

CAPITOLO X.

LE DERIVAZIONI.

(Seguito.)

1543. CLASSE IV. *Prove verbali.* Questa classe è costituita da derivazioni verbali ottenute mercè l'uso di termini di senso indeterminato, dubbio, equivoco, e che non corrispondono alla realtà. Se si volesse intendere tale classificazione in un senso molto lato, essa varrebbe per quasi tutte le derivazioni che non corrispondono alla realtà, e quindi comprenderebbe quasi tutte le derivazioni; nè vi sarebbe più da distinguere la classe IV dalle altre. Giova dunque restringere il senso della definizione ai casi in cui il carattere verbale della derivazione è bene spiccato e prevale sugli altri. In questa classe hanno conveniente sede i sofismi logici, per la parte puramente formale, la quale sta ad appagare il bisogno di ragionamenti logici che provano gli uomini (residui I-ε). Ma tal parte è quasi sempre accessoria, non determina il giudizio di chi accoglie la derivazione; il quale giudizio segue in virtù di una parte di molto maggior momento, cioè pei sentimenti mossi dal ragionamento. Questi sofismi logici, per solito, ingannano solo chi già è disposto a lasciarsi ingannare. O per dir meglio non c'è inganno di sorta; l'autore del ragionamento e coloro che lo accolgono s'intendono tra loro, per vicendevole accordo di sentimenti, al quale accordo, per un di più, aggiungono la veste del sofisma logico.

1544. Nelle prove verbali, i residui che principalmente si adoperano per derivare sono quelli che danno corpo ad un'astrazione che ha un nome, che ad essa fanno acquistare realtà perchè ha un nome, e che, viceversa, suppongono che a un nome debba necessariamente corrispondere una cosa. Sono questi i residui (II-ζ). Operano poi anche altri residui della classe II, come pure spesso si hanno i residui (I-γ), che uniscono misteriosamente i nomi alle cose; e infine altri residui, secondo i casi speciali. I residui indi-

cano il desiderio di conseguire un fine; e l'adempimento di tale desiderio è conseguito mercè vari artifici che il linguaggio concede di facilmente porre in opera.

1545. Come più volte abbiamo notato, i termini del linguaggio ordinario non corrispondono generalmente a cose bene determinate, e quindi ogni ragionamento in cui si usano questi termini è esposto al pericolo di non essere altro che una derivazione verbale. Tale pericolo è minimo nei ragionamenti scientifici, perchè si hanno ognora presenti le cose di cui i termini usati sono semplici indicazioni, come cartellini; aumenta nelle derivazioni che tolgono questo carattere ai termini; e per tal modo si giunge alle derivazioni metafisiche, nelle quali non manca quasi mai il carattere di derivazioni verbali.

1546. Un termine che può prendere più sensi, essendo adoperato in un sillogismo, può far sì che questo abbia più di tre termini, e che quindi sia falso; molto spesso il termine medio è quello che, coll'essere indeterminato, rende falso il sillogismo. Si passa da un estremo, in cui si ha un semplice scherzo verbale, che nessuno piglia sul serio, ad un altro, in cui si ha un ragionamento che pare profondo appunto perchè oscuro ed indeterminato. Supponiamo il ragionamento: «*A* è *X*, *X* è *B*; dunque *A* è *B*»; se *X* ha due sensi tra i quali non si può fare confusione, per esempio un riccio di capelli e il riccio animale, si ha un semplice scherzo. Se *X* indica un aggregato assai grande e indeterminato di sentimenti, nella proposizione *A* è *X*, prevalgono certi sentimenti, nella proposizione *X* è *B*, ne prevalgono altri; quindi *X* in realtà è doppio, ma la gente non se ne avvede e ammira il ragionamento (§ 1607). Per esempio, se *X* è la *Natura*, la *Retta Ragione*, il *Bene*, od altre simili entità, si può essere quasi certi, per non dire proprio certi, che il ragionamento è di tal genere. Esempio: «Si vive bene secondo la *Natura*, la *Natura* non ammette la proprietà, dunque si vive bene senza la proprietà». Nella prima proposizione, da quell'aggregato confuso di sentimenti che indica il termine *Natura*, vengono fuori quelli che separano ciò che è secondo la nostra inclinazione (che ci è *naturale*), da ciò che facciamo solo costretti (che ci è estraneo ed ostile), ed il sentimento consente nella proposizione: «si vive bene secondo la *Natura*». Nella seconda proposizione vengono fuori i sentimenti che separano il fatto dell'uomo (ciò che è artificiale), da ciò che esiste indipendentemente dall'azione dell'uomo (ciò che è naturale); e qui pure, chi si lascia guidare dal sentimento consente che la proprietà non è opera della *Natura*, che la *Natura* non l'ammette. Da queste

due proposizioni segue poi logicamente che si vive bene senza la proprietà; e, se tale proposizione è pure ammessa dal sentimento di chi ode il ragionamento, egli lo stima perfettissimo sotto ogni aspetto; ed è veramente tale nel senso che soddisfa tutti i desiderii di chi ascolta, compreso il desiderio di una tinta logica, di una qualche derivazione (§ 963, 1602).

1547. Nei casi concreti, le derivazioni della classe IV, che ora separiamo in generi, sono adoperate insieme, e spesso pure si aggiungono ad altre derivazioni. Occorre non mai dimenticare che, solo per astrazione, possiamo separare le derivazioni semplici che compongono le derivazioni concrete.

1548. Nei generi della classe IV, le derivazioni assumono due forme: nella prima si va dalla cosa al termine; nella seconda si va dal termine alla cosa, reale od immaginaria. Nei casi concreti è frequente che le due forme si mescolino, e, dopo di essere andati dalla cosa al termine, si torni dal termine ad un'altra cosa. Tale è la sostanza di infiniti ragionamenti. Come già dicemmo al § 108, si può andare fuori del campo logico-sperimentale tanto adoperando termini che corrispondono ad enti che in questo campo non stanno, come adoperando termini indeterminati che malamente corrispondono ad enti sperimentali; ed è perciò che, tra le derivazioni, troviamo l'uso di tali termini. Abbiamo già veduto molte derivazioni verbali nel capitolo V. Nel § 658 abbiamo notato come si va dalla cosa al nome e dal nome alla cosa, e nei paragrafi seguenti abbiamo mostrato gli errori che pel modo seguivano, cioè le divergenze tra le derivazioni e la realtà. Le teorie secondo le quali dall'etimologia si può dedurre l'indole della cosa di cui si conosce il nome (§ 686 e s.) sono appunto derivazioni verbali in cui si va dal nome alla cosa. Ed a tale operazione etimologica diretta, altra inversa si aggiunge (§ 691). Tutte le considerazioni fatte già in proposito nel capitolo V debbono intendersi qui aggiunte.

1549. (IV-*a*) *Termine indeterminato per indicare una cosa reale, e cosa indeterminata corrispondente ad un termine.* Tale genere di derivazioni è molto frequente, tanto che esso manca raramente nelle derivazioni concrete, e perciò spesso già ne abbiamo ragionato, e spesso pure dovremo ragionarne in avvenire. Qui ci limiteremo a discorrere di un caso tipico.

1550. Un celebre sofisma, noto sotto il nome di *sorite*, ha dato molti pensieri agli studiosi di logica. Tu hai un granello di grano; ne aggiungi un altro, non hai un mucchio di grano; aggiungine

un altro, ancora non hai un mucchio; seguita così indefinitamente e giungerai alla conclusione che un ammasso grande quanto si vuole di grano non è un mucchio di grano. La conclusione è evidentemente falsa; ma dove giace l'errore del ragionamento? Il sofisma si presenta spesso in modo inverso, cioè scemando di un grano alla volta un mucchio, e dimostrando così che l'ultimo grano che rimane è un mucchio. Di tal genere è il sofisma dell'uomo a cui si levano, ad uno ad uno, tutti i capelli, senza che sia calvo quando gliene rimane uno solo. Cicerone spiega bene che si può fare più generale il sofisma: ¹ « (29, 92) Non è solo per un mucchio di grano, dal quale viene il nome [di *sorite*], ma per ogni altra cosa, come per la ricchezza e la povertà, il chiaro e l'oscuro, il molto e il poco, il grande e il piccolo, il lungo e il corto, il lato e l'angusto, che se siamo interrogati circa ad aumenti o diminuzioni insensibili non abbiamo risposta ». Egli se la cava con una derivazione di questo genere: nel senso dell'andare dal termine alla cosa; e cioè, perchè esistono certi termini, egli si figura che debbono pure esistere cose reali corrispondenti: « La Natura [quando costei entra in ballo il sofisma è certo] nessuna a noi diede conoscenza dei limiti delle cose ». Dunque, c'è veramente una cosa che corrisponde al termine *lungo*, ma la signora Natura non si è degnata di farci conoscere che confine o limite ha il *lungo*, e quindi noi, poveracci, non lo possiamo distinguere dal *corto*. E se, invece di cose, ci fossero solo sentimenti che corrispondono a questi termini? Donna Natura sarebbe monda di ogni colpa, e saremmo noi che abbiamo il torto di non sapere indicare con sufficiente precisione i nostri sentimenti. Crisippo aveva inventato un metodo, detto *del riposo*, per sottrarsi al sofisma; cioè egli dice che, ove ti si chieda se tre sono poco o molto, prima di giungere a quel termine *molto*, occorre riposarti. A che Carneade oppone che ciò non toglierà che dopo si torni a chiederti se, aggiungendo uno al numero al quale ti sei fermato, si ha un *grande* numero.² Per giunta, eccoti gli scettici che accolgono il me-

1550¹ Cic.; *Acad. quaest.*, II. — ULP.; *De verborum significatione*, 177: Natura cavillationis, quam Graeci *σωπίτην* appellaverunt haec est, ut ab evidenter veris per brevissimas mutationes disputatio ad ea, quae evidenter falsa sunt, perducatur. — Notissimo è il passo di Orazio, *Epist.*, II, 1, in cui con questo sofisma mostra che tra *antico* e *moderno* non si può fissare il limite, e come si toglie tutta la coda di un cavallo togliendo un crine alla volta. Lo scoliaste (Pseudoacron.) nota: (45) Crisippi sillogismi sunt seu dominos (*leg.* pseudomenos) et sorites....

