poterla indicare (§ 48).

159. — Certo molte religioni, come il politeismo indo-europeo, le religioni giudeo-cristiane-musulmane, il feticismo, ecc. contengono la *religione* α ; ma tutte le nominate, escluso, almeno in parte, il feticismo, contengono anche un'altra cosa, che chiameremo *religione* β (§ 48), la quale, per dirla col Padre Lagrange,¹ è « la credenza in 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 sapere cosa precisamente voglia 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 di gran lunga in maggiore peso delle altre. Ma come faremo l'analisi delle religioni e come ne *peseremo* gli elementi?

160. — Si può dire: « parte principale è la credenza in poteri superiori, poichè da essa discendono logicamente gli scrupoli notati dal Reinach ». A questo si può rispondere: « parte principale sono gli scrupoli, poichè la loro esistenza ha generato nell'uomo la credenza in poteri superiori ». Ricordiamoci i due detti: « se ci sono dèi, c'è divinazione », « se c'è divinazione, ci sono dèi ». Badiamo che qui « principale » pare voler dire « anteriore ». Ora, anche dimostrato che prima sorse la credenza nei poteri superiori, poi gli scrupoli, non ne segue affatto che in un tempo posteriore, gli scrupoli rimasero soli, o costituirono la parte più attiva; nè, ammessa l'anteriorità degli scrupoli, resta con ciò provato che in seguito non hanno ceduto il primo posto alla credenza in poteri superiori.

¹ LAGRANGE M. J., *Étud. s. les relig. sém.*, p. 7.

161. — 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 le potenze superiori, o almeno non 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 propende anche a spiegarli con le potenze superiori.

162. — D'altra parte, se si riduce la *religione* β ad ammettere l'esistenza di esseri superiori, c'è pure qualche caso di *religione* β senza la *religione* α , o almeno senza che questa dipenda da quella. Valga, come esempio, la religione degli Epicurei.¹ A chi dicesse di non doversene tener conto perchè biasimevole, risponderemmo che non cerchiamo come sono composte le religioni *lodevoli*, ma tutte le credenze che hanno nome religione. E se si mostrasse che gli Epicurei avevano pure scrupoli, replicheremmo che volendo dare questo senso alla *religione* α , essa è dappertutto, poichè forse nessun uomo al mondo manca di scrupoli. In tal caso la *religione* α non definirebbe nulla, perchè definirebbe tutto.

163. — C'è poi una setta buddista nella quale non si trova la seconda parte della definizione della *religione* β , cioè le relazioni strette con gli esseri superiori, anzi è recisamente esclusa.²

¹ Cic., *De nat. deor.*, I, 19, 51. — Diog. Laert., X, 139.

² "Annales du Musée Guimet", I: *Notes abrégées sur les réponses faites dans le Hioun-Kakcu.... par MM. Simatchi, Atsoumi et Akamatsou aux questions de M. Emile Guimet*, p. 337-344.

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

164. — 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 con lo studiare i termini del linguaggio volgare e col classificarli, ma studiando e classificando i fatti. Procuriamo di fare lo stesso per la Sociologia.

165. — Intanto, sempre per induzione, qui scorgiamo che il Reinach e il Lagrange, forse senz' avvedersene, mirano a classificare con le loro definizioni fatti diversi: il primo, certi stati d'animo; il secondo, le spiegazioni che se ne danno. 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 nel linguaggio volgare. Per ora proseguiamo lo studio che abbiamo principiato.

166. — Le difficoltà per chi si accinge a definire il diritto e la morale non sono minori di quelle che incontra chi vuole definire la religione. Neppure s'è trovato 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 la morale dalle norme imposte solo dalla coscienza. Tale definizione è ottima per i fini pratici dell'avvocato e del giudice, ma non ha il minimo valore scientifico, perchè assume a criterio elementi accidentali e mutevoli: è simile a quella che classificasse gli uccelli secondo il

colore delle penne. Un atto passa dal diritto alla morale, o viceversa, per il volere o il capriccio del legislatore; quindi la classificazione ci può dare contezza di tal volere o di tal capriccio, non già, come era fine nostro, dell'indole intrinseca degli atti. Si noti inoltre che essa diventa inutile quando la podestà pubblica non s'inframmette per imporre od assistere il diritto privato, come accadde in epoche remote. Nei paesi civili moderni, c'è una legislazione scritta, quindi è facile sapere se un atto qualsiasi sia regolato o no dalla legge. La definizione ora data è dunque sperimentale, chiara, precisa; ma ciò poco vale, perchè non classifica le cose in vista.

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

168. — Un altro bell'esempio di discorsi senza precisione è quello delle teorie sul *diritto naturale* e sul *diritto delle genti*. Molti pensatori hanno avuto un sentimento espresso poi alla meglio con tali termini e si sono ingegnati a congiungerlo con i fini pratici che volevano conseguire. Al solito, gran vantaggio hanno avuto in quest'opera dall'uso di vocaboli indeterminati, non corrispondenti a cose, ma solo a sentimenti. Esamineremo ora tali discorsi appunto sotto l'aspetto della corrispondenza che possono avere con la realtà sperimentale; ma occorre non trasportare in altro campo le conclusioni alle quali così giungeremo, perchè quell'aspetto è indipendente dall'altro dell'utilità sociale (§ 23). Il *diritto naturale* è quello che pare ottimo a chi usa tal termine; ma non si può dire ciò aperto, giova usare qualche artificio, aggiungere qualche ragionamento.

169. — Le obiezioni che si potrebbero muovere a chi vuole insegnare il diritto naturale, sono ribattute nel modo che segue: « Perchè debbo 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*. — 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 ».

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

171. — Sono considerate in ispecie due cose, cioè: Chi è autore del diritto naturale? Come ci è rivelato? Dio può esserne l'autore, o direttamente, o indirettamente per mezzo della *Retta ragione* e della *Natura*, suoi ministri. La *Natura* può esserne l'origine, o direttamente, o meglio indirettamente con lo scolpire nella mente umana il diritto naturale — oppure la *legge* — che poi è scoperto sia dalla *Retta ragione*, sia dall'osservazione dell'opinione generale o dei migliori. Si può anche speculare su ciò che sarebbe l'uomo nello « stato di natura », che nessuno ha mai veduto, ma che i signori metafisici conoscono in modo così perfetto da trarre da esso la conoscenza di ciò che, essendo sotto i nostri occhi, potremmo direttamente conoscere. Infine la *Retta ragione* può da sola comandare l'osservanza del diritto naturale.

172. — Questo può essere diretta rivelazione di Dio, per mezzo di scritti da lui ispirati; ma è caso poco fre-

quente. Potrebbe anch' essere rivelato direttamente dall'osservare il consenso di tutti gli uomini o di parte di essi; ma in effetto questo modo poco o niente si usa. In particolare l'ufficio di rivelarci il diritto naturale spetta alla Retta ragione, sia come prodotto suo proprio, sia come movente dalla Natura o da Dio, sia come risultante dall'universale consenso o da uno più limitato.

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

174. — Il ragionamento soggettivo per accordo di sentimenti pare il seguente. S'intuisce che le leggi non sono un prodotto arbitrario e neppure del tutto logico; che c'è un sustrato avente un'esistenza propria. Questa induzione è d'accordo con i fatti e si dovrebbe esprimere dicendo che ci sono certi principi di azioni non-logiche dai quali gli uomini traggono le loro leggi. Tali principi (oppure *residui*, cap. VI) sono in rapporto con le condizioni tutte in cui vivono gli uomini e mutevoli con esse.

175. — Ma questa forma di ragionamento, che mette in luce i caratteri relativi, soggettivi, non-logici dei principi, ripugna ai metafisici, ai teologici ed anche a moltissimi studiosi dei fatti sociali; essi cercano l'assoluto, l'oggettivo, il logico e lo trovano sempre con l'uso di vocaboli indeterminati e di ragionamenti difettosi (*derivazioni*, cap. VII). Nel caso nostro lo cercano nel consenso di molti o di tutti, nella conformità con la Natura, nel volere divino, cose più o meno ottime per la mente

loro, d'accordarsi con quell'altra pure ottima ch'è il diritto naturale, e la logica deve dare il nesso per unire questo a quello (§ 197). Nelle loro teorie traspare costante il concetto dell'opposizione tra qualche cosa stabile e buona (diritto naturale) e qualche altra variabile e mediocre (diritto positivo) e da tale contrasto principalmente ha origine la persuasione loro e di chi li ascolta (§ 198).

176. — Secondo poi le preferenze dell'autore, questo o quel 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, quanto indirettamente. Ciò forse perchè in essi il metafisico si sovrappone al cristiano. I puri metafisici si contentano della Retta ragione.

177. — Sin qui abbiamo ragionato di *una religione*, di *un diritto*, ecc. ; ma, come notammo (§ 142), quest'unicità non 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 loro si riscontrano nei fenomeni concreti.

Immaginiamo, sebbene non 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, dettate dalla giurisprudenza costituiscono allato al codice e qualche volta contro, o formulate per errore, per ignoranza, per altre cause dai magistrati, siano semplici deviazioni dalle norme del codice.

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

1°. Il credente è del tutto 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 espresso dai versi ben noti :

(20).....video meliora, proboque;
Deteriora sequor.

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

La pratica non presume punto di diventare teoria. Tutti i confessori sanno che ci sono, a tal proposito, differenze notevoli tra vari uomini: chi ricade spesso, chi più di rado, nello stesso peccato. È evidente che le due collettività, con la medesima fede teorica, potranno differire in pratica secondo il numero degli uomini della prima specie o dell'altra.

2°. Il credente con debole fede, trascura alquanto i precetti della sua religione e ne sente poco o punto rimorso. Qui c'è in germe 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, discutono, arzigogolano, chiedono aiuto alla casistica. Così le deviazioni teoriche crescono come piante parassite sulla fede ortodossa. In tal modo le deviazioni pratiche sono accompagnate dalle teoriche, le quali per altro non giungono sino allo scisma.

3°. Le divergenze teoriche s'inacerbiscono. Nasce lo scisma, l'eresia, la negazione parziale od intera della teoria tipo. La deviazione, a tal segno, cessa spesso di essere tale per divenire un nuovo tipo di teoria. Al solito si passa per gradi insensibili dall'uno all'altro di questi generi di deviazioni.