1550² Cic.; *Acad. quaest.*, II, 29, 92.

todo del *riposo* di Crisippo, e lo estendono ad ogni ragionamento.³ Carneade si valeva di questo *sorite* per provare che non vi erano dèi.⁴

1551. I filosofi che non hanno potuto trovare l'errore di questo sofisma ne sono stati impediti dall'abitudine del ragionamento metafisico; e non potevano riconoscere quest'errore, senza riconoscere ad un tempo che ogni loro ragionamento era errato. Infatti, l'errore del *sorite* sta nello adoperare termini che fanno bensì nascere sentimenti indeterminati, ma che non corrispondono a nulla di reale. Nulla vi è d'oggettivo che corrisponda ai termini: *molto e poco, grande e piccolo, pesante e leggero*, ecc. Ma il metafisico che per avventura ciò concedesse, sentirebbe tosto opporre ai più belli suoi ragionamenti che nella stessa, identica, classe di termini ora notati stanno pure gli altri: *buono e cattivo, bello e brutto, onesto e disonesto, giusto ed ingiusto, morale ed immorale*, ecc. (§ 963). La risposta che si deve fare al *sorite* è la seguente: «Definisci cosa tu intendi col termine *mucchio* (o *cumulo*, od altro simile), ed io ti risponderò. Se, ad esempio, dici che il *mucchio* è composto di mille grani, o di mille e più grani; quando saremo giunti a 999 grani e che tu ne aggiungerai un altro, dirò: ecco il *mucchio*! E se tu non vuoi definire rigorosamente i termini che ti piace di usare nel tuo ragionamento, a me non piace di rispondere. Tocca a chi vuole una risposta di spiegare chiaramente la sua domanda». È ciò che devi rispondere ancora oggi agli economisti che cercano la *causa del valore*. «Diteci, buona gente, che è precisamente questo *valore*; fateci sapere come e perchè debba avere *una* causa, e poi vi risponderemo; prima no». Certamente, nel linguaggio volgare il termine di *valore* ha un senso evidente, come lo ha il termine di *mucchio*; disgraziatamente quei sensi sono egualmente indeterminati, e questa circostanza toglie di potere adoperare questo o quello in ragionamenti scientifici.¹

1550³ SEXT. EMP.; *Pyrrh. hypot.*, II, c. 22, § 253, trad. S. BISSOLATI: «(p. 143) Allorchè, dunque, ci viene congegnato un discorso, ad ogni proposizione sospendiamo lo assenso: e poi compito tutto l'argomento metteremo di contro quanto ci parrà bene. Di fatto, se i dommatici di Crisippo insegnano che nel collegamento dell'argomentazione per cumulo (*sorite*) finchè il discorso procede, si deve stare ritenuti e non assentire per non cadere in assurdità; molto più conviene a noi che scettici siamo e sospettiamo assurdità, il non cadere nei viluppi delle argomentazioni, ma il sospendere lo assentimento nelle singole parti insino a che sia compiuta l'argomentazione tutta».

1550⁴ SEXT. EMP.; *Adv. math.*, IX (*adv. physicos*), 190, p. 593.

1551¹ *Systèmes*, t. I, c. VI, p. 338 a 340.

1552. (IV-β) *Termine indicante una cosa e che fa nascere sentimenti accessori, o sentimenti accessori che fanno scegliere un termine.* Questo genere di derivazioni ha gran parte nella eloquenza giudiziaria e nella politica. Esso è molto efficace per persuadere, tanto più che i sentimenti che sono così suggeriti dai termini si insinuano in chi ascolta senza che questi se ne avveda. Aristotile, nella *Rettorica*, dà buoni consigli, in proposito: ¹ « (10) Se si vuole favorire una cosa, si deve prendere la metafora da ciò che c'è di meglio; se si vuol nuocere, da ciò che c'è di peggio ». E più lungi: « (14) Gli epiteti possono essere scelti dal peggio o dal turpe, come: [Oreste] *matricida*; oppure dal meglio come: vendicatore del padre ». Per simili motivi il rimanere fedele alla propria fede si dice *perseveranza*, se la fede è ortodossa; *ostinazione*, se è eretica. Nel 1908, gli amici del governo russo dicevano *esecuzione* l'atto del governo che dava la morte ad un rivoluzionario; *assassinio* l'atto dei rivoluzionari che uccidevano chi apparteneva al governo. I nemici del governo permutavano i termini: *assassinio* era il primo, *esecuzione* il secondo. Analoga permutazione si fa tra i termini *espropriazione* e *furto*.²

1552¹ ARIST.; *Rhet.*, III, 2, p. 1405.

1552² Nella guerra italo-turca del 1912, gli Arabi che recavano notizie del campo turco-arabo agli Italiani, si chiamavano *informatori*; quelli che recavano notizie del campo italiano ai Turchi-Arabi, si dicevano *spie*. BENTHAM-DUMONT; *Tact. des ass. lég. suivie d'un traité des soph. polit.*, t. II: « (p. 178) Le mot persécution n'est pas dans le dictionnaire des persécuteurs. Ils ne parlent que de zèle pour la religion. Lorsque l'abbé Terray faisait une banqueroute aux créanciers publics, il lui donnait le nom de *retenue* ». In Italia la riduzione al 4% del frutto 5% del debito pubblico, fu dissimulata col nome di *imposta della ricchezza mobile*. « (p. 163) Dans la nomenclature des êtres moraux, il est des dénominations qui présentent l'objet pur et simple, sans y ajouter aucun sentiment (p. 164) d'approbation ou de désapprobation. Par exemple: *désir, disposition, habitude*.... J'appelle ces termes, *neutres*. Il en est d'autres qui, à l'idée principale, joignent une idée générale d'approbation: *Honneur, piété*.... D'autres joignent à l'idée principale une idée habituelle de désapprobation: *Libertinage, avarice, luxe*.... (p. 165) En parlant de la conduite, ou des penchans, ou (p. 166) des motifs de tel individu, vous est-il indifférent? vous employez le terme neutre. Voulez-vous lui concilier la faveur de ceux qui vous écoutent? vous avez recours au terme qui emporte un accessoire d'approbation. Voulez-vous le rendre méprisable ou odieux? vous usez de celui qui emporte un accessoire de blâme. (p. 175) Celui qui parle du bon ordre, qu'entend-il par-là? rien de plus qu'un arrangement de choses auquel il donne son approbation et dont il se déclare le partisan ». Ma se, dopo che tanti autori, da Aristotile al Bentham, hanno fatto palesi gli errori di tali sofismi, come può essere che seguitano ad essere tanto largamente usati? Ciò segue perchè la forza loro non sta nel ragionamento, per dire il vero alquanto puerile, ma nei sentimenti che suscitano. Se si dimostra che un teorema di geometria è falso, è quistione finita, non se ne discorre più; invece, se si di-

Il conte di Bismarck diceva, nel 1864, al Landtag di Prussia, rispondendo ad un deputato: «³ Il signor deputato ci ha rimproverato.... di non volere avere nulla da fare colla *Germania*. Occorre che ci sia un singolare potere in questo termine *germanico*, giacchè ognuno procura di fare proprio questo termine; ognuno dice *germanico* [tedesco] ciò che a lui è utile, ciò che può giovare al suo interesse di partito, e si modifica, secondo che occorre, il significato di tale termine. Da ciò viene che in un certo tempo si dice *germanico* il fare opposizione alla Dieta, ed in altro tempo si dice che è *germanico* l'essere favorevole alla Dieta, diventata progressista ». Oggi, chi vuole favorire cosa alcuna deve dirla *moderna, democratica, umana*, e meglio ancora *largamente umana, progressista*. A tale fuoco di artiglieria pochi resistono. Stando al significato proprio dei vocaboli, parrebbe che un *libero pensatore* dovrebbe essere un uomo che vuole pochi o nessuno vincoli al pensiero, o meglio alla manifestazione del pensiero, poichè il pensiero interno è libero, liberissimo, e non si può volere togliere vincoli che non esistono. Invece, nel fatto, il libero pensatore è un credente che vuole imporre la sua religione e vincolare il pensiero di chi non la pensa come lui.³ Chi vuole la libertà, nel senso di togliere i vincoli, do-

mostra che un ragionamento in materie sociali è assurdo, non si è fatto nulla, si seguita ad usarne largamente. Il perchè di tale contrasto sta in ciò che nel primo caso opera la ragione, nel secondo il sentimento, a cui si aggiungono quasi sempre gli interessi. Quindi, sotto l'aspetto sociale, tali sofismi debbonsi giudicare non secondo il loro valore logico, ma secondo i probabili effetti dei sentimenti e degli interessi che ricoprono.

1552³ *Les discours de M. le prince de Bismarck*, t. I, p. 233. Séance du 22 janvier 1864.