179. — Nello studio della Sociologia è fonte di gravi errori trascurare queste deviazioni per la teoria tipo. Nulla di più falso che valutar l'opera di una data religione dalla sua teologia. Chi, per esempio, ragionasse così: « La religione cristiana impone il perdono delle

ingiurie, dunque gli uomini del medio-evo, ch'erauo buonissimi cristiani, perdonavano le ingiurie » andrebbe lontanissimo d'ál vero. Errore simile è giudicare il valore sociale di una morale dalla sua espressione teorica.

Errore minore, ma sempre notevole, è credere che le sentenze dei tribunali, in un certo paese, siano date secondo la legislazione scritta. Le costituzioni degl'imperatori bisantini rimanevano spesso lettera morta. Ai giorni nostri, in Italia e 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 affatto alle sentenze pratiche e spesso divergono assai. Non parliamo del diritto costituzionale, per il quale la relazione tra la teoria e la pratica corre solo nella mente di pochi ed inutili teorici.

Un fatto pratico è la conseguenza di molti altri, parte dei quali dànno luogo a teorie e quindi ci possono per queste essere noti. Sia, ad esempio, una sentenza penale in seguito al verdetto di un giurì. Tra le cause di tal fatto si possono annoverare le seguenti: 1º. la legislazione scritta, che nelle materie penali ha spesso piccola parte; 2º. le influenze politiche, grandi talora per certi processi; 3º. le inclinazioni umanitarie dei giurati, note dalle teorie umanitarie e dalla letteratura; 4º. le inclinazioni passionali, socialiste, sociali, politiche, ecc. dei giurati, anch'esse manifestate dalle teorie e dalla letteratura; 5º. il concetto generale, proprio a tutti i despotismi, regi, oligarchici, popolari, che la legge non vincola il « sovrano », il quale può sostituire il suo capriccio alle norme legislative; anche questo concetto c'è noto dalle teorie affermanti che la legge dev'essere « viva, flessibile », deve adattarsi alla « coscienza popolare », bellissimi eufemismi per velare il capriccio di chi ha il potere; 6º. infinite altre inclinazioni, che forse

non operano generalmente, ma che possono trovarsi preponderanti nei dodici individui, per lo più poco intelligenti, poco colti e di piccola levatura morale, chiamati a far da giurati; 7°. interessi particolari di questi cittadini; 8°. impressione momentanea su di loro di qualche fatto notevole, per esempio le gesta rumorose di briganti, che li renda più severi per qualche tempo. In conclusione la sentenza dipende da interessi, da sentimenti, esistenti in un dato tempo nella società, anche da capricci, da casi fortuiti e poco, talvolta quasi niente, dal codice o dalle leggi scritte.

Tutti questi fatti, quando siano d'indole generale e operino forte, dànno luogo a teorie; e appunto perciò noi le studiamo, non tanto per conoscerle direttamente, quanto per giungere attraverso esse alla conoscenza delle inclinazioni da cui hanno origine.

180. — Nel § 11 abbiamo notato che il materiale di una teoria va distinto dal nesso col quale si univa; onde due quesiti generali e due particolari per ogni teoria. In generale: 1°. Quali elementi adoperano le teorie? 2°. Con quali nessi si uniscono? In particolare: 1°. Quali elementi adopera una determinata teoria? (§ 181); 2°. Con quali nessi sono uniti? (§ 202). Dalla soluzione di tali quesiti classificammo appunto i tipi delle teorie (§ 12). Ora dobbiamo addentrarci in questo studio appena accennato.

181. — *Gli elementi delle teorie.* Osservando con cura il materiale usato nelle teorie, vediamo ch'è di due specie ben distinte. Le teorie adoperano cose che cadono sotto l'osservazione e l'esperienza oggettive (§ 12), o da queste deducibili con rigore di logica, ed altre che trascendono dall'osservazione e dall'esperienza oggettive, tra le quali anche quelle risultanti dall'auto-osservazione o dall'esperienza soggettiva. Le cose della prima specie saranno dette *enti sperimentali*, quelle della seconda

enti non-sperimentali. Per brevità, col termine *sperimentale* indichiamo l'esperienza e l'osservazione oggettive (§ 6).

182. — Si rifletta bene che certi enti paiono sperimentali e non lo sono. Così il *caldo*, il *freddo*, il *secco*, l'*umido*, il *basso*, l'*alto* ed altri termini spesso usati dagli antichi naturalisti. Anche gli *atomi*, il *fuoco* di Epicuro e del poema di Lucrezio possono parere sperimentali e non lo sono niente affatto.

A volte si riconoscono in modo esplicito tali enti come non-sperimentali e si stima elevarli in dignità. Altre volte si vogliono fare credere sperimentali. Altre volte ancora, si ondeggia fra l'uno e l'altro concetto, spesso anche senza averne uno chiaro, come suole accadere agli uomini politici e ai pratici che ricorrono a questi enti per manifestare i loro pensieri. Comunque siano dichiarati da chi li usa e anche se non si dichiarino, sono e rimangono fuori del campo sperimentale. Non dimentichiamo che qui si studiano oggettivamente le teorie, senza ricreare l'intimo pensiero di chi le espresse: le distacciamo dal loro autore e le consideriamo sole.

183. — 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.

184. — Sotto l'aspetto di cui ora ci occupiamo, cioè l'accordo con l'esperienza, possiamo considerare solo il primo genere di combinazioni, poichè gli altri due sfuggono ad ogni accertamento sperimentale. In ogni contesa ci vuole un giudice e l'esperienza ricusa di conoscere le liti riguardanti i generi II e III.

185. — Badi il lettore che la maggior parte delle teorie aventi corso nelle materie sociali si accostano al

genere in cui hanno parte enti non-sperimentali, mentre usurpano forma e apparenza di teorie sperimentali.

186. — Se ci poniamo nel campo della logica formale, astraendo dalla validità delle premesse, la posizione più forte è quella del genere III, cui segue quella del genere II. È chiaro che se nella proposizione « *A* è *B* » tutt' e due i termini sono fuori del campo sperimentale, nulla, assolutamente nulla, può obiettare chi vuole rimanere in questo campo. Quando san Tommaso afferma che un angelo parla ad un altro angelo,¹ nulla ha da dire chi si affida solo all'esperienza, anche se il ragionamento si allunga con la logica e trae conseguenze varie. San Tommaso non si appaga dell'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 ». Niente riprende la scienza sperimentale a questo discorso, che trascende per intero dal campo suo. Molti ragionamenti metafisici sono simili a questo e molti altri ne differiscono solo perchè assumono qualche termine nel mondo sperimentale.

187. — Il primo genere di combinazioni comprende tutte le teorie scientifiche, ma anche altre, assai notevoli, pseudo-scientifiche, nate dall'eliminazione di un ente non-sperimentale adoperato solo per stabilire certe relazioni, altrimenti non dimostrabili, tra enti sperimentali. A chi asserisce che le Sacre Carte sono ispirate da Dio, nulla obietta chi rimane nel campo della scienza logico-sperimentale; ma chi invoca la divina ispirazione, intende poi valersene per stabilire certe relazioni tra enti sperimentali, per esempio per asserire che non ci sono antipodi, e queste proposizioni la scienza logico-

¹ *Summa theol.*, Prima, q. CVII, 1.

sperimentale giudica intrinsecamente, senza curarsi dei motivi fuori dell'esperienza per i quali sono enunciate. Del pari la teoria metafisica della « *solidarietà* » sfugge alle obiezioni della scienza logico-sperimentale; ma gli autori, di quell'ente fuori dell'esperienza intendono valersene per stabilire relazioni tra enti sperimentali e sopra tutto per spillar quattrini al prossimo; di queste relazioni ed operazioni sperimentali la scienza logico-sperimentale deve dare un giudizio intrinseco, senza riguardo ai sogni e alle divagazioni dei Santi Padri « *solidaristi* ».

188. — Questi casi particolari sono compresi nella formula generale seguente. Siano due cose *A* e *B* che appartengono al campo sperimentale e un'altra, *X*, che n'è fuori. Si fa un sillogismo con *X* per termine medio, quindi lo si sopprime e rimane solo una relazione tra *A* e *B*. Sotto l'aspetto sperimentale, nè la maggiore nè la minore del sillogismo possono essere accettate, per il termine *X*, fuori dell'esperienza; quindi neppure la relazione tra *A* e *B*, solo in apparenza sperimentale, può essere accettata o rifiutata. Invece nella *logica dei sentimenti* (§ 533), ove si ragiona per accordo con questi, il sillogismo può essere buono; perchè in effetto, tenuto sempre conto dei termini indefiniti del linguaggio volgare, se i sentimenti suscitati dal vocabolo *A* concordano con quelli suscitati dal vocabolo *X* e questi con quelli del vocabolo *B*, ne segue che, a un di presso, i sentimenti suscitati da *A* concordano con quelli suscitati da *B*.

189. — Occorre stare bene attenti a due errori possibili, in senso inverso, cioè:

1°. Accettare il rapporto tra *A* e *B* che nasce dall'eliminare *X* con l'accennato ragionamento, senza una verificaione solo sperimentale;

2°. Trovata sperimentalmente la relazione tra *A* e *B*, concluderne che, secondo la scienza sperimentale,

« esiste » X ; oppure, nel caso negativo, che, secondo la scienza sperimentale, X non « esiste » (§ 199).

190. — Del resto il motivo di rifiutare, secondo la scienza logico-sperimentale, la relazione tra A e B che nasce eliminando X , è in parte formale e potremmo trascurarlo, se la relazione tra A e B fosse verificata con l'esperienza. Questo è infine lo scopo della teoria; che importa il mezzo col quale si consegue?

191. — È necessario qui distinguere:

a) lo studio di ciò che è, ossia dei movimenti reali (§§ 192-199);

b) lo studio di ciò che accadrebbe date certe condizioni, cioè dei movimenti virtuali (§ 200);

c) lo studio di ciò che *deve* essere (§ 201).

192. — a) Quanto a ciò che è, l'esperienza ha deciso. I ragionamenti ora considerati non recano quasi mai a relazioni che poi i fatti verificano (§ 42).

193. — Vediamo l'esempio degli antipodi. Ci sono antipodi sulla terra? Il buon senso avrebbe dovuto lasciare all'esperienza il compito di risolvere il problema; invece sant'Agostino vuol farlo con motivi *a priori*. Il suo ragionamento non è poi peggiore di molti altri che oggi seguitano ad essere accettati; mentre ha, se non altro, il pregio di essere intelligibile. Dice il Santo: ¹ « Nulla ragione v'è di credere che, come si favoleggia, ci siano Antipodi, cioè uomini sulla parte opposta della terra, dove nasce il sole quando tramonta sulla nostra, i quali con i piedi calcano la parte contraria alle vestigia nostre ». Non c'è prova storica del fatto. La parte della terra opposta alla nostra, può essere coperta dall'acqua e quindi senza abitanti. Ma anche se non è coperta dall'acqua « non è punto necessario che ci siano uomini. Poichè in nessun modo può essere

¹ *De civ. dei*, XVI, 9.

tenuta come mendace la Scrittura, delle cui narrazioni per il 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, se si vuole anche ottimo, ma pugna con i fatti; nè miglior sorte hanno molti altri simili con i quali si dimostrava che non esistevano, non potevano esistere, antipodi.

194. — Dice Lattanzio¹: « È mai possibile che ci sia alcuno tanto inetto da credere esserci uomini, con i piedi più su del capo? O che là (agli Antipodi) quel che da noi è giacente, rovesciato sia sospeso? Le mèssi e gli alberi crescere all'ingiù? La pioggia, la neve, la grandine all'insù cadere in terra? » Qui l'errore forse nell'origine è teologico, ma nella forma almeno è metafisico. Lattanzio ragiona come un hegeliano. Egli trova, e tutti troveranno con lui, che c'è repugnanza tra i concetti di *alto*, *basso*, *all'insù*, *all'ingiù*, come li abbiamo nel luogo dove viviamo, e l'esistenza degli antipodi. Infatti ha ragione: è ridicolo figurarsi uomini che camminino con la testa all'ingiù e i piedi all'insù. Ma chi ragiona non sui concetti, ma sulle cose e considera i nomi come cartellini per indicare queste (§ 48), vede subito che passando alla parte della terra opposta a noi, occorre barattare i cartellini *all'ingiù*, *all'insù*, e così cessa di esser ridicola la credenza degli antipodi.

Badi il lettore che se nelle scienze naturali sono scomparsi, o quasi, gli errori come questi di Lattanzio, sono invece comunissimi nelle scienze sociali, ove molti seguitano gli stessi ragionamenti.

195. — Se tali vaniloqui fossero solo la conseguenza dello stato psichico di un autore, non ci sarebbe da

¹ LACT., *Div. inst.*, l. III, de *falsa sapientia*, 24, 1.

darsene maggior pensiero di quello dovuto alle divagazioni di persona non ben sana di mente; ma essi sono stati ammirati da molti e i loro equivalenti nelle scienze sociali continuano a godere gran pregio; perciò vanno considerati come un fenomeno sociale importante.

196. — 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 lo svolgimento non ha luogo in linea continua (§ 128). I tre stati psichici ora notati A , B , C , si seguono in modo da potersi supporre formanti un insieme continuo; ma ci sono altri rami che portano a cognizioni sperimentali p , q , r ,... oppure ad altre fantasie mitiche, teologiche, ecc. M , N ,...

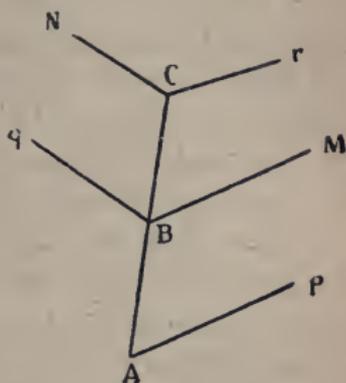


Fig. 9.

197. — Queste considerazioni ci conducono nel campo della *logica dei sentimenti*, già accennata al § 188. Il ragionamento volgare confonde insieme le proposizioni che seguono:

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 , i quali sono eguali a quelli suscitati dal nome b della cosa B , dunque il nome a suscita sentimenti eguali a quelli suscitati dal nome b .

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

Sotto l'aspetto sperimentale, la proposizione I è d'accordo con l'esperienza, tanto più quanto A , X , B sono cose reali e ben definite. Se le tre cose A , X , B non sono reali, non si può discorrere d'accordo con l'esperienza (§ 188).

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 questa concorda con l'esperienza. Ma a , X , b sono di solito assai mal definite, quindi quest'accordo, per l'ordinario, è poco rigoroso.

La proposizione III non ha valore logico, perchè nella conclusione figurano cose A e B diverse da a e b delle 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 preciso alla relazione tra le cose A , X , B . Qui appunto sta la divergenza tra la metafisica e la scienza logico-sperimentale: quella ammette *a priori* tale accordo, questa lo subordina alla verificaazione sperimentale.

Nella logica dei sentimenti la proposizione III è in sostanza il tipo di ogni ragionamento ed è stimata senza dubbio come « vera ». Questo tipo può prendere la forma dei vari generi di sillogismo. Per 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 si è ancora meno espliciti 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 che segue le dette proposizioni. Quella: « 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 i sentimenti 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 ». Siffatto ragionamento ha larghissimo uso e può dirsi generale, tolte le scienze logico-sperimentali; è usato dal volgo ed è quasi il solo che possa persuaderlo. Domina in special modo nelle materie politiche e sociali (§ 247).

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 di preciso corrispondano i vocaboli a , X , b . Il caso più favorevole alla verifica sperimentale, ma non a persuadere per mezzo del sentimento, è quello in cui questi vocaboli corrispondono, senza troppa indeterminatezza, a cose reali. Allora le traduzioni si adattano più o meno bene alla realtà e la conclusione, press' a poco, 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 la maggior causa di errore che vizia ogni ragionamento di tal genere. 3°. Il confarsi di certi sentimenti con certi altri, l'accordo di questi con quelli, è rapporto indeterminato, che difetta di ogni esattezza; quindi le proposizioni come 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 queste seguono da quella. Cioè chi fa il ragionamento, come chi l'accetta, è persuaso da prima che *A* ha l'attributo *B*; poi vuol dare una vernice logica a questa convinzione e va in cerca di due premesse per giustificare tale modo di concludere, che sono: « 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 con molta facilità per l'indeterminatezza dei termini e della relazione espressa dal verbo *confarsi*.

198. — Quindi, all'opposto di quanto segue nel ragionamento logico-sperimentale, in quello per accordo di sentimenti i termini sono tanto migliori quanto più indeterminati. Ciò spiega il largo uso che vi hanno i termini *buono*, *bello*, *giusto*, ecc. (§ 175). Quanto più i concetti che corrispondono ad *a*, *X*, *b* sono indeterminati, tanto più facile riesce stabilire, per mezzo del sentimento, l'accordo tra il concetto di *a* e quello di *X*, tra il concetto di *X* e quello di *b*. Per esempio, se *X* è il concetto di *perfetto*, esso è così 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 contrasto tra questi due concetti (§ 608).

199. — Ecco ci giunti per induzione, esaminando i fatti concreti, al punto già accennato in via ipotetica al § 12; cioè vediamo che ci sono numerosi e potenti motivi soggettivi di sentimento, che fanno produrre ed accettare le teorie, a prescindere dal loro valore logico-sperimentale (§ 101). Di tale materia dovremo dunque occuparci a lungo (cap. VII).

Intanto notiamo un altro errore rammentato (§ 14), che spesso si osserva. Esso nasce dal trasportare fuori

dal campo logico-sperimentale le conclusioni che valgono solo in questo. Il sopprimere un termine non sperimentale X avendo dato una relazione tra i termini sperimentali A e B , l'essere o no confermata tale relazione non può niente affatto 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 viceversa.

Per molto tempo si sono volute dedurre proposizioni scientifiche dalla Bibbia, come quelle circa il moto della terra e dei corpi celesti; ora è in auge il processo contrario, cioè dall'essere false queste proposizioni scientifiche si vuole dedurre ch'è falsa la teologia biblica. Questi due modi di ragionare non possono, l'uno più dell'altro, essere accolti da chi vuole rimanere nel campo sperimentale (§ 189). Gli errori scientifici della Bibbia dimostrano solo che non si deve chiedere alla teologia le relazioni tra fatti sperimentali, come gli errori scientifici di Hegel dimostrano che per darci tali relazioni la metafisica non val più della teologia; ed è tutto. Questo nulla può provare riguardo alle dottrine che la teologia e la metafisica vorranno stabilire fuori del campo sperimentale.

200. — *b*) Le indagini sui movimenti virtuali (§ 191), quando questi appartengono al campo sperimentale, sono un modo di considerare i rapporti sperimentali e quindi per esse vale il sopra detto. Di qualche termine a cui mettono capo i movimenti virtuali, che sia fuori del campo sperimentale, dobbiamo occuparci solo quando si tentasse di far ritorno all'esperienza eliminandolo; e anche in tal caso si ritorna ai rapporti tra fatti sperimentali.

201. — *c*) V 'è infine la considerazione di ciò che si deve fare, o *precetto* (§§ 110 e seg.). È un genere di rapporto che può essere interamente fuori dell'espe-

rienza, anche quando si tratti di termini sperimentali; lo fa uscire fuori il termine *dere*, che non corrisponde ad alcuna realtà concreta. Si può sempre porre il quesito: «Se un uomo non fa quanto si asserisce *dover* fare, cosa accadrà?» Con questa domanda si è condotti alla considerazione dei movimenti virtuali (*b*).

202. — *Nessi con i quali sono congiunti gli elementi delle teorie.* Volgiamoci ora al secondo dei quesiti posti al § 180 e principiamo col recare qualche esempio. Vediamo la chimica, quando aveva pieno vigore la teoria atomica. Si moveva da certe ipotesi e si giungeva a spiegare i fatti chimici noti, a prevederne ignoti, che poi l'esperienza verificava. Di tal genere sono tutte le teorie scientifiche ed hanno caratteri ben distinti.

203. — Ma ecco, altro esempio, una delle tante teorie dette morali; il suo carattere è tutto diverso. Manca qualsiasi accertamento sperimentale; si cerca come le cose debbono essere e si fa quest'indagine in modo di trovare tra le cose certe relazioni che esistono, o che si desidererebbe esistessero. Supponete un chimico dire: «È un grave guaio che il protocloruro di mercurio possa spontaneamente, alla luce, trasformarsi in bicloruro, micidiale veleno; dunque cercherò una teoria chimica tale che renda questo impossibile» e avrete un tipo molto esteso di teorie morali.