1552⁴ Il Congresso nazionale del libero pensiero, adunato a Parigi nell'ottobre 1911, approvò una deliberazione che dice: « Le Congrès des libres penseurs, fidèle à l'idéal international de progrès et de justice [questa è una fede; sarà buona, e le altre saranno cattive, ma è pur sempre una fede, che nulla ha che fare colla libertà del pensiero], invite toutes les sociétés de libre pensée à réclamer constamment l'application intégrale des conventions internationales signées à la Haye [che relazione possono avere queste convenzioni colla libertà del pensiero? Un pensiero *libero* dovrebbe potere essere, secondo meglio crede, favorevole, o contrario a queste convenzioni]. Les sociétés de libre pensée devront inviter les élus républicains à demander au gouvernement de la République de prendre l'initiative de négociations tendant à la conclusion de conventions nouvelles pour limiter les budgets militaires et navals et assurer le désarmement ». Ecco intanto un bel vincolo imposto in nome della libertà. Chi ha *libero* il pensiero deve volere il disarmo; e se invece crede il disarmo dannoso al suo paese, ha il pensiero *servo*! Sono sciocchezze tali che sfidano ogni confutazione. Eppure c'è gente che si lascia adescare da esse. Come mai ciò? Semplicemente perchè si è mutato senso ai vocaboli, che operano non pel senso proprio, ma pei senti-

vrebbe volere che, senza alcun vincolo, si potesse discorrere tanto contro come in favore della religione cattolica. Invece i liberi pensatori ammettono l'assalto alla religione cristiana, o meglio cattolica, e negano la facoltà della difesa. Vogliono proibire ai preti di insegnare, vogliono il monopolio dell'insegnamento allo Stato, per potere imporre le loro teorie, per vincolare il pensiero nel senso da loro stimato buono. Io qui non intendo menomamente indagare se ciò possa essere utile, o no, alla società; dico solo che chi opera in tal modo distrae il vocabolo *libero* dal senso che ha usualmente, e lo reca a significare all'incirca l'opposto di tale senso.

1553. Similmente, nel discorrere di libertà e dei vincoli che la restringono, si lascia spesso indeterminata, ad arte, l'indole di quei vincoli, e non si distingue se sono accettati volontariamente, o se sono imposti da una potestà esterna, sebbene questa differenza sia essenziale nella sostanza.¹ Si ode spesso discorrere della « tirannide » papale; e si usa lo stesso termine tanto se la sottomissione all'autorità papale è volontaria, come se ha l'appoggio del braccio secolare, sebbene siano cose interamente diverse. Del pari, si sente spesso accusare di oppressione le persone che vogliono escludere dalla loro compagnia un qualche individuo, che lo vogliono *scomunicare*, tanto se questa scomunica reca seco pene imposte dalla pubblica potestà, come se non ha altro effetto che quello dell'esclu-

menti che suscitano. I vocaboli *libero pensiero* suscitano i sentimenti di pensiero vincolato ad una fede umanitaria e anticattolica, quindi servono di cartellino alle teorie di tale religione.

1553¹ Nel 1912 il Patriarca di Venezia, seguendo la dottrina dei Padri della Chiesa, biasimò fortemente le donne che si vestivano in modo da lui reputato immodesto e procace, avvertì che non le avrebbe ammesse per tenere i bambini sul sacro fonte battesimale, nè alla comunione; ed effettivamente respinse da questa una signora che si presentava con vesta da lui ritenuta troppo scollata. Ci furono allora giornali che lo paragonarono al senatore Bérenger. Invece i casi sono interamente diversi, e fanno parte di categorie che non si possono confondere. Perchè ciò potesse farsi, occorrerebbe che la pubblica potestà imponesse alle donne di compiere le funzioni religiose alle quali presiede il Patriarca di Venezia. Ma ciò non è; ci prende parte solo chi vuole, e il Patriarca non ha il menomo potere su chi di lui non si cura. Invece il Bérenger fa mettere in carcere, o condannare alla multa o al sequestro di libri e giornali, chi di lui non si cura. Insomma sono due cose diverse, il dire: « Se volete che io faccia *A*, dovette fare *B* », oppure: « Vogliate o no, vi costringo colla forza a fare *B* ». Il sentimento non si cura di tale analisi e vede la cosa sinteticamente. L'anticlericale biasima l'« intolleranza » del Patriarca di Venezia, ed ammira il Bérenger; ed è questa una derivazione che significa semplicemente che, all'anticlericale, quello non piace, e questo piace.

sione da una qualche compagnia privata. Eppure anche queste sono cose ben diverse. In Francia, ad esempio, la scomunica nel medio evo, e la scomunica oggi, sono cose che, collo stesso nome, non hanno per niente la medesima sostanza. Oggi, chi non è Cattolico se la ride di essere scomunicato, e non teme menomamente di essere perseguitato dalla forza pubblica; ma vi sono molti che vorrebbero invertire le parti e che chiedono, in nome della *libertà*, che la potestà pubblica intervenga per imporre la loro compagnia a chi non ne vuole sapere. Questo è un mutare interamente il senso ai vocaboli. Stando al senso letterale, *libera* è quella condizione in cui ciascuno sceglie liberamente la propria compagnia, senza imporla ad altri, nè averla da altri imposta. E se piace di chiamare *libero* lo stato in cui ti viene imposto quella compagnia che ti dispiace e ti ripugna, occorre pure, se vogliamo intenderci, trovare un altro vocabolo per indicare all'opposto lo stato in cui non ti viene imposto di accettare la compagnia che non hai a grado.²

1554. Veramente, il caso seguito al termine *libertà* è assai comico. In molti casi esso significa ora precisamente il contrario di ciò che significava cinquant'anni fa, ma i sentimenti che fa nascere rimangono gli stessi, e cioè esso indica uno stato di cose favorevole a chi ascolta. Se Tizio vincola Caio, questi chiama *libertà* il sottrarsi a tale vincolo; ma se poi, a sua volta, Caio vincola Tizio, egli chiama *libertà*, il rafforzare tali vincoli; in entrambi i casi il termine *libertà* suggerisce a Caio sentimenti gradevoli. Un mezzo

1553² In Germania, il pastore Jatho, che professa un cristianismo tutto suo, ha fatto sul Goethe una serie di sermoni che hanno scandalizzato i credenti. Il concistorio della provincia del Reno e il consiglio superiore della Chiesa evangelica sono intervenuti. « Le Consistoire a demandé à M. Jatho de déclarer que ses sermons incriminés ont été inexactement rapportés et de prendre l'engagement qu'il ne songeait pas à en faire entendre à l'avenir de semblables. Le pasteur a refusé cette double déclaration. Il affirme être la victime d'une dénonciation anonyme et se retranche derrière l'incorrection de ce procédé pour se dérober à toute concession. A la suite de ces faits une procédure a été introduite contre lui devant le Conseil supérieur de l'Église Évangélique... Une coïncidence, malheureusement, complique encore le cas. Tous les protestants ont cru devoir prendre vigoureusement parti contre le serment antimoderniste. M. Jatho et ses organes n'ont pas manqué de dire qu'on exigeait de lui un serment antimoderniste, et ils ont voulu obtenir de la presse évangélique qu'elle décernât au pasteur de Cologne les mêmes éloges démesurés dont elle couvre la demi douzaine de prêtres réfractaires au serment moderniste. Il va sans dire que les journaux protestants se sont dérobés; qu'ils ont cherché et trouvé des différences » (*Journal de Genève*, 23 février 1911). Chi cerca, trova, e, in casi simili, trova sempre tutte le differenze che può desiderare.

secolo fa, si chiamava, in Inghilterra, « partito liberale » quello che voleva ridurre quanto si potesse i vincoli che tolgono in parte la facoltà, all'individuo, di disporre della propria persona e dei propri beni. Oggi è detto « partito liberale » quello che vuole aumentare tali vincoli. Allora il partito « liberale » voleva ridurre le imposte, oggi le aumenta. In Francia ed in Italia i « liberali » di altri tempi chiedevano insistentemente che all'individuo fosse lecito di lavorare quando a lui piaceva, e sputavano veleno contro la « tirannide dei re e dei preti », che lo costringevano ad oziare nei giorni di festa.¹ In Francia, al tempo della Restaurazione, eravi una guerra a morte per tale motivo tra i « liberali » ed il governo. Chi non ricorda i bellissimi scritti, in proposito, del Courier?² Sino anche nel 1856, il timore di vedere imporre il riposo domenicale spinge alla resistenza il Senato dell'impero, pure tanto somnesso e domestico; ma un forte sentimento fa ribellare anche l'agnello. Il senatore Lavalette «³(p. 11) propose d'ajouter au serment que devra prêter la régente, conformément au sénatus-consulte de 1813, celui de faire respecter les lois du Concordat, y compris les lois organiques et la liberté du culte. Le coup visait directement l'Impératrice, suspectée d'être favorable à la suppression du mariage civil, au repos dominical obli-

1554¹ LA FONTAINE; VIII, 2, *Le savetier et le financier*. Il povero ciabattino si lamenta che gli impongono di non lavorare:

. le mal est que toujours
 (Et sans cela nos gains seraient assez honnêtes),
 Le mal est que dans l'an s'entremêlent des jours
 Qu'il faut chômer; on nous ruine en fêtes;
 L'une fait tort à l'autre; et monsieur le curé
 De quelque nouveau saint charge toujours son prône.

A Milano, quando fu ora imposto il « riposo ebdomadario », che è poi il semplice riposo domenicale, un povero ciabattino, cacciato dalla bottega, si mise sulle spalle una funicella con ciabatte, e girava per trovare i clienti, dicendo: « Io mangio la domenica come gli altri giorni ». Nel tempo passato, il governo ed i preti imponevano l'ozio; oggi lo impongono il governo e le associazioni di vario genere, ed ai giorni di ozio imposti dalla legge si aggiungono quelli imposti colla forza ai *krumiri*, gli scioperi politici, di « protesta », di « solidarietà », ed altri vari. C'è differenza in ciò che oggi un individuo è costretto ad operare contrariamente al proprio volere, in nome della « libertà », che acquista così un senso proprio opposto a quello che aveva prima.

1554² P. L. COURIER; *Oeuvres complètes. Pétition à la Chambre des députés pour les villageois que l'on empêche de danser*: « (p. 84) Messieurs; ceux qui haïssent tant le travail du dimanche veulent des traitements, envoient des garnisaires, augmentent le budget. Nous devons chaque année, selon eux, payer plus et travailler moins ».