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

1°. Proposizioni descrittive;

2°. Proposizioni che affermano un' uniformità sperimentale ;

3°. Proposizioni che aggiungono qualcosa all' uniformità sperimentale, o la trascurano.

205. — Le teorie scientifiche constano di proposizioni del 1° e del 2° genere. Qualche volta si aggiungono quelle del 3° genere, innocue al carattere scientifico, se l'aggiunta non-sperimentale è superflua; ma nocive, ove l'aggiunta non-sperimentale operi sui risultamenti della teoria. Di queste ultime le teorie sociologiche e molte teorie economiche hanno fatto sin ora largo uso; occorre invece escluderle se si vuole avere una Sociologia e un'Economia con i caratteri delle scienze logico-sperimentali.

206. — 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 si può allungare quanto si vuole; ma un poco estesa, corre il pericolo di mescolarsi con proposizioni di un'altra classe. L'uomo prova grande difficoltà a starsene alla pura descrizione e si sente attratto ad aggiungere spiegazioni. Dire: « I Greci accoglievano bene i mendicanti » è una descrizione; ma: « I Greci accoglievano bene i mendicanti, perchè credevano che venissero da Zeus » aggiunge una spiegazione alla descrizione. Si tornerebbe a questa sola dicendo: « I Greci accoglievano bene i mendicanti e c'era chi asseriva doversi fare, perchè venivano da Zeus ». Può parere sottile la distinzione, ma è di grande importanza; perchè dissimulare spiegazioni tra le descrizioni è modo molto usato per fare accogliere spiegazioni senza fondamento logico-sperimentale. Non è qui il luogo di fermarci a considerare

quanto sia poco preciso il termine generico *i Greci*, testè adoperato.

207. — **GENERE 2°.** *Proposizioni che affermano un'uniformità sperimentale.* Nell'affermare un'uniformità c'è qualche cosa di più della descrizione di fatti passati, e cioè la previsione più o meno probabile di fatti futuri. Se dico: « Sotto la pressione di $760 \frac{m}{m}$ 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, e cioè che ponendo acqua in questa condizione si osserverà un massimo di densità a 4° .

L'ultima proposizione poi ha alcune affermazioni implicite, ossia 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 quella affermante un'uniformità sarebbe invece *falsa*, perchè, facendo un esperimento con un diverso stato elettrico, non troverei il massimo a 4° .

208. — 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 $-0^{\circ},129$. La proposizione ora notata, benchè falsa a rigor di termini, si adopera comunemente in fisica, perchè è sottinteso che l'esperienza va fatta alla pressione atmosferica usuale di $760 \frac{m}{m}$ di mercurio e con altre condizioni ben note ai fisici. In tal caso ciò non produce inconvenienti; ma

quando le condizioni sottintese non fossero bene determinate, quando fossero appena incerte, la proposizione dovrebbe rifiutarsi. Appunto di simile incertezza si vale chi vuole introdurre condizioni che non potrebbe assumere esplicitamente.

209. — I metafisici si figurano che la scienza sperimentale abbia proposizioni assolute (§ 28), quindi intendono la proposizione « l'acqua si solidifica a 0° » come qualche cosa di più che un semplice compendio di esperienze, cioè un principio di necessità. Ma tale edificio crolla, perchè le fondamenta non reggono. Quella proposizione indica solo che sin ora ciò è stato osservato e con molta probabilità lo sarà anche in avvenire (§ 28).

210. — Se alcuno dicesse: « Tale proposizione non tiene conto del luogo nello spazio dove si trova il sole con i 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. Si badi che ogni proposizione scientifica si deve intendere preceduta dalla considerazione: « nei limiti di tempo e di spazio a noi noti », fuori dei quali ci sono probabilità ora deboli, ora fortissime, ma nulla più (§ 28).

211. — Muove le risa pensare che una tale restrizione, indispensabile in scienze tanto progredite quanto la fisica e la chimica, non occorra in una ancora così indietro come la sociologia. Ad ogni modo non vogliamo far contese. Beati quelli che conoscono l'essenza delle cose (§ 15) e le relazioni necessarie dei fatti; noi, molto più modesti, cerchiamo solo le relazioni mostrate dall'esperienza; e se questa brava gente ha ragione, vuol

dire che troveremo con più fatica quanto ad essi è rivelato dalla luce metafisica. Se le relazioni a loro note sono veramente necessarie, è impossibile che ne troviamo altre diverse.

212. — I metafisici sogliono porre in rilievo che un'osservazione ben fatta basta per fissare un'uniformità nella chimica o nella fisica e che quindi ci vuole un *principio superiore* per trarre tale conclusione, che in tal modo non ha certo luogo in grazia di molti fatti, ma di uno solo. Errano pienamente, perchè gli altri molti fatti sono appunto tutti quelli simili già osservati. Perchè una sola analisi chimica è sufficiente per conoscere la proporzione in cui due corpi semplici si combinano in un composto? Perchè tale fenomeno appartiene alla categoria oltremodo grande dei fatti che ci mostrano le 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 fa parte della categoria numerosissima che c'indica la costanza di questo tempo.

213. — Appunto per ciò, quando un fatto si riferisce falsamente ad una categoria simile, la conclusione è errata. Ad esempio, chi, osservando un maschio e una femmina di filossera, concludesse che tutte le filossere nascono da un maschio e da una femmina, perchè pone questo caso con gli altri infiniti di generazione sessuale, errerebbe, dovendosi porre invece la generazione delle filossere nella categoria delle partenogenesi. Non c'è *principio superiore* che possa guidarci; solo l'esperienza c'insegna che, oltre ai casi di generazione sessuale, ci sono quelli di partenogenesi.

214. — Tra le proposizioni affermanti un'uniformità, ci sono quelle che danno la *spiegazione* sperimentale di un fatto. Questa consiste solo nel porre in rapporto il fatto da *spiegare* con altri. Così una

scienza, la termodinamica, *spiega* perchè corpi come l'acqua abbiano la temperatura di fusione che scema quando cresce la pressione ed altri invece per i quali quella cresce. La *spiegazione* sta solo nel porre in rapporto di uniformità questa proprietà dei corpi con altre proprietà dei medesimi. Spiegazioni scientifiche d'altro genere non esistono.

215. — È errato dire che la meccanica celeste *spiega* il moto dei corpi celesti con la *gravitazione universale*. La meccanica celeste ha fatto l'*ipotesi* che il moto dei corpi celesti sodisfi alle equazioni della dinamica e sin ora le posizioni dei corpi calcolate in quel modo, si sono trovate le stesse, nei limiti di possibili errori, di quelle osservate. Finchè sarà così, si manterrà per buona l'*ipotesi*; il giorno in cui ciò non avesse più luogo, si modificherebbe.

216. — Vediamo ora come usare i fatti in Sociologia e come trarne uniformità. Per dire il vero, questo è lo scopo di tutta l'opera, e man mano che cerchiamo e troviamo queste uniformità, distinguiamo anche i mezzi a ciò adatti da quelli che non sono tali. Perciò qui non dovremmo che rimandare a tutto il resto del libro; ma giova avere una veduta generale della materia e osservarne le grandi linee. A questo appunto mirano le considerazioni seguenti.

217. — I FATTI. Questi ci sono noti dalle varie fonti che la critica storica vaglia e discute. Dello studio ch'essa compie non ci occupiamo qui di proposito; fissiamo solo l'attenzione su certi particolari soggetti che premono in special modo alla Sociologia.

218. — IL NUMERO DEI FATTI. È evidente che quanti più se ne possono recare, tanto meglio è. La perfezione si avrebbe ove si potessero addurre tutti quelli che hanno avuto luogo della specie considerata; non essendo possibile, è solo questione del più o del meno.

219. — IL PESO DEI FATTI. Conta più il peso che il numero dei fatti; uno bene osservato e ben descritto ne vale moltissimi male osservati e male descritti.

220. — Lasciando stare la certezza assoluta, che nelle scienze sperimentali non esiste, e ragionando solo di una probabilità più o meno grande, si deve riconoscere che per molti fatti storici essa è piccola, per altri grande, per altri ancora grandissima, quasi eguale a ciò che si dice *certezza* nel linguaggio comune. In questo senso, molti sono certi nelle grandi linee, incerti nei particolari. Pare certo, ad esempio, che la battaglia di Salamina ci sia stata, ma non è certo che si svolse con tutti i particolari descritti da Erodoto; anzi, per analogia con narrazioni simili, è probabilissimo che alcune circostanze siano errate, ma ignoriamo quali. Anche in tempi a noi prossimi, è certo che sia avvenuta la battaglia di Waterloo, ma ancora si disputa su particolari di essa.

Seguendo il metodo accennato al § 226, è facile verificare che nelle diverse relazioni di un fatto discordano spesso i particolari; per talune possiamo riconoscere che questi sono errati (§ 279); quindi l'interpretarli come esatti ci trarrebbe in inganno.

Ci sono da evitare due scogli. Da un lato quello di costruire teorie fondate principalmente su fatti di tal genere, come spesso si fa nella ricerca delle origini; dall'altro, rifiutare ogni teoria non sussidiata da fatti certissimi, come vogliono alcuni pedanti, perchè in questo modo si rifiuterebbero tutte. Occorre stare nel giusto mezzo, cioè costruire le teorie con prudenza, vagliando e scegliendo i fatti, ed usarne con prudenza, tenendo ognora presente che, anche le più accettabili, sono inquinate da qualche errore.

Ogni tanto si muove rimprovero alle teorie scientifiche dell'Economia o della Sociologia di negligere

certi particolari. Questo anzi è un merito: si deve da prima ottenere un concetto generale del fenomeno, trascurando i particolari, stimati perturbazioni; poi considerare questi, muovendo dai più importanti a i meno.

221. — Uno o più testi di un autore si possono considerare sotto tre aspetti, cioè:

1°. Il pensiero dell'autore, il suo stato psichico e come è stato determinato;

2°. Ciò che ha voluto dire in un certo passo;

3°. Ciò che hanno capito gli uomini di una collettività o di un tempo.