1554³ E. OLLIVIER; *L'empire libéral*, t. IV.

gatoire, et à toutes les exagérations ultramontaines ». Quando si venne alla votazione, l'emendamento ebbe 56 voti favorevoli e 64 contrari. Ora tutto è mutato. La dottrina « liberale » vuole che sia imposto il riposo domenicale, al quale, per contentare gli anticlericali, è stato posto nome di riposo *ebdomadario*. Gli *ultra liberali* chiedono che siano istituiti ispettori di Stato, i quali impediscano il lavoro che potrebbe fare il cittadino, ben chiuso e ben tappato nel proprio domicilio. Per giustificare tale procedere si ricorre ad una derivazione del genere (IV-β 2). Si dice che il permettere ad un individuo di lavorare in certi giorni offende la libertà di coloro che non vogliono lavorare in questi giorni, e che quindi si ragiona retamente dicendo che gli si *impone* l'ozio in nome della libertà. Chi è metafisico aggiunge che così « lo Stato crea la libertà ».⁴ Il termine *libertà* usato in questa derivazione ha tre sensi, cioè: 1° Un senso indefinito di una personificazione astratta. 2° Un senso definito, che è quello della facoltà di fare — o di non fare —, e che si bipartisce nei due seguenti: (2-a) La facoltà che ha un individuo determinato; (2-b) La facoltà che hanno altri individui diversi dall'individuo determinato. Spesso queste due facoltà vengono a contrasto, e quindi un provvedimento che ne tutela una, ne offende l'altra. Le derivazioni si valgono di questo triplice senso per trasportare al primo senso ciò che è valevole solo per uno dei secondi. Talvolta, per dissimulare questa anfibia, si aggiunge un qualche epiteto alla *libertà*, nel senso 1° (§ 1561). La derivazione che ora esaminiamo trasporta al 1° senso ciò che è valevole pel senso (2-b), e dice che il provvedimento considerato *tutela* la libertà. Si po-

1554⁴ Se si volesse mostrare, mercè la riduzione all'assurdo, la vanità di un tale ragionamento, si potrebbe osservare che esso vale in ogni caso in cui stanno in conflitto le facoltà di fare di più individui. Per esempio, « lo Stato » dovrebbe imporre ai professori di violino di dare lezioni gratis, perchè, col farsi pagare, « offendono » la libertà di chi vuole imparare a suonare il violino, e non ha di che pagare le lezioni. Spetta dunque al non mai abbastanza lodato Stato il creare questa libertà di imparare a suonare il violino. Egualmente, se una donna rifiuta il suo amore a chi ne la richiede, toglie a questi la facoltà di fare all'amore con essa, ne offende la « libertà »; ed occorre che tosto lo Stato corra al riparo ed imponga alla donna di far copia di sè a chi ciò desidera, per creare la libertà degli amanti. Ma, si obietterà, tali « libertà » non sono rispettabili come quella di coloro che non vogliono lavorare certi giorni, e che dovrebbero lavorare se altri ciò facesse. Ottimamente, ma con questa risposta siamo tratti ad esaminare se, per certi fini determinati, giova, o se, per qualsiasi motivo, vogliamo favorire la facoltà di fare - o di non fare - di questi, o di quelli, ed andiamo interamente fuori del campo in cui sta chi discorre di « offese alla libertà » o di « creazione della libertà ».

trebbe, con eguale ragione, trasportare al primo senso ciò che è valevole pel senso (2-a), e si direbbe allora che il provvedimento *offende* la libertà. Il conflitto pratico non si risolve nè con questa nè con quella derivazione, ma solo coll'esaminare se, pel fine che si vuole raggiungere, giova fare prevalere (2-a) su (2-b), oppure viceversa. Con ciò si passerebbe dalle derivazioni al ragionamento logico-sperimentale.

1555. Abbiamo ora veduto in che relazione sta la derivazione colla realtà logico-sperimentale; rimane ora che vediamo perchè si usa. Da dove mai procede tale ostinazione ad indicare, con un unico termine, cose diverse ed anche opposte? Semplicemente da ciò che si vogliono conservare i sentimenti gradevoli che suggerisce questo termine;¹ per lo stesso motivo pel quale l'impero romano seguì ad avere il nome di repubblica. E poi, ma certo in modo molto secondario, un poco di pudore nei politicanti che, bruciando oggi ciò che hanno adorato ieri, che copiando i governi « reazionari » da loro vilipesi, vogliono far finta di avere conservato la medesima dottrina che a loro faceva comodo quando combattevano quei governi. In quanto alla giustificazione di cui abbiamo discorso, essa si usa, come le altre derivazioni di tal genere, per trasportare, secondochè si vuole, al senso (2-a), oppure al senso (2-b), i sentimenti favorevoli ed indeterminati che sono suscitati dal senso 1°.

1556. (IV-γ) *Termine con più sensi, e varie cose con un sol termine.* Si adopera questa derivazione sia direttamente per fissare in un senso una proposizione che poi si usa in altro (§ 491¹), sia indirettamente per scansare la contraddizione di due proposizioni, il che si consegue sdoppiando uno o più termini di queste proposizioni. Si adopera altresì questa derivazione per allungare un poco il detto che sta in una semplice asserzione (§ 1420 e s.), e per dare ad esso un'apparenza di ragionamento logico. Invece di dire semplicemente *A è B*, si dice: *A è X*, e poi, o s'intende implicitamente, per accordo di sentimenti, o si dice esplicitamente che *X*

1555¹ Tra i bei travestimenti del termine *liberalismo*, bellissimo è quello posto in opera dal ministro Salandra; il quale, il 6 aprile 1914, esponendo alla Camera il programma del suo governo, disse: « Secondo me, liberalismo in Italia vuol dire patriottismo (*vive approvazioni*) ». Sarà un'aggiunta per un futuro vocabolario dei sinonimi. Ma forse il ministro ha solo voluto dire che *liberale* e *patriottico* erano termini che si usavano per indicare un certo partito; e, in tal caso, egli troppo non si discostava dal vero; sono infatti eufemismi dai quali si compiace trarre il proprio nome il partito degli « speculatori » (§ 2235) in Italia.

è *B*, e così viene « dimostrato » che *A* è *B*. Logicamente questa strada allungata non è punto migliore della via corta (§ 783); ma lo è riguardo ai sentimenti, poichè soddisfa il bisogno di sviluppi pseudo-logici.¹

In questo genere stanno i sofismi molto numerosi nei quali il termine medio ha due sensi, si sdoppia; e gli altri pure assai nu-

1556¹ La tradizione Pittagorica pare avere dato per norma etica il procurare di essere simile agli dèi (THEMIST.; *Orat.*, XV, p. 192); ed in ciò poneva la perfezione HEROCLES.; *comm. in aur. car.*, XXVII, Didot, p. 483. — STOB., *Eglog.*, II, 8, p. 66, reca come detto di Pittagora Ἐπεὶ θεῶν: « Segui dio ». Se tale dio fosse quello del volgare, l'anzidetta norma aggingerebbe qualche cosa alla semplice asserzione di un precetto, cioè esprimerebbe che esso è d'accordo col concetto che il volgo ha del dio; similmente, se la volontà di questo si conoscesse per libri sacri, per tradizione, od in altro modo analogo, sarebbe pure aggiunta cosa alcuna alla semplice asserzione del precetto; ma quando l'autore stesso del precetto determina anche l'indole e la volontà del dio, lo invocarlo giova solo ad allungare la via per giungere alla mèta; ed è proprio lo stesso che l'autore affermi direttamente il precetto, oppure indirettamente affermi che esso ha origine da similitudine o da volontà da esso determinate. Appunto la tradizione Pittagorica pone differenza tra gli dèi del volgare e quelli di Pittagora. In DIOGENE, VIII, 21, narra Ieronimo che Pittagora vide, all'inferno, « l'anima di Esiodo incatenata ad una colonna di bronzo e stridente, e quella di Omero appesa ad un albero con serpi all'intorno, per le cose che avevano dette circa agli dèi » (trad. LECHI). Similmente Platone corregge secondo il suo giudizio il concetto che il volgo, i poeti, altri autori hanno di dio; e, nel libro III della Repubblica, respinge e condanna parecchie delle opinioni che avevano corso circa agli dèi, riprende le narrazioni che di certi fatti ha Omero, e conclude: « (p. 388) Se dunque, amico Adimanto, cotali fatti i giovani diligentemente ascoltassero e non li deridessero come indegnamente detti, difficilmente alcuno di essi, uomo essendo, li stimerà indegni di sè e li biasimerà ». Poscia, nel libro IV delle *Leggi*, p. 716, egli dice che il simile piace al suo simile e che quindi per farsi amare da dio occorre che l'uomo si studi di assomigliare a lui; « e secondo questa massima il temperante è amico di dio, perchè simile ad esso; lo intemperante non è simile, ed è ingiusto ». Ma a quale dio deve essere simile l'uomo? Non al dio di Omero; ma al dio come piace a Platone di foggia. Lo Zeus di Omero non era certo temperante quando, nel canto XIV dell'*Iliade*, vuole congiungersi a Era, sul monte Ida, senza ritirarsi nelle sue case; ed è solo perchè Platone respinge, condanna queste ed altre simili avventure di Zeus, che egli lo può dire temperante; sicchè il suo ragionamento è sul tipo seguente: « l'uomo deve fare ciò, perchè deve essere simile al dio che io immagino fare ciò »; ed il valore logico-sperimentale di tale ragionamento non è per niente superiore alla semplice asserzione: « l'uomo deve fare ciò ». Non così sotto l'aspetto del sentimento, pel quale giova allungare quanto si può la derivazione affine di muovere molti sentimenti, come, in un'opera musicale, si fanno molte variazioni su uno stesso motivo. Ed ecco, ad esempio, STOBEO, *loc. cit.*, p. 66, che, dopo avere citato Omero, che è bene avere dalla sua quando si può, aggiunge: « Così anche Pittagora disse: *segui dio*; evidentemente non colla vista e come guida, ma colla mente, e armonicamente al bell'ordinamento del mondo. Ciò è esposto da Platone secondo le tre parti della filosofia: nel *Timeo* fisicamente, ... nella *Repubblica* eticamente, nel *Teetete* logicamente ». Così si appaga ogni desiderio.

merosi in cui un termine ha successivamente due significati, per cui il ragionamento si fa in circolo. Un tipo usitatissimo è il seguente. Si afferma che tutti gli *A* hanno l'opinione *B*. Qui *A* ha un senso generico, indeterminato, e che si confà semplicemente ai sentimenti di chi ascolta, e quindi solitamente non si chiede altro. Ma se si domanda: « Definitemi gli *A* »; la risposta più o meno avviluppata, imbrogliata, implicita, riesce in sostanza ad affermare che sono *A* coloro che hanno l'opinione *B*; e così *A* assume un nuovo significato. Per tal modo il ragionamento si compendia nel dire che chi ha l'opinione *B* ha l'opinione *B*. Abbiamo già dato molti esempi di ragionamenti di tal fatta (§§ 592, 593 *et passim*).

1557. Come esempio dell'uso diretto del presente genere di derivazioni, si può citare quello del termine *solidarietà* (§ 451 e s.). Gli stessi *solidaristi* confessano che si usa in sensi molto diversi. Dice il Croiset¹ a proposito di questo termine: « (pag. VI). Tout le monde l'emploie, et, à force de l'employer, on oublie volontiers de se demander ce qu'il signifie. Or, si l'on y regarde, on s'aperçoit sans peine qu'il s'applique à des choses fort différentes. Il y a d'abord une solidarité de fait qui n'est que la dépendance réciproque de divers éléments associés. Par exemple, en droit, des débiteurs sont solidaires lorsque chacun est tenu de payer la dette de tous. En biologie, les parties d'un organisme sont dites « solidaires » lorsque les modifications subies par l'une d'entre elles ont leur contre-coup sur les autres ».² Sbaglia l'autore a mettere

1557¹ *Essai d'une philosophie de la Solidarité.*

1557² Seguita il nostro autore: « (p. VI) La solidarité dont parlent couramment aujourd'hui les moralistes et les politiques est une chose assez différente, ou du moins c'est une chose plus complexe ». Lo dicono ora questi volpacchioni, ma per un pezzo hanno procurato di mantenere la confusione; ora che più a loro non riesce, mutano l'aria della canzone. « (p. VII) Lorsqu'on parle, comme M. Léon Bourgeois, de la dette sociale des individus, il ne s'agit pas d'une dette commune envers un débiteur étranger, mais d'une dette réciproque des associés, ce qui est tout différent ». Ottimamente; ma per molto tempo gli egregi signori solidaristi volevano darci ad intendere che le due cose erano identiche. « Et lorsqu'on invoque l'exemple de la solidarité biologique, on se garde d'en conclure que, dans la société, les individus sont soumis, comme les cellules d'un organisme vivant, à une sorte de fatalité extérieure et naturelle qu'il suffise de constater [ma che diventano, così, quei bei discorsi sulla *solidarietà* universale, degli animali coi vegetali, e di questi coi minerali?]. En réalité, on envisage l'idée de solidarité comme un principe d'action, et d'action morale; comme un moyen de provoquer chez les individus le souci d'une justice plus haute [chi sa come si misuri, in metri e centimetri, l'altezza della giustizia?], et comme une règle propre à leur permettre d'y atteindre ». Quante cose in questo solo voca-

insieme due cose molto diverse. Un individuo è condannato ad avere la mano tagliata; se i suoi due bracci fossero *solidali*, nel senso del diritto, nel senso che debbono pagare egualmente il debito comune, si dovrebbe tagliare mezza mano ad un braccio, mezza all'altro. Invece uno dei due bracci paga solo il debito comune; dunque non è *solidale* nel senso del diritto, sebbene, come «parti di un medesimo organismo», i due bracci siano *solidali*, come dice il signor Croiset. Molto ingenuamente poi, l'autore ci fa conoscere il motivo per il quale ebbe tanto prospera fortuna questo termine di solidarietà; il quale motivo, in sostanza, è che era assai indeterminato perchè ognuno lo potesse trarre a significare ciò che desiderava.³ L'osservazione è buona e vale in generale per le derivazioni con termini ambigui e indeterminati. Ecco perchè simili termini sono ottimi per le derivazioni, pessimi per i ragionamenti scientifici. Per muovere i sentimenti e per dissimulare la realtà, giova che i termini non siano precisi; per trovare le relazioni dei fatti, giova che siano quanto è possibile precisi. I predicatori della solidarietà fanno dunque ottimamente ad usare termini indeterminati; ma ciò solo, in mancanza d'altro, basterebbe per mostrare la vanità della pretesa loro di darcì ragionamenti scientifici.

1558. Come esempio dell'uso indiretto delle derivazioni del presente genere, si può citare la proposizione: «Non devi uccidere». Si stabilisce dando al termine *uccidere* un senso generale, per avere il sussidio del *tabù* del sangue, che proibisce di versare il sangue umano in generale, o almeno il sangue degli uomini di una mede-

bolo di solidarietà! È proprio un termine magico. E sì che il signor Croiset ha dimenticato parte del suo contenuto, poichè egli significa anche il desiderio dei politicanti di acquistare seguaci, e le lusinghe alla plebe, dei metafisici democratici. Conclude l'autore, ed ha ragione: «Il est donc évident que le mot de solidarité a pris ici un sens tout nouveau, et que la solidarité morale diffère profondément, malgré l'identité des termes, de la solidarité biologique ou juridique». Le quali pure, come ora abbiamo veduto, sono cose diverse.

1557³ *Loc. cit.* 1557¹: «(p. X) Le mot de "solidarité", emprunté à la biologie, répondait merveilleusement à ce besoin obscur et profond [l'union des individus en un tout: (p. IX)]. Je ne parle pas d'"altruisme", trop barbare pour avoir jamais pénétré dans le langage courant [c'è un altro motivo, ed è che, con *altruismo*, non è possibile il fare prendere lucciole per lanterne, cioè il fare gabellare la teoria della *solidarietà* per una teoria scientifica]. Comme le terme de "solidarité" était d'ailleurs assez vague, étant transporté d'un domaine où il avait un sens précis à un autre domaine où il s'agissait justement de l'acclimater, on restait libre de faire entrer peu à peu dans sa signification toutes les idées encore flottantes que les vieux mots, rendus trop précis par l'usage, se prêtaient mal à exprimer».

sima collettività. Ma ecco sorgere casi nei quali, invece, si deve uccidere; allora, per fare sparire la contraddizione, si restringe il senso del termine *uccidere*; e le due proposizioni s'intendono nel senso: « Non si deve uccidere, se non in certe circostanze », e « si deve uccidere in certe circostanze ». Per tale modo sparisce è vero la contraddizione, ma le due proposizioni così esplicite significano poco o niente, ed è perciò che non si dà ad esse direttamente tale forma.

1559. I pacifisti hanno la formola: « Le contese internazionali si devono risolvere coll'arbitrato, col tribunale internazionale dell'Aia, e non colla guerra »; e danno a ciò il nome della « pace mercé il diritto ». Nel 1911, l'Italia dichiarò la guerra alla Turchia, senza curarsi menomamente nè di arbitrati, nè del tribunale dell'Aia. I pacifisti forestieri si mantennero fedeli alla formola e biasimarono il governo italiano; parecchi pacifisti italiani invece lo lodarono, perchè, colla guerra, aveva rivendicato « il buon diritto dell'Italia ». S'intende che se un altro paese X qualsiasi si fosse trovato nel caso dell'Italia, parecchi pacifisti di quel paese avrebbero detto proprio lo stesso che hanno detto i pacifisti italiani, mentre questi sarebbero stati nel numero di coloro che biasimavano il governo del paese X.¹ Per tali pacifisti che approvano la guerra, la for-

1559¹ Al Congresso della Pace, a Ginevra, nel settembre 1912, alcuni pacifisti francesi volevano che fosse concesso l'uso degli aeroplani in guerra, mentre i pacifisti di altri paesi volevano fosse negato. Per una coincidenza che potrebbe non essere fortuita, la Francia era appunto allora il paese meglio preparato per la guerra aerea. I pacifisti inglesi che riprovavano la conquista della Libia fatta dall'Italia, si sdegnarono grandemente perchè il Congresso esprime il voto che l'Inghilterra avesse da ritirarsi dall'Egitto. Chi sarà mai quel ragionatore tanto sottile da potere spiegare a noi miseri mortali, perchè la conquista dell'Egitto è « secondo il diritto », e quella della Libia vi è contraria? I pacifisti-guerrafondai del 1911, avevano predicato, o consentito con chi predicava che Giulio Cesare, Napoleone I, ed altri conquistatori erano semplici « assassini », che non vi erano guerre « giuste », eccetto forse per la difesa del proprio paese, e poi un bel giorno mutarono bandiera e vollero che si ammirassero come eroi altri conquistatori, che si accettassero come « giuste », guerre di conquista; senza farci sapere come si possono e si debbono distinguere i conquistatori e le guerre da biasimare, dai conquistatori e dalle guerre da ammirare. Invece di istruire i dissidenti, li ingiuriano; almeno Santa Madre Chiesa cattolica prima di bruciare gli eretici, li ammaestrava col catechismo. I pacifisti-guerrafondai italiani si sdegnarono tanto contro i pacifisti-pacifisti loro concittadini, che, se fosse stato in potere loro, li avrebbero sfidati a guerra mortale. Ciò facevano, dicevano, per difendere l'onore del loro paese. Ma non è questa la cagione appunto di moltissime guerre, da loro prima biasimate? — EMILE OLLIVIER, per giustificare la guerra del 1870 scrive (*L'emp. lib.*, t. XIV): « (p. 558) Placés entre une guerre douteuse et une paix déshonorée,

mola della loro teoria pare dunque essere: « Le contese internazionali devonsi risolvere coll'arbitrato, eccetto il caso in cui torna più conto al paese che vuol fare guerra, di risolverle colla guerra ». Ma in questi termini, si domanda: Chi non è pacifista? In realtà, come abbiamo veduto tante volte, essi operano spinti da certi sentimenti e non già per un logico ragionamento.