Per l'equilibrio sociale l'importanza va crescendo dal 1° al 3°. Sotto l'aspetto oggettivo, il 2° è quasi il solo da considerarsi, allorchè si può stabilire una relazione alquanto precisa tra la testimonianza arrecata e una realtà oggettiva. Il 1° aspetto è personale all'autore; il 2° è impersonale, oggettivo: si può considerare il passo indipendentemente da chi l'ha scritto; il 3° concerne le persone che prendono conoscenza del testo.

1°. Non sempre esiste unità nei pensieri di un autore, non solo perchè variano col tempo, come si può notare nelle ritrattazioni di sant'Agostino ed in tanti altri simili casi, ma anche perchè, sopra tutto in materie attinenti al sentimento, in un medesimo testo possono essere manifestati pensieri diversi, e sin contraddittori, senza che l'autore se ne avveda. Ricercare dunque come la pensasse un autore su una certa materia, può talvolta dire ricercare quel che non c'è.

Di certo il modo di pensare di un autore è in rapporto con i sentimenti che esistono nella collettività in cui vive e perciò, entro certi limiti, si possono 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 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.

2°. Quando sappiamo quel che un autore ha voluto esprimere in un testo e abbiamo motivo di stimarne la testimonianza come discretamente veritiera, da questo testo possiamo aver contezza di certi fatti. Tali, in sostanza, sono tutti i documenti detti storici.

3°. Oltre ai fatti per il solito così narrati, altri ci preme conoscere.

Abbiamo veduto, e meglio vedremo poi, che i sentimenti, manifestati dalle credenze e dai pensamenti degli uomini, operano con efficacia per determinare i fenomeni sociali. Ne segue che i sentimenti e le loro manifestazioni sono per la Sociologia fatti « importanti » quanto le azioni.

Tucidide nega essere vero che Ipparco fosse tiranno, quando fu ucciso da Armodio e da Aristogitone, come credeva il volgo ateniese. Per la forma della società di Atene preme più del fatto stesso il concetto del volgo, e tra le forze che potentemente operavano per determinare tale forma c'era senza dubbio il sentimento manifestato dagli Ateniesi nel cantare le lodi di Armodio e di Aristogitone « per aver ucciso il tiranno e fatti essi eguali riguardo alla legge ». Così si giunge a questa conclusione, dall'apparenza paradossale, che per determinare la forma della società ateniese preme assai meno decidere del carattere leggendario o no di questo tirannicidio, quanto conoscere il concetto che se n'erano fatto gli Ateniesi.

Similmente il testo di un autore vale, non tanto per quello ch'egli ha voluto dire, quanto per ciò che gli uomini di un certo tempo e di certo luogo intendono

leggendolo. C'è una differenza radicale tra un testo considerato come testimonianza delle cose osservate o capite da un autore e usato appunto per risalire a quelle, e uno considerato per l'opera che esercita sugli individui che lo conoscono e adoperato per conoscere i pensieri e le azioni di questi. Nel primo caso interessa molto conoscere ciò che voleva esprimere l'autore; nel secondo, tale indagine è quasi inutile e preme invece sapere com'è inteso, anche se inteso a rovescio.

Ciò non ammette chi stima la narrazione di un testo vero assoluto da intendere solo nel retto senso; perciò egli ricerca questo *vero* significato, ch'è poi quello che gli piace, e redarguisce chi con lui non consente.

222. — I fatti della manifestazione del pensiero, in certi casi, si possono conoscere con certezza (con grandissima probabilità) più facilmente dei fatti delle azioni. Può essere dubbia la correttezza del testo che abbiamo, ma infine, tolto questo dubbio, il fatto di cui vogliamo occuparci, è sotto i nostri occhi e non ne ragioniamo solo per quanto altri ci riferisce. Conosciamo ciò che nei nostri testi Cicerone dice di Catilina, con molta probabilità, più di parecchie azioni di Catilina.

223. — Per i fatti storici o le indicazioni geografiche, hanno in generale poco valore i componimenti letterari di finzioni, di favole o altri simili. Pure, alle volte, siamo costretti dalla scarsità dei documenti a farne uso per i tempi antichi e mal noti; occorre per altro molta prudenza in ciò. A questo proposito adoperiamo un metodo di cui sarà fatto cenno al § 226.

224. — Siffatti componimenti letterari, possono spesso invece avere grande valore per farci conoscere i sentimenti, e alcune volte una testimonianza indiretta di tal genere val più di molte dirette. Ad esempio,

Eronda nei suoi *Mimiambi*¹ ci dà la parodia di un'orazione davanti a 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 i giudici. È manifesto con questo dover essere allora opinione comune che i giudici decidevano per motivi di benevolenza o di malevolenza, estranei al merito della causa, altrimenti la parodia non avrebbe senso. Questa testimonianza vale per molte (§ 237).

Così un gran numero di romanzi fanno conoscere le opinioni esistenti e spesso, quando queste corrispondono a certi fatti, ne danno un concetto sintetico migliore di quello che si potrebbe avere da molte e confuse testimonianze dirette. Un libro che ha molti lettori, con molta probabilità, si confà ai sentimenti di questi e quindi può essere utile per farceli conoscere.

Per altro occorre andare molto cauti su questa via, perchè correndo troppo con le interpretazioni, si può cadere in gravi errori.

225. — LE INTERPRETAZIONI. Appunto perchè la conoscenza diretta dei fatti è molto rara, le interpretazioni sono indispensabili e chi ne volesse fare del tutto senza si potrebbe anche astenersi dall'occuparsi di storia e di sociologia; ma occorre ricercare quando, come, sin dove si possono adoperare con una discreta probabilità. Questa ricerca la dobbiamo fare con l'esperienza, come tutte le ricerche della scienza sperimentale.

226. — Un metodo che dà in molti casi buoni risultati è questo. 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

¹ HERONDAE, *Mimiambi*, II, 16.

conduce o no a conclusioni probabili. Perciò se riusciamo a 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 a questo metodo; e se possiamo avere molti altri casi simili, è lecito ritenere ch'esso dia risultati assai probabili. Ma se volendo spiegare *a* non troviamo *b*, basta ciò per farci sospettare del metodo: esso presenta un'eccezione e può averne altre. Quando poi queste siano in numero discreto, poca è la probabilità che rimane. Di questo metodo spesso useremo nel corso dell'opera, perciò ci asteniamo dal recarne qui esempi.

227. — In generale l'ignoto si deve spiegare col noto e perciò il passato col presente, meglio che il presente col passato, come hanno fatto i più al principio della Sociologia e molti seguitano a fare.

228. — 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. Per risalire al fatto, dobbiamo spogliare la narrazione di questi accessori, cosa a volte facile, a volte difficile, spesso necessaria o almeno utile. I viaggiatori traducono con i loro concetti e nella loro lingua i concetti che hanno udito esprimere nella lingua dei popoli visitati; 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.

229. — Similmente, è difficile in molti casi lavorare per la Sociologia su traduzioni e occorre, per quanto è possibile, ricorrere al testo originale. Al solito non bisogna andare da un estremo all'altro, essendoci anche casi in cui basta un semplice compendio. Per

decidersi occorre vedere se le conclusioni dipendono dal senso di una o più parole; in tal caso bisogna rivolgersi all'originale.

230. — Le difficoltà maggiori per intendere fatti di altri tempi o di altri popoli, nascono dal giudicar noi con le abitudini mentali della nostra nazione e del nostro tempo. Per esempio, vivendo in paesi e tempi in cui esistono leggi scritte imposte dalla pubblica autorità, intendiamo male lo stato dei popoli presso i quali alle leggi nostre corrispondevano certi usi non scritti e di cui nessuna autorità pubblica imponeva l'osservanza. Gli eruditi, per effetto dei loro studi, vivono in parte nel passato, la mente loro finisce con l'acquistare un po' l'abito di quel tempo e possono intenderne i fatti meglio di chi è senza tal soccorso. Egualmente presso di noi è compiuta la separazione, in certi casi, tra il fatto e il diritto; per esempio, tra il fatto della proprietà e il diritto della proprietà. Ci furono popoli e tempi in cui il fatto si confondeva col diritto; poi si disgiunsero a poco a poco, con lenta evoluzione, e ci riesce difficile avere un chiaro concetto di uno di quegli stati intermedi.

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

232. — LA PROBABILITÀ DELLE CONCLUSIONI. Dobbiamo risolvere praticamente un problema di quelli che risolve il calcolo delle probabilità, sotto il nome di *probabilità delle cause*. Sia, per esempio, un'urna contenente 100 pallottole, parte bianche, parte nere; igno-

riamo in quali 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 nelle quali entri almeno una pallottola bianca. La probabilità che tutte le pallottole siano bianche è $\frac{2}{101}$ 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 ipotetica, tutte le pallottole dovessero essere bianche. Estrarre una pallottola bianca significa verificare un caso della legge; questa verificaione dà una probabilità piccolissima alla legge, cioè circa due centesimi. La probabilità che almeno la legge si verifichi in un numero di casi maggiore di quello in cui non si verifica, non è neppure molto grande, essendo solo di circa tre quarti.

233. — Quando si principiò a studiare il calcolo delle probabilità si sperò di trarne norme precise per trovare la probabilità delle cause; ma fu speranza fallace, perchè ci manca il mezzo di assimilare i casi pratici all'estrazione di una o di più pallottole dell'urna, e poco o niente sappiamo delle probabilità *a priori* per le varie combinazioni. Quindi non ci rimane che valutare grossolanamente le probabilità con altre considerazioni.

234. — Un caso estremo è quello del § 212. Abbiamo un'urna che molto probabilmente contiene pallottole tutte di un medesimo colore. Basta un'estrazione per conoscere con molta probabilità quel colore. Per esempio, sappiamo che molto probabilmente tutti i corpi semplici si combinano in proporzioni definite. Questa proporzione corrisponde al colore rammentato. Una sola esperienza basta per determinare la proporzione, una sola estrazione per determinare il colore (§§ 30, 212).

235. — Quando un fatto A si può assimilare ad altri, è probabile *a priori* che ne segua le stesse leggi; e verificatane una, si ha pertanto una grande probabilità che in effetto le leggi considerate valgano per A (§ 212). Si procede dunque notando similitudini e facendo verificazioni e questo è uno dei metodi più usati per scoprire leggi sperimentali. Fu così che il Newton, estendendo per ipotesi ai corpi celesti le leggi del moto conosciute per i corpi terrestri e verificandole nel moto della luna intorno alla terra, scoprì le leggi del moto dei corpi celesti. I suoi successori proseguirono le verificazioni con buon esito e quindi tali leggi sono ora probabilissime.