1560. Abbiamo qui un buon esempio delle possibili divergenze tra l'accordo di una teoria colla realtà e la sua utilità sociale.

I pacifisti italiani si divisero in due campi: da una parte quelli che inneggiavano alla guerra Libica, e che si potrebbero chiamare *pacifisti-guerrafondai*, dall'altra coloro che rimasero fedeli alla loro dottrina pacifista, e che dir si potrebbero *pacifisti-pacifisti*. I primi avevano certamente torto sotto l'aspetto logico, e potevano avere ragione sotto l'aspetto dell'utilità per la loro nazione. I secondi avevano non meno certamente ragione sotto l'aspetto della logica e della fede ai propri principii, mentre potevano avere torto sotto l'aspetto dell'utilità. Non è qui il luogo di risolvere, in questo caso speciale, il problema dell'utilità; basta pel nostro ragionamento che possibili effettivamente siano le soluzioni ora indicate come tali. Più lungi (§ 1704 e s.) vedremo i residui che si nascondevano sotto tali derivazioni; e di un aspetto dell'utilità discorreremo nel capitolo XII.

1561. Un mezzo usitatissimo per sdoppiare i termini sta nello aggiungere certi epiteti, come ad esempio: *vero, diritto, onesto, elevato, buono*, ecc. Così si distingue un *vero A* da un semplice *A*, e la differenza tra queste due cose può giungere a tal segno da farle

bellum anceps an pax inhonesta, nous étions obligés de nous prononcer pour la guerre: nec dubitatum de bello. * Pour les peuples comme pour les individus, il y a des circonstances où la voix de l'honneur doit parler plus haut que celle de la prudence " (Cavour à Arèse, 28 février 1860). Les gouvernements ne succombent pas seulement aux revers; le déshonneur les détruit aussi.... (p. 559) Un désastre militaire est un accident qui se répare.... La perte acceptée de l'honneur est une mort dont on ne revient pas ». Perchè questo autore, tanto odiato dai pacifisti, aveva torto; e perchè essi, quando a loro torna comodo di ripetere le precise sue parole, hanno ragione? Insomma, si può sapere se Roma aveva torto, o ragione, nel muovere guerra alle nazioni che occupavano le rive africane del Mediterraneo, e nel conquistare queste contrade? Se aveva ragione, che ne è della bella dottrina del pacifismo, e come è mai possibile di distinguerla da quella che non è pacifista? Se aveva torto, come mai può seguire che ora abbia ragione chi tenta di fare precisamente lo stesso? Il rispondere col vociare degli evviva, o coll'ingiuriare gli avversari può essere un buon modo di muovere i sentimenti, ma non ha il menomo valore logico od anche solo lontanamente ragionevole.

opposte. Con questo modo, ad esempio, si fa sparire la contraddizione che abbiamo notato (§ 1554) pel termine *libertà*: si distingue la *vera libertà* dalla semplice *libertà*, e talvolta la prima è proprio il contrario della seconda. Lavorare quando ti pare e piace è semplice *libertà*; ma lavorare solo quando pare e piace ad altri è *vera libertà*. Bere vino quando ti pare e piace è semplice *libertà*, e lo Zar la concede ai Finlandesi; ma se ti vien proibito di bere anche una sola goccia di vino, questa è *vera libertà*, e l'assemblea *liberale* della Finlandia l'avrebbe largita ai suoi sudditi, se non ne fosse stata impedita dal despotismo dello Zar.

1562. Giova quest'uso dell'epiteto *vero* perchè, come abbiamo veduto pel termine *solidarietà*, significando esso poco o nulla, si può fare significare ciò che si vuole.¹ E se poi qualche indiscreto vuol sapere che mai insomma vuol dire uno di questi epiteti, è subito servito con un bel ragionamento in circolo. Voglio dare ad un termine *A* il significato del termine *B*? Dico che il *vero A* è *B*. Ma *e'* è chi chiede: Come si distingue il *vero A* dall'*A* che non è *vero*? Rispondo in modo più o meno oscuro che solo lo *A* che è *B* merita il nome di *vero*.

1563. Così si afferma che la *ragione* porta ad una certa conclusione *B*, per esempio all'esistenza di Dio, o della solidarietà. Risponde l'ateo, o l'anti-solidarista: « A me la ragione non mi porta a tale conclusione ». E di rimando gli si dice: « Perchè non fate uso della *retta* ragione ». Ma come si distingue la *retta*, dalla non-*retta* ragione? In un modo molto facile: La *retta* ragione crede in Dio, o nella solidarietà.

1564. Ognuna delle sette cristiane ha avuto i suoi martiri, ed ognuna ha creduto che solo i propri erano *veri* martiri. Sant'Agostino dice chiaro e tondo: «¹ (4) Anche tutti gli eretici possono

¹⁵⁶² Già CICERONE; *Acad. quaest.*, II, 46, 142, nota parecchi sensi del termine *vero*, e, da quel tempo in qua, ognora il numero di tali sensi è andato crescendo. *Aliud iudicium Protagorae est, qui putet id cuique verum esse, quod cuique videatur: aliud Cyrenaicorum, qui praeter peremotiones intimas, nihil putant esse iudicii: aliud Epicuri, qui omne iudicium in sensibus, et in rerum notitiis, et in voluptate constituit. Plato autem omne iudicium veritatis, veritatemque ipsam, adductam ab opinionibus et a sensibus, cogitationis ipsius et mentis esse voluit...*

¹⁵⁶⁴ D. AUGUST.; *serm. 327: In natali Martyrum*, III. (4) *Omnes haeretici etiam pro falsitate patiuntur, non pro veritate: quia mentiuntur contra ipsum Christum. Omnes pagani, impii quaecumque patiuntur, pro falsitate patiuntur. Ma come si distinguono i veri martiri? In un modo semplicissimo: Perchè sono*

patire pel falso, non per la verità, perchè mentiscono contro lo stesso Cristo. Tutti i Pagani e gli empîi che patiscono, per il falso patiscono ». S' intende che la « verità » è quella a cui crede sant'Agostino, e il falso, ogni diversa credenza. Il Bayle ha veduto bene il sofisma di un ragionamento simile a quello di sant'Agostino, per dimostrare che gli ortodossi hanno ragione e gli eretici hanno torto di perseguitare chi da loro dissente.² Questo sofisma, vecchio di secoli e secoli, è sempre fresco e pieno di giovinezza e di vita. Ha servito ai Cristiani per perseguitare i Pagani, ai Cattolici per perseguitare i Protestanti, e viceversa, alle diverse sette protestanti per perseguitarsi vicendevolmente, ai Cristiani per perseguitare i liberi pensatori, ed ora a questi per perseguitare quelli e specialmente i Cattolici. Sotto il secondo impero, in Francia, non si voleva che insegnasse il Renan, sotto la terza repubblica non si vuole che insegni il padre Scheil (§ 618²); ma l'impero faceva male, perchè era nel falso, e la repubblica fa bene, perchè è nel vero. Molti, anche in Italia, fanno il seguente ragionamento: « I Cattolici non hanno diritto di insegnare, perchè insegnano l'errore; solo i liberi pensatori hanno il diritto di insegnare, perchè insegnano il vero ». Tempo fa, era solito un ragionamento opposto. Così mutano i savi col mutare dei tempi.³ Anticamente i *clericali* dicevano, oggi i *liberali* ri-

morti per la verità: (2) Ergo ostendamus illos veraces. Iam ipsi se ostenderunt, quando pro veritate etiam mori voluerunt. Per tal modo, i martiri provano la verità della fede, ne sono i *testimoni*; e la fede prova la verità dei martiri.

1564² BAYLE; *Comm. philosoph.*, t. II: « (p. 85) On ne fait Mal, quand on force, que quand on force ceux qui sont dans la Vérité à passer dans l'Erreur. Or nous n'avons pas forcé ceux qui étaient dans la Vérité à passer dans l'Erreur; (car, nous, qui sommes Orthodoxes, vous avons forcez, vous, qui étiez Schismatiques, ou Hérétiques, à passer dans notre Parti). Donc, nous n'avons pas mal fait. Et ce seroit vous seulement qui feriez Mal, si vous nous forciez. N'est-ce point là le Sophisme qu'on appelle *Petitio Principii*? auquel, en cette rencontre, il n'y a point de meilleure Réponse à faire, que de convertir la Mineure, de Négative en Affirmative, et de conclure directement contre celui qui s'en est servi ».

1564³ I socialisti escludono dal loro partito, e quindi *scomunicano*, chi non segue la dottrina del partito; e veramente ciò è indispensabile per essi come per tutte le altre persone che vogliono costituire un partito. Ma poi c'è fra essi chi vuole escludere dall'insegnamento i preti cattolici, perchè non sono « liberi » di pensare come credono, ma « debbono » seguire gli insegnamenti della Chiesa. Questo « dovere » del prete cattolico, è identico a quello del socialista. Entrambi « debbono » seguire la dottrina della collettività a cui appartengono, sotto pena di essere esclusi da questa collettività. Dunque se questo « dovere » si oppone all'efficacia dell'insegnamento, giova, per crescere tale efficacia, escluderli entrambi; e, se non nuoce, giova ammetterli entrambi. Ma il sentimento fa la distinzione. Coloro ai quali piacciono i preti, e dispiacciono i socialisti, dicono

petono, che si deve concedere la *libertà del bene*, non già quella del *male*; la *libertà del vero*, non già quella del *falso*. Inutile di aggiungere che ciò che è *bene* e *vero* per questi è *male* e *falso* per quelli, e viceversa. I termini *verità*, *errore*, hanno tanti sensi quanti sono i partiti; è solo mercè una derivazione (IV-β) che si preferiscono questi termini ai loro sinonimi, cioè: *ciò che credo*, e: *ciò che non credo*.

1565. Le derivazioni del genere (IV-γ) pongono generalmente in opera i residui della classe II. I concetti ed i sentimenti che sono fatti nascere in noi da un dato termine rimangono anche quando a tale termine si aggiunge un epiteto, e possono anche essere rafforzati con una scelta opportuna degli epiteti. Se la *libertà* è cosa buona, quanto migliore deve essere la *vera libertà*? Se la *ragione* non ci può indurre in errore, tanto meno lo potrà la *retta ragione*.

1566. Il maggior numero delle proposizioni espresso sotto la forma: « Questa dottrina è vera; dunque si può, si deve imporre », usano un termine equivoco. Le persone alle quali si vuole imporre l'accennata dottrina non consentono per nulla che sia vera; esse la dicono falsa. La proposizione anzidetta dovrebbe dunque esprimersi così: « Questa dottrina è per noi la verità; dunque possiamo, dobbiamo imporla ». Ma sotto tal forma essa ha molto meno forza persuasiva che sotto la prima forma.

1567. Nelle derivazioni teoriche, il senso del sostantivo *verità* oscilla spesso tra due estremi. Da una parte significa ciò che è d'accordo coi fatti, ed è ciò che si chiama talvolta la *verità sperimentale* e la *verità storica*; d'altra parte esso significa ciò che è d'accordo con certi sentimenti, che trae seco il consenso della fede. Tra questi due estremi ci sono infiniti sensi intermedi. L'accordo coi fatti può essere conseguenza di osservazioni e di esperienze scientifiche, di ricerche di ciò che si dice critica storica, od anche solo dell'effetto che fanno i fatti sulla mente di una persona o di più persone, dei sentimenti che fanno nascere. Anche qui troviamo gradi intermedi tra gli estremi. Da una parte lo scetticismo scien-

che quelli si devono ammettere, questi escludere; e così dal più al meno segue in Germania. Coloro ai quali dispiacciono i preti e piacciono i socialisti, dicono che quelli si devono escludere, questi ammettere; ed è ciò che si vuol fare in Francia. Agli ingenui, ai gonzi, ai poveri di spirito, si dà poi a bere che tutto ciò si fa per amore dello « Stato etico », o della signora « Libertà ».

tifico o storico, che corregge certe impressioni mercè altre, e che procura quindi di adattarle quanto è possibile ai fatti. D'altra parte una fede tanto viva che i fatti non la possono in alcun modo scuotere; e l'impressione che fanno è sempre sformata quanto occorre per accordarsi colla fede.¹ La meccanica da Aristotile al Laplace,

1567¹ Ecco un esempio fra tanti. MERLE D'AUBIGNÉ; *Histoire de la Réformation*, Genève, 1860, t. I: « (p. 17) Le monde (a), affaibli, chancelait sur ses bases quand le christianisme parut (b). Les religions nationales, qui avaient suffi aux pères, ne satisfaisaient plus les enfants.... (c). Les dieux de toutes les nations, transportés dans Rome, y avaient perdu leurs oracles (d), comme les peuples y avaient perdu leur liberté.... (e). (p. 18) Bientôt les étroites nationalités tombèrent avec leurs dieux. Les peuples se fondirent les uns dans les autres (f). En Europe, en Asie, en Afrique, il n'y eut plus qu'un empire (g). Le genre humain (h) commença à sentir son universalité et son unité ». Si ponga mente alla realtà storica, e tosto verranno spontanee le seguenti osservazioni: (a) Che intende quest'autore col termine *le monde*? Un poco pare che intenda il *mondo romano*, cioè la regione del Mediterraneo, un poco pare che accenni al globo terrestre. Quando egli dice che il *mondo era indebolito*, è probabile che pensi al mondo romano, perchè non pare possibile che abbia pensato alla Cina, al Giappone, alla Germania e a tanti altri paesi. (b) Perchè *affaibli*? Il cristianismo apparve in un tempo in cui fortissimo e prospero era l'impero romano. Piuttosto, dopo il trionfo del cristianesimo, si indebolì l'impero. Molti imperatori pagani imposero col ferro la pace ai Barbari, molti imperatori cristiani la comprarono coll'oro. (c) L'autore dimentica che voleva bensì non essere una religione nazionale, mentre riescì tale. Invece l'Islamismo è propriamente privo di nazionalità, anche al tempo nostro; e di esso, meglio che del Cristianismo si può dire che apparve quando il *mondo (romano) era indebolito*. (d) Celeberrimo nell'antichità era l'oracolo di Delfo. Ma che abbia proprio cessato perchè il suo dio è stato trasportato a Roma? Dove mai può l'autore avere trovato notizia di tale trasporto? (e) L'autore vuol fare una frase bella letterariamente ponendo da una parte gli oracoli degli dèi, e dall'altra la libertà dei popoli; della realtà storica non si cura più che tanto. (f) Quali popoli? L'autore pensa probabilmente ai soli popoli vinti e domi dai Romani, e dimentica i Barbari, i Cinesi, i Giapponesi, gli Indiani, gli Africani, gli Americani: un affare di nulla. (g) Qui l'autore nomina certo la parte pel tutto; egli non può ignorare che l'impero romano era ben lungi dallo estendersi su tutta l'Europa, tutta l'Asia, tutta l'Africa. (h) Ma se sta bene l'osservazione precedente, come mai ora gli viene in mente di nominare il *genere umano*? E se quanto abbiamo supposto nell'osservazione precedente non sta, cioè se l'autore ha proprio voluto accennare a tutta l'Europa, a tutta l'Asia, a tutta l'Africa — per bontà sua sono state tralasciate America ed Oceania — è vero che ora può, alla meglio, discorrere del « genere umano », ma è altresì vero che ha detto cosa interamente fantastica. Chi legge questa storia e consente nella fede dell'autore non avverte queste patenti contraddizioni colla realtà, come gli innamorati non avvertono i difetti delle donne amate; e di loro già scrisse LUCREZIO, IV:

(1156) Nigra *μελίχροσς* est, immunda ac fetida, *ἀκοσμος*:
Caesia, Παλλήδιον, nervosa et lignea, *Δορκίς*:
Parvula, pumilio, *Χαρίτων μίξ*, tota merum sal;
.....

(1166) Cetera de genere hoc, longum est, si dicere coner.

la storia naturale da Plinio al Cuvier, la storia romana da Tito Livio al Mommsen, la storia greca da Erodoto al Grote e al Curtius, ecc., hanno progredito da quest'ultimo estremo al primo, e il termine *verità* ha di continuo mutato senso (§ 776 e s.).

1568. Come già accennammo (§ 645), chi ripete una narrazione adopera spesso termini alquanto diversi dai termini uditi, ma egli stima di parlare il *vero*, nel senso che quelli fanno a lui la medesima impressione che da questi aveva ricevuto. Non è possibile rammentarsi proprio i termini precisi di un lungo discorso; rimane solo nella memoria il ricordo dell'impressione provata, è questa che si procura di riprodurre quando si vuole riferire il discorso, e, quando ciò si consegua, si crede in perfetta buona fede avere detto il *vero*. In pratica, davanti ai tribunali, questa riproduzione approssimativa dei fatti basta solitamente per lo scopo al quale intende il tribunale. Se appare manchevole in qualche punto, il presidente chiede al testimonio di spiegarsi meglio.

1569. È ben noto che gli storici antichi hanno la smania di riferire i discorsi che dicono essere stati tenuti dai loro personaggi. Anche Polibio, pure tanto preciso, batte tal via.¹ Ad esempio, egli ci riferisce il discorso tenuto ai soldati da P. Cornelio prima della battaglia del Ticino; ed è certissimo che Polibio non poteva sapere, parola per parola, ciò che era contenuto in quel discorso. Rimane dunque manifesto che non può essere questa la riproduzione precisa di un fatto, ma è solo la manifestazione dell'impressione fatta a Polibio dalle narrazioni del fatto. Ciò si può dire in generale delle narrazioni degli antichi storici, ed anche di una parte notevole dei moderni. Essi ci fanno conoscere più spesso impressioni loro che fatti.

Alle volte queste impressioni sono vicine alla realtà storica, alle volte se ne allontanano, e, crescendo la distanza che dalla realtà li separa, possono finire col non avere più alcuna relazione con essa.

Il Molière imitò questi versi, *Le misanthrope*, acte II, scène VI. Egli dice degli amanti:

Ils comptent les défauts pour des perfections,
 Et savent y donner de favorables noms.
 La pâle est au jasmin en blancheur comparable;
 La noire à faire peur, une brune adorable;
 (etc.)

¹ 1569 Per altro egli biasima (XII, 25m) il troppo grande uso che Timeo fa dei discorsi, e, in sostanza, (XII, 25n) pare che, per lui, tale uso sia da accettarsi solo come mezzo di far conoscere i sentimenti ed i costumi.

1570. A tale estremo corrispondono le impressioni che descrive Jean Réville, a proposito del quarto Vangelo: ¹ « (p. 113) Le but de l'évangile, le but même du Prologue, est historique, voilà ce qu'il importe essentiellement de ne pas perdre de vue. Seulement l'auteur écrit l'histoire comme l'écrivaient tous les hommes de son temps, imbus de l'esprit alexandrin, c'est-à-dire avec un souverain dédain pour la réalité matérielle concrète, de même que Philon ou saint Paul. L'histoire, telle que la comprennent ces grands esprits, ce n'est pas la narration pragmatique des événements, la fidélité dans la reproduction des détails, le souci d'une chronologie exacte, la (p. 114) résurrection intégrale du passé. La tâche de l'historien consiste pour eux à faire ressortir la valeur morale et spirituelle des faits, leur sens profond, ce qu'il y a de vérité éternelle [altra bella entità!] dans chaque phénomène historique contingent et éphémère. L'histoire se transforme pour eux en une vaste allégorie, un symbole perpétuel dont la valeur intime importe seule. * Cela est très difficile à comprendre pour nos intelligences modernes dont la mentalité est toute différente, mais c'est l'évidence même pour ceux qui ont vécu dans l'intimité de Philon et de la plupart des premiers écrivains chrétiens ». Sotto l'aspetto scientifico ci sono buone osservazioni in questo passo, coll'aggiunta di derivazioni estranee alla scienza. L'autore prova il bisogno di farci sapere che Filone e san Paolo sono « de grands esprits »; c'è invece chi li stima parolai senza valore, e non si può di sfuggita trattare questo problema; ma è singolare tale lode precisamente quando l'autore ce li fa conoscere di scarsissima mente come storici. Avesse almeno fatto lui tale distinzione! Vi è in ciò una derivazione (IV-β). L'autore vuole, con sentimenti accessori, distruggere il biasimo che potrebbe nascere dai fatti. Poscia si vede comparire un'entità rispettabile che ha nome « l'ufficio dello storico ». Quelle « grandi menti » lo intendono nel senso di scrivere la storia senza curarsi dei fatti. Ciò essendo ammesso, si chiede perchè le *Mille e una notte* non avrebbero luogo tra i libri di storia. A quanto pare, ci sono « fenomeni storici contingenti ed effimeri », ed altri che tali non sono.