Difficile è stabilire la similitudine, perchè sempre un poco o molto arbitraria; l'osservazione e l'esperienza solo ci possono dare sicure notizie. Uno degli errori soliti negli antichi scrittori è di concludere la somiglianza delle cose dalla somiglianza dei nomi.

236. — Per aumentare la probabilità nulla vale quanto verificare direttamente, fare esperienze nel senso proprio. Tale è il motivo principale dell'enorme probabilità delle leggi chimiche e fisiche e anche delle astronomiche; in quest'ultimo caso l'esperienza consiste nell'accertare se gli astri occupino in effetto il luogo ad essi assegnato dalla teoria. In grado molto minore, ma pur sempre assai notevole, si accresce la probabilità delle leggi non suscettibili di verificazioni, dimostrandole almeno simili ad altre per le quali queste hanno luogo.

237. — Per esempio, si abbia la proposizione seguente: « In Atene, sui giudizi di faccende private potevano molto le considerazioni politiche e l'interesse dei giudici » (§ 224). Abbiamo prove dirette nelle poche orazioni giudiziarie a noi giunte. Cresce la probabilità della certezza per prove indirette, come quelle date da Aristofane e da Eronda (§ 224). Ma cresce poi enormemente

per la similitudine con quanto accade oggi in Italia e in Francia. Chi ancora dubitasse che la politica può molto nei processi privati, è in grado di 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 inoltre che per varie cagioni non possono essere notati tutti. Interroghi gente pratica di queste faccende, in condizioni tali che sia disposta a dire il vero, e vedrà per via indiretta confermata l'induzione diretta.

238. — **GENERE 3°.** *Proposizioni che aggiungono qualche cosa all'uniformità sperimentale o la trascurano.* Cerchiamo il modo col quale i principi fuori dell'esperienza operano sulle teorie, le quali, considerate sotto l'aspetto oggettivo, sono quindi quelle della classe II (§ 12). Giova distinguere il caso (A), in cui è esplicito l'intervento di un materiale non-sperimentale, dal caso (B), in cui è implicito. Questo in genere, 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 VI e VII e studieremo i modi con cui, all'infuori delle deduzioni logico-sperimentali, si ottengono certe conclusioni (§ 527). Così l'*autorità* è qui considerata sotto l'aspetto di ciò che aggiunge alle uniformità sperimentali, mentre nei capitoli VI e VII sarà considerata sotto l'aspetto dell'uso che se ne fa per imporre certe conclusioni. Si dica lo stesso del *consenso universale*, dei più, dei migliori, ecc.

239. — Sotto l'aspetto che ora consideriamo, classificheremo i tipi così:

(A). Gli enti astratti che si ricercano sono conosciuti indipendentemente dall'esperienza. Tale conoscenza è superiore a quella sperimentale (§§ 240 a 266).

(A- α). Poca o nessuna parte si dà all'esperienza (§§ 244 a 254).

(A- α 1). *Autorità*. Autorità divina, conosciuta per mezzo di uno o più uomini. — Autorità di uno o di più uomini (§§ 245 a 249).

(A- α 2). Consenso di più uomini — contati — pesati — oppure di una mente astratta (§§ 250 a 254).

(A- β). L'esistenza delle astrazioni e dei principi, riconosciuta indipendentemente dall'esperienza, ha da questa conferma in via subordinata (§§ 255 a 264).

(A- γ). All'esperienza si dà, o si figura dare, una gran parte, ma è sempre subordinata (§§ 265 a 266).

(B). Gli enti astratti che si ricreano non ricevono esplicita origine fuori dell'esperienza. Sono semplici astrazioni dedotte ad arbitrio dall'esperienza; oppure hanno un'esistenza propria che implicitamente può essere non-sperimentale (§§ 273 a 319).

(B- α). I miti, le narrazioni leggendarie e simili sono realtà storiche (§§ 275 a 283).

(B- α 1). Intese alla lettera, senza mutar nulla (§§ 280 a 282).

(B- α 2). Con lievi e facili mutamenti nell'espressione letterale (§ 283).

(B- β). I miti, ecc. hanno una parte storica mista ad una parte non reale (§§ 284 a 287).

(B- β 1). I miti, ecc. hanno un'origine storica e la narrazione è stata alterata col volgere del tempo (§§ 288 a 290).

(B- β 2). I miti, ecc. sono il prodotto di esperienze male interpretate, di deduzioni false di fatti reali (§§ 291 a 300).

(B- β 3). I fatti storici sono deviazioni da un tipo o costituiscono una serie avente un limite o un asintoto (nel senso matematico) (§§ 301 a 306).

(B- β 4). I miti, ecc. sono imitazioni di altri simili. Due o più istituzioni simili sono imitate l'una dall'altra (§§ 307 a 309).

(B- γ). I miti, ecc. sono interamente non-reali (§§ 310 a 319).

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

240. — (A). *Gli enti astratti che si ricercano sono conosciuti indipendentemente dall'esperienza. Tale conoscenza è superiore a quella sperimentale.* In ciò sta il principale carattere della classe. Per esempio, chi ricavasse dall'esperienza il teorema che l'evoluzione è unica, farebbe una teoria della I classe (§ 12). Chi lo ammette *a priori*, fa una teoria della II. Per lo più, in questo caso, non si toglie volontariamente questo principio dal campo sperimentale; si ammette come evidente e si passa oltre. In tal modo si ha una teoria della classe (B). Invece, chi, ad esempio, ammette un diritto naturale imposto dalla *naturalis ratio*, può poi ben ricorrere quanto vuole all'esperienza; la sua teoria rimane sempre nella classe (A), perchè la *naturalis ratio* sta al disopra dell'esperienza dalla quale può attendere conferma dei suoi dettati, ma non che siano contraddetti.

241. — Il credere che certi enti astratti esistano indipendentemente dall'esperienza, che non siano il prodotto di un'astrazione in parte arbitraria, è tanto radicato e tanto chiaro nella mente dei più, che appare manifesta la grande forza del sentimento non-logico al quale corrisponde. Così già scorgiamo uno dei principi che ci daranno un'utile classificazione dei fatti, in rapporto alla determinazione dell'equilibrio sociale. Inoltre, poichè tale credenza ha accompagnato il progredire delle società umane, nasce il dubbio che, se errata sotto l'aspetto sperimentale, possa tuttavia 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 col respingere questa credenza sotto l'aspetto sperimentale, intendevamo anche biasimarla sotto l'aspetto sociale.

242. — Per dividere in generi le teorie della classe (A), possiamo assumere come 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 si fanno dominare in apparenza 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 osare di 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 vale osservare direttamente, o per mezzo di testimonianze vagliate, discusse, criticate, se coloro che toccano quell'arca muoiono o vivono.

243. — 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 in ispecie l'autorità ed il consenso di altri uomini, sia reale, sia immaginario con l'artificio di una mente astratta. Abbiamo così i due generi (A- α 1), (A- α 2). I motivi interni si riducono all'accordo con i nostri sentimenti. Essi ci danno fenomeni in cui l'esperienza non ha parte, come sarebbero quelli della viva fede che proclama di credere perchè assurdo. Non dobbiamo occuparcene qui, poichè studiamo solo i modi con i quali si vuol fare apparire logico ciò ch'è non-logico. La viva fede ora accennata è non-logica, ma non si vuole farla 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, puramente verbale, che si riduce a dire: « si fa così, perchè si deve fare così ». Sotto questo aspetto se ne può far cenno nella categoria (A), rimandandone lo studio più completo al capitolo VII, in cui considereremo in generale le spiegazioni addotte dagli uomini per le loro azioni.

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

L'apparente 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 modo di ragionare, spinto all'estremo, ci dà l'auto-osservazione dei metafisici o, con nuovo nome, l'*esperienza religiosa* dei neo-cristiani. In questo modo chi crea una teoria ne diventa giudice 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 (§ 250). Corre diversa la cosa quando è giudice l'esperienza oggettiva, la quale può smentire, come accade spessissimo, la teoria costruita dal sentimento: il giudice è distinto dalla parte.

244. — (A- α). *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, che dice: « Si fa così, perchè si deve fare così ». Poi si aggiungono frangie pseudo-logiche, ognora 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.

245. — (A α 1). *Autorità.* Qui la consideriamo solo come mezzo per dare una vernice logica alle azioni non-

logiche e ai sentimenti da cui queste hanno origine. Nel capitolo VII torneremo a ragionarne in generale.

La rivelazione divina, in quanto non è considerata come un fatto storico ($B-\alpha$), fa parte di questo sottogenere, come pure ne fanno parte l'ingiunzione divina, la profezia divina; poichè infine ci sono solo comunicate da uomini. Guardando bene, si vede che, nel possibile motivo del volere divino, c'è solo una spiegazione dell'autorità concessa a chi di quel volere è reputato interprete. I seguaci di Maometto accettavano la sua autorità, come la gente colta di un tempo accettava quella di Aristotele; i primi davano per motivo l'ispirazione divina, i secondi il profondo sapere dello Stagirita e tutt'e due erano spiegazioni di fatti della medesima indole. Si capisce quindi come, in tempi d'ignoranza, si possano mescolare e il Virgilio, ammirato letterato, divenga il Virgilio meraviglioso mago.

246. — Spesso l'autorità si aggiunge ad altre dimostrazioni e il senso in tal caso è press' a poco il seguente: « I fatti che citiamo sono tanto noti, i ragionamenti che facciamo tanto persuasivi, che tutti li accettano, o almeno tutti i colti e gl'intelligenti ». Tale modo di ragionare è stato molto in uso per dimostrare l'esistenza delle streghe, dei fantasmi, ecc. Ne diremo più lungi (§§ 549 es.).

247. — A chi bada solo alla forza logico-sperimentale dei ragionamenti potrebbe sembrare che, quando in tal modo ci provvediamo di postulati, dovremmo sceglierli alquanto precisi e atti a deduzioni rigorose. Ma l'esperienza ha dimostrato che così non è; nè reca sorpresa a chi conosce la logica dei sentimenti (§ 197). Per persuadere altrui sono ottimi i postulati che appunto nulla significano di preciso, perchè possono tutto significare; ed infatti si osserva che da essi sono tratte conclusioni varie e talvolta proprio opposte. Molte volte poi i postulati (a 1) si mescolano e si confondono con

quelli ($\alpha 2$). La parte logica è spesso migliore in ($\alpha 1$) che in ($\alpha 2$).

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

249. — L'autorità può essere di uno o di più uomini e quando anche sia provata con l'osservazione diretta, non esce 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; in tal caso abbiamo un fatto del sotto-genere ($\alpha 2$). Accade ciò, per esempio, quando si discorre dell'« universal consenso ». Poichè è certo che nessuno ha mai potuto assicurarsene presso tutti gli uomini vissuti o viventi sul globo terrestre; anzi la maggior parte di questi, il più delle volte, non intenderebbe affatto le domande alle quali si pretende che essi abbiano dato tutti la stessa risposta. Quindi l'affermazione del consenso avanzata da un autore si deve tradurre: « 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 sani, assennati, sapienti, ecc. ». E non è punto la stessa cosa dell'affermazione precedente.

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

ce ne occupiamo. Oppure circa proposizioni di cui il contrario è perfettamente concepibile, come l'esistenza degli dèi; e di questo dobbiamo ora ragionare.

Se il consenso universale o dei più o anche di pochi è esplicitamente invocato a testimone dell'esperienza, abbiamo le narrazioni della scienza sperimentale, oppure, se la testimonianza trascende dall'esperienza, le narrazioni della categoria (B). Qui interessano solo i casi in cui il consenso opera per virtù propria al disopra dell'esperienza. In questi possono essere fuori dell'esperienza: 1° il fatto del consenso; 2° le conseguenze del fatto.

251. — 1°. *Il fatto del consenso.* Potrebbe provarlo una statistica: s'interrogerebbe un certo numero di uomini e si noterebbero le loro risposte. In tal caso il fatto sarebbe sperimentale. Ma generalmente non si segue tale via: il consenso degli uomini si presume o al più si verifica con qualche lieve indagine sperimentale o pseudo-sperimentale. Del resto, quando si discorre del consenso di *tutti* gli uomini, la prova sperimentale è assolutamente esclusa, anche quando il *tutti* si restringa agli uomini viventi, escludendo i morti (§ 249). Si dica lo stesso per il maggior numero degli uomini, anche se il numero totale è quello di un ristretto paese.

Per evitare simile difficoltà, si sogliono aggiungere epiteti e si discorre del consenso di tutti gli uomini intelligenti, ragionevoli, onesti, o del maggiore numero di essi. Poi, in modo diretto o indiretto, si comprendono in tale categoria soltanto coloro che hanno l'opinione gratificata dell'universal consenso e quindi, con un bel ragionamento in circolo, si dimostra ch'essa ne gode in effetto.

Perchè non si ragionasse in circolo, sarebbe necessario che le qualità richieste negli uomini ricercati del loro parere fossero indipendenti da questo e determinate

solo da considerazioni generali, come la competenza in una data materia. Per esempio, il parere di chi lavora la terra circa una data coltura, di chi ha studiato una scienza su un quesito di essa, ecc. Ma con ciò si esce dal presente soggetto per passare a quello dell'autorità. A togliere l'impaccio dell'impossibile statistica dei consensi senza caderne nel ragionamento in circolo, si fa intervenire una mente astratta, indefinita e indefinibile, ch'è in sostanza quella di chi afferma l'universal consenso, dedotto dal consenso della sua mente battezzata col nome di mente astratta. Così si ha l'auto-osservazione dei metafisici e dei loro continuatori neo-cristiani. Dai consensi contati, ch'è impossibile conoscere, si fa passaggio a quelli pesati con bilance arbitrarie e se ne restringe man mano il numero sino a ridursi alla persona che ne ha bisogno per dimostrare la propria teoria (§§ 169 e seg.). Questo ci porta fuori dell'esperienza, la quale 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.

252. — 2^o. *Le conseguenze del fatto*. Poniamoci nell'ipotesi più favorevole al fine cui si mira e supponiamo che il fatto del consenso sia ottenuto dall'esperienza con discreta probabilità. Come si è detto (§ 250), lasciamo qui da parte il caso in cui da esso si deduca appunto la probabile esistenza di tale esperienza. Di solito s'argomenta che, per virtù propria, il concetto manifestato da questo consenso debba di necessità corrispondere alla realtà; anzi, per taluni metafisici, è esso stesso la realtà. Anche quando ci limitiamo ad affermare una *necessaria* corrispondenza con la realtà sperimentale, andiamo fuori dell'esperienza; perchè questa non dimostra punto che quando un numero grandissimo di uomini ha un'opinione, essa corrisponde alla realtà. Al contrario,

dal sole tuffantesi nell'Oceano alle innumerevoli operazioni magiche, si hanno errori palesi da moltissimi uomini creduti verità. Quindi l'asserzione può essere creduta soltanto per motivi non-sperimentali.

Di nuovo qui il ragionamento in circolo serve. Se ci si obietta che un numero grandissimo di uomini hanno creduto alle streghe, risponderemo non essere stati intelligenti od esperti; e se ci si chiede come si riconoscono gli uomini intelligenti ed esperti, diremo dal credere 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.

Se, per scansare il ragionamento in circolo, si usa il ripiego già accennato quando si trattava di riconoscere il fatto, cioè se si considera il consenso degli uomini « competenti », determinando tale competenza indipendentemente dal parere richiesto, si rimane in egual modo fuori dell'esperienza giudicandolo sempre d'accordo con la realtà; al contrario spesso n'è tutto discorde e la storia della scienza è anche storia degli errori degli uomini « competenti ». Si può dunque usare tale parere solo come indizio di concordanza di una certa teoria con la realtà, come segno di una probabilità più o meno grande, secondo lo stato della scienza e la competenza di chi esprime il parere, mai come prova sperimentale della teoria, che solo dall'esperienza, diretta o indiretta, può essere data. Se di ciò non si tien conto, si esce dal campo logico-sperimentale. In questo l'ufficio di giudice spetta all'esperienza; ma in certi casi può venir delegato ad uomini « competenti », purchè essi non siano scelti in modo dipendente dalla risposta richiesta, il quesito loro sottoposto sia espresso con bastevole chiarezza, essi operino davvero come delegati dell'esperienza e non per imporre una fede, infine la sentenza loro possa sempre venir deferita alla suprema istanza dell'esperienza.

253. — Quando poi ci poniamo sulla via di affermare che, per virtù propria, l'universale consenso è la realtà, « crea » la realtà, intendiamo di solito che questo sia non già di uomini in carne ed ossa, ma di un uomo ideale, non di menti individuali, ma di un'astrazione detta *mente umana*. E poichè questa il metafisico se la foggia a modo suo, è chiaro che per gratitudine verso il suo creatore essa consentirà poi in tutto con lui. Da ciò nascono formule come quella che « l'inconcepibile non esiste » o che per conoscere una cosa bisogna « pensarla ». La corrispondenza tra i pensamenti della mente astratta, ch'è quella dell'autore delle teorie, e la realtà diviene evidente, sia perchè quelli sono essi stessi la realtà, sia perchè, facendo anche un posticino all'esperienza, la mente creatrice della teoria diviene ad un tempo giudice e parte (§ 243).

254. — Nella pratica di rado accade che si possano disgiungere del tutto i sotto-generi ($\alpha 1$) e ($\alpha 2$); per solito si prestano un vicendevole aiuto. Vi si può anche aggiungere il genere (β). Una cosa accettata principalmente per l'autorità riceve poi conferma dall'accordo con la « ragione » e l'esperienza. Per esempio, l'auto-osservazione dà un certo principio, questo è confermato dall'autorità di chi ha fatto l'auto-osservazione, dal consenso altrui procacciato come si' è veduto, e talvolta anche da argomenti pseudo-sperimentali.

255. — (A- β). *L'esistenza delle astrazioni e dei principi, riconosciuta indipendentemente dall'esperienza, ha da questa conferma in via subordinata.* Riesce malagevole abbandonare per intero il campo sperimentale e tosto o tardi vi si vuole far ritorno, perchè infine, più di ogni altra cosa, preme la pratica della vita. Quindi la teologia e la metafisica non sdegnano del tutto l'esperienza, purchè sia loro ancella, e si compiacciono anzi di mostrare le loro pseudo-deduzioni sperimentali verificate dai fatti. Il

credente e il metafisico sanno già, prima di ogni indagine sperimentale, che la verificaione deve riuscire ottima, perchè un principio superiore non concede che possa diversamente seguire. Con le indagini che trascendono dal contingente sperimentale, essi appagano il bisogno, in molti vivo e fin anche prepotente, di conoscere non tanto ciò ch'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 andar contro alla propensione scientifica o anche solo al buon senso. Ma i fatti di cui tengono conto sono scelti col fine determinato di giustificare una teoria préconcetta dell'autore; non perchè abbisogni di questa giustificazione, ma per abbondanza di prove. Talvolta la parte dell'esperienza è ristrettissima, talvolta pare grande, ma sempre in questi limiti ed in queste condizioni. Dell'ultimo caso sono tipi le dottrine di A. Comte e di Herbert Spencer.

256. — I discepoli di chi esprime tali dottrine le stimano perfette; nè può accadere in altro modo, perchè hanno col maestro conformità d'intelletto e di sentimenti e perchè nulla pare loro potersi obiettare ad una dottrina che appaga l'intelletto ed i sentimenti ed ha inoltre il sussidio di queste false verificazioni sperimentali.

257. — Sotto un aspetto, non più logico-sperimentale, ma didattico, per procacciare il progresso scientifico, queste dottrine possono essere utili: costituiscono un passaggio tra le teorie solo fondate su una fede cieca, o su concetti teologici, metafisici, etici, e le teorie del tutto sperimentali. Da queste a quelle troppo grande è la distanza per poter essere superata d'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. Accettando l'esperienza anche solo come una verificaione

a posteriori, il passo è molto lungo, tanto che non è ancora stato fatto da molta gente: da coloro che ricavano dai sogni i numeri del lotto sino ai fedeli dell'*imperativo categorico*.

258. — Introdotta l'esperienza, non importa come, nell'edificio teologico e metafisico, questo va a poco a poco disgregandosi, sempre s'intende per quanto riguarda la parte nel mondo sperimentale, poichè l'altra è al sicuro dai colpi dell'esperienza. La disgregazione si compirebbe se non intervenisse un fatto di grande importanza: l'utilità sociale di dottrine sperimentalmente false. Dovendone ragionare a lungo più tardi (capitolo IX), ci limitiamo a questo cenno, perchè s'intenda come l'edificio teologico e metafisico ha potuto rovinare, almeno in gran parte, nelle scienze naturali, mentre resiste di più nelle scienze sociali e forse resisterà sempre nella pratica sociale. Così grande n'è il bisogno provato dagli uomini che, se rovina, subito con gli stessi materiali se ne ricostruisce un altro. Cadde l'antica metafisica e tosto risorse sotto la forma del positivismo, che n'è una delle tanto numerose specie. Ora questo minaccia a sua volta rovina e si sta inalzando per sostituirlo un altro edificio metafisico. Il fatto segue perchè gli uomini si ostinano a non voler separare ciò ch'è d'accordo con l'esperienza, da ciò ch'è utile agli individui o alla società e a volere divinizzare un certo ente a cui hanno posto il nome di « Verità ». Sia *A* una di queste cose utili alla società, consigliataci, imposta, da una certa dottrina o fede *P*, che non è sperimentale e che spesso non può esserlo, se si vuol farla adottare dalla maggior parte degli uomini di un dato paese. Essa domina per un tempo più o meno lungo; ma appena abbia o acquisti alcun credito la scienza sperimentale, eccoti gente ad affermare che detta dottrina o fede *deve* essere d'accordo con l'esperienza. A ciò si è mossi, spesso senz'avvedersene, dalla

considerazione dell'utilità. Poi altra gente impugna tale asserzione, la combatte, la pone in ridicolo; ma poichè della cosa *A* non si può fare a meno, parte di quelli sostituiscono semplicemente alla dottrina o fede *P* un'altra *Q*, pure discorde dall'esperienza. Così attraverso anni, secoli, genti, governi, modi e ordinamenti di vita, sempre nuove teologie, nuove metafisiche succedono alle passate, ciascuna reputata più « vera », « migliore » delle precedenti. E può darsi che in certi casi siano in effetto « migliori », se s'intende più confacenti all'utile della società; ma più « vere » no, se significa accordo con la realtà sperimentale. Nessuna fede è più scientifica di un'altra (§ 14) e trascende dalla realtà sperimentale il politeismo come il cristianesimo, sia cattolico, protestante, « liberale », modernista, o di qualsivoglia confessione, come le innumerevoli sette metafisiche, comprese le Kantiane, le Hegeliane, le Bergsoniane e non escluse le positiviste del Comte, dello Spencer, 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 esisteranno. Trascende dall'esperienza tanto *Jupiter optimus maximus*, come Iahvè della Bibbia, come il Dio dei Cristiani o Allah dei Musulmani, come le astrazioni del neo-cristianesimo, l'*imperativo categorico*, le dèe Verità, Giustizia, Umanità, Maggioranza, il dio Popolo, il dio Progresso e tanti che in numero infinito popolano l'Olimpo dei teologi, dei metafisici, dei positivisti, degli umanitari. Ciò non toglie che la credenza in parte di essi, o 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 ammaestrarci.

La metafisica dell'etica borghese è stata assalita e fiaccata da quella socialista, che a sua volta ha subito l'attacco della metafisica dell'etica sindacalista e oggi

dal bolcevismo. Quel ch'è rimasto da questa battaglia ci avvicina al concetto sperimentale che si può avere di tali etiche: cioè, in modo più o meno distinto, se n'è veduto il carattere contingente. La morale borghese, anche perchè sussidiata dalla religione, assumeva un carattere di verità assoluta che, da un secolo in qua, ha perduto in parte, dopo aver avuto fortunate rivali.

259. — Nelle scienze naturali prosegue il disgregamento, con lievi oscillazioni, dovute al fatto che gli scienziati vivono pure nella società e su di essi, poco o molto, operano le opinioni, le credenze, i pregiudizi di questa. L'esperienza, che timida aveva principiato col far capolino nella scienza, ora vi è padrona e scaccia i principi *a priori* che ad essa si vorrebbero opporre. La libertà della scienza ci pare naturale, perchè viviamo in tempo in cui è quasi intera dappertutto; ma non bisogna dimenticare che sino a due secoli fa ed anche meno, uno scienziato non poteva parlare della sua scienza senza prima aver protestato che ricorreva all'esperienza solo in quanto non era materia di fede. Era utile allora prendere questa posizione subordinata, perchè unico modo d'introdurre il nemico nella piazzaforte che doveva poi essere abbattuta. Ora, al tempo della guerra mondiale, pena la censura o il carcere, non si potevano esprimere certe opinioni senza protestare che in nessun modo si volevano porre ostacoli al patriottismo o alla santa guerra.

260. — La libertà goduta nelle scienze naturali non si ha ancora in quelle attinenti alla vita sociale. È vero che, meno per la religione sessuale, il braccio secolare non colpisce più direttamente gli eretici e i miscredenti;¹ ma li deprime l'indignazione e l'ostilità del pubblico,

¹ Ciò era scritto prima della guerra mondiale, delle sue censure, delle sue repressioni.

desideroso di salvare alcuni principi o pregiudizi; la qual cosa tuttavia in molte circostanze è utile al benessere sociale. In modo indiretto l'autorità pubblica fa sentire il peso della sua ostilità a coloro che, anche solo nelle scienze, si allontanano dai dommi del governo esistente.

261. — Il metodo « storico » dischiuse l'uscio per il quale l'esperienza si è introdotta in una parte di queste scienze, che la tenevano lontana, e quindi fu una transizione, utile sotto l'aspetto esclusivo 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 e quello sperimentale. Il primo, quando è genuino, il che di rado accade, e non è mescolato a considerazioni metafisiche, sentimentali, patriottiche, ecc. è solo una parte del secondo: mira solo a studiare alcuni rapporti nel dominio di questo, cioè l'evoluzione, il succedere di certi fatti ad altri; ma rimangono poi a conoscere le relazioni esistenti in un dato momento tra i fatti contemporanei, spesso anche quelle dei fatti successivi, quasi sempre le interdipendenze di tutti.

Quando mi sarà noto da qual pianta venga il frumento, quali trasformazioni abbia subito e mi sarà pure nota l'origine dell'uomo e le trasformazioni sue, mi rimarrà ancora a conoscere la quantità di frumento che, in un dato paese e in un dato tempo, l'uomo ottiene da un ettaro di terreno, e gl'infiniti rapporti tra questa coltivazione e i fatti della vita umana. Quando avrò conosciuto la storia della moneta, non saprò di preciso il suo ufficio nel fenomeno economico e men che mai la dipendenza in cui sta l'uso della moneta con gli altri fatti economici e sociali. Quando possederò una perfetta conoscenza della storia della chimica, potrà giovarmi, ma non mi farà conoscere le proprietà di nuove combinazioni (§ 19).

Al metodo metafisico in Economia politica o in Sociologia non è da ritenersi opposto il « metodo storico », anche se, per un caso singolare, è del tutto genuino, ma il metodo sperimentale.

262. — Le teologie hanno spesso come accertamenti pseudo-sperimentali le profezie e i miracoli. S'intende che ogni religione stima solo buone le sue profezie e veri i suoi miracoli, mentre ha per pessime le profezie e per falsi i miracoli delle altre. Inutile è rilevare che quand' anche i fatti fossero storicamente veri, e non è il caso, nulla proverebbero sotto l'aspetto logico-sperimentale circa il soprannaturale della religione. Il motivo per cui le profezie, anche se si asseriscono adempiute con prodigiose sottigliezze d'interpretazione, e i miracoli, anche senza valida prova storica, operano con molta efficacia per fortificare la fede, è tutt'altro che la dimostrazione logico-sperimentale; esso sta soprattutto nell'accrescimento di autorità che quei fatti, o quelle favole, conferiscono ai loro reputati autori.

263. — Miracoli se ne sono sempre fatti e se ne fanno sempre, anche ai giorni nostri con la telepatia e simili arti. Nè manchiamo di profeti religiosi, specialmente in America e in Inghilterra; in un grado più modesto, si possono leggere sulle quarte pagine dei giornali italiani le elucubrazioni di profeti che, mossi da un'ardente filantropia non disgiunta da un certo desiderio del proprio bene, fanno conoscere i numeri del lotto per le prossime estrazioni. Almeno da una trentina d'anni si leggono questi avvisi, e sempre c'è gente che crede a tali profezie, come provano le spese sostenute da quei riveriti profeti per le inserzioni.

264. — Si consideri che viviamo in tempo alquanto scettico, che le profezie mediante numeri del lotto non patiscono sottigliezze d'interpretazioni, che la data del loro compimento è a brevissima scadenza, e si comprenderà quanto più facilmente dovesse mantenersi viva

e forte la fede nelle profezie, in tempi superstiziosi, con termini oscuri ammettenti ogni spiegazione, e da verificare nel lontano futuro.

265. — (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 è signoria di re costituzionali che si riduce a ben poco. Le teorie concrete hanno in genere parti entranti in queste due classi e spesso riesce malagevole separarle, anche perchè l'autore non manifesta, e per lo più non sa, se i principi da lui messi in opera siano superiori o subordinati all'esperienza. Per non ripetere dunque l'esame di una medesima teoria, parleremo di questo genere (γ) nel capitolo seguente, ove appunto sarà studiata la classe (B).

266. — Ciò è fatto solo per ragion pratica e non si altera punto il valore teorico del criterio di classificazione. Potrebbe forse parere che l'essere esplicito od implicito il dominio assegnato ai principi fuori dell'esperienza non sia poi tanto importante che giustifichi una distinzione di classe. Ma giova osservare che invece è circostanza capitale; perchè, se il dominio è esplicito, viene chiusa la via all'esperienza, mentre rimane aperta, se è implicito. Per esempio, la teoria morale dello Spencer, contiene principi *a priori*; ma, essendo impliciti, nulla vieta, nel battere la stessa via, di rettificarli e di giungere, sia pure dopo un lungo percorso, ad una teoria scientifica. Invece nella morale che gli umanitari vogliono costruire, ci sono principi trascendenti in maniera esplicita dall'esperienza, come quello del doversi sacrificare al « bene del maggior numero ». Non si concepisce come una tal proposizione possa essere verificata con l'esperienza, la quale perciò in nessun modo può servire: è un atto di fede, che ci trasporta in campo del tutto diverso dallo sperimentale.