1570¹ JEAN RÉVILLE; *Le quat. Evang.*: * « (p. 114 note) ... M. Loisy, à la fin de son étude sur *Le Prologue* du IV^e évangile, p. 266 (*Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1897), dit de l'évangéliste: " Il n'écrit pas une histoire de Jésus, mais plutôt un traité de la connaissance de Jésus." Je maintiens qu'il se propose bien d'écrire une histoire mais telle que la comprend un alexandrin, ce qui diffère du tout au tout de l'histoire telle que nous l'entendons ».

Quali mai saranno? L'autore non lo dice. È impossibile poi sapere che mai sia quella « verità eterna », di cui, a quanto pare, esiste una quantità piccola o grande in « ogni fenomeno storico ». Annibale è passato coll'esercito in Italia. Questo è un fatto storico. Ma chi sa dire quanta « verità eterna » esso racchiude? Tali discorsi sono vuoti di senso.

1571. Così, il signor A. Loisy, dopo avere accennato ai dubbi che esistono circa alla realtà storica del diluvio biblico, aggiunge: ¹ « (p. 152) Le récit de la création est (p. 153) vrai, bien qu'il ne contienne pas d'histoire et qu'il s'encadre dans une cosmologie qui n'est plus admise aujourd'hui. Qui sait s'il n'y a pas dans les chapitres suivants, des récits qui sont vrais aussi à leur manière, bien qu'ils ne contiennent pas tous les éléments historiques matériellement exacts que nous nous efforçons d'y trouver? » (§ 774 e s.). È evidente che, in questo passo, il vocabolo *vero* ha, per l'autore, un senso diverso da quello che, ad esempio, ha nella proposizione: « È *vero* che Garibaldi è sbarcato in Sicilia, nel 1860 ». Ma sinchè l'autore non ci dice quale è il senso preciso che egli vuol

1571¹ A. LOISY; *Études sur la religion chaldéo-assyrienne*, in *Revue des Religions*, 1892. — Simile derivazione si trova in un'altra opera del nostro autore A. LOISY; *Études bibliques*: « (p. 131) Il ne faut pas dire néanmoins que la Bible contient des erreurs astronomiques. Ce serait à la fois une injustice et une naïveté. Pour qu'on fût en droit de reprocher à la Bible une erreur de ce genre, il faudrait que, dans un passage quelconque, un auteur inspiré manifestât l'intention d'imposer à son lecteur, comme vérité certaine [altro genere di verità! quante mai ce ne sono!], telle ou telle conception sur le système du monde. Mais aucun des écrivains (p. 132) sacrés n'a laissé entrevoir la volonté d'écrire une leçon d'astronomie ». L'autore non vuole che i sentimenti sfavorevoli che reca seco il vocabolo *errore*, possano avere luogo quando si ragiona delle Sacre Carte. Perciò egli fa una derivazione, confondendo l'*errore oggettivo* e l'*errore soggettivo*, e dando un sol nome a queste cose diverse. Se egli avesse voluto esprimersi chiaramente, avrebbe dovuto dire: « Perchè ci sono nella Bibbia asserzioni che non corrispondono ai fatti, cioè *errori oggettivi*, non ci è lecito concludere che lo scrittore volesse farci credere che corrispondono ai fatti, e neppure che egli fosse di ciò persuaso (*errore soggettivo*) ». Ma con ciò si concede l'esistenza degli *errori oggettivi*, il che, in sostanza, non vuole negare il Loisy, ma non vuole adoperare quel termine di *errore*. La proposizione del Loisy, che è poi quella di molti esegeti moderni, veramente non è molto probabile, ma, a stretto rigore, non si può contestare. Ponete un naturalista che discorra colla moglie della composizione di un pranzo e che dica: « Per il pesce, invece di triglie, proporrei dare un'aragosta ». C'è in questa proposizione un *errore oggettivo*, perchè l'aragosta non è un pesce; non c'è un *errore soggettivo*, perchè il naturalista sa benissimo ciò, ma farebbe ridere la moglie se, da pedante, dicesse: « Per il pesce, invece del pesce triglia, daremo il crostaceo aragosta ». Per altro, ciò essendo concesso, rimane sempre che nella prima proposizione c'è un *errore oggettivo*.

dare al vocabolo *vero*, non possiamo nè accettare, nè rifiutare, le conclusioni nelle quali ci sia quel termine, se rimaniamo nel campo logico-sperimentale; se ne esciamo, se andiamo nel campo del sentimento, accetteremo, o rifiuteremo, le conclusioni, secondo i sentimenti indeterminati che in noi desterà questo vocabolo.² Si ponga mente come tutto concorre ad operare sul sentimento. L'autore vuole assolutamente usufruire dei sentimenti favorevoli che desta in noi il termine *vero*; quindi discorre di un *racconto che è vero, benchè non contenga storia, di elementi storici materialmente esatti*. Perchè *materialmente*? Se si intende il vocabolo *vero* nel senso di *concorde coi fatti*, come mai un racconto può essere *storico* e non essere *materialmente esatto*? Potrebbe essere storico nell'insieme e non essere esatto nelle parti, ma non pare che l'autore intenda ciò; e se mai avesse inteso ciò, non doveva discorrere di *racconti veri a loro modo*. Giulio Cesare è stato, o non è stato dittatore. Nel primo caso la dittatura di Cesare è un fatto storico, nel secondo non lo è. Nel primo caso è esatto il dire che è stato dittatore, nel secondo non lo è. Non si capisce cosa vorrebbe dire la proposizione seguente: « Il dire che Cesare non è stato dittatore è un racconto vero a suo modo, benchè non racchiuda gli elementi materialmente esatti che ci vogliamo trovare ».

È difficile indovinare che cosa proprio abbia voluto dire l'autore; può darsi che egli volesse dire che vi sono racconti i quali non corrispondono alla realtà storica, alla realtà sperimentale, ma che corrispondono a certe cose fuori dell'esperienza che il sentimento di certi uomini crede di conoscere. Se effettivamente ciò era

1571² X. ROUSSELOT; *Étude sur la philosoph. dans le moyen-âge*, II: « (p. 14) En ces temps où apparut le christianisme, le sentiment chez les peuples était étouffé ou vicié; ... Vint enfin le christianisme avec tous ses bienfaits, qui réchauffa les âmes, et fit résonner la (p. 15) corde religieuse devant laquelle se turent les deux autres; mais le vrai ne pouvant être que dans une réalité complète [proposizione inintelligibile], le moment arriva où l'intelligence et aussi la volonté, après avoir, pour ainsi dire, expié leurs fautes, par une longue soumission, demandèrent à reprendre la place qui leur appartient ». Quindi perchè il *vero* può essere solo in una *realtà completa*, ne segue che l'intelligenza e la volontà chiedono un certo posto, a loro appartenente! « (p. 15) Alors se forma chez le nouveaux penseurs, le nominalisme d'abord, cette manifestation première de l'intelligence indépendante, on sait ce qu'il en faut penser; puis le réalisme, manifestation plus haute et plus digne [perchè più alta? in quanto alla *dignità*, chi ne è giudice?], mais également exclusive, et qui, par conséquent, ne pouvait pas donner une formule exacte de la vérité, car celle-ci veut l'harmonie, et il n'y avait alors qu'antagonisme ». Ma quando e dove la riverita signora *verità* ha espresso che voleva l'*armonia*? E che mai vuol dire ciò?

nel pensiero suo, sarebbe stato più preciso lo esprimerlo in modo analogo a questo ora indicato; ma, sotto l'aspetto delle derivazioni giovava astenersene, per non perdere quel seguito di sentimenti gradevoli che reca seco il termine di *verità*.

1572. In un capitolo pieno di reticenze, monsignor Duchesne si dà un gran da fare per giustificare, senza parere, le persecuzioni contro i Donatisti.¹ Dopo avere ricordato un'opera di sant'Agostino, egli scrive: « (p. 143) Sous d'autres formes encore, livres de controverses, conférences locales, sermons, lettres, les évêques s'efforçaient de présenter la vérité et de la faire parvenir au public donatiste ». È manifesto che, anche per monsignor Duchesne, questa *verità* è diversa da quella che « presentavano e facevano pervenire al pubblico » sant'Agostino ed altri santi Padri, quando negavano che ci fossero antipodi. Se dunque si volesse scansare l'equivoco, invece del vocabolo *verità*, si dovrebbe scrivere: « ciò che i Cattolici credono essere la verità ». Ma allora verrebbe a mancare lo scopo che è di far nascere una confusione tra la *verità* soggettiva, che è riconosciuta solo da certe persone, e la *verità* oggettiva, che è provata dall'accordo coi fatti, e quindi di far nascere un sentimento di biasimo contro i Donatisti, capaci di negare tale verità oggettiva.

1573. Appunto per via dei termini che in realtà sono soggettivi, queste derivazioni si possono adoperare egualmente bene per provare il pro e il contro. Ad esempio, le derivazioni adoperate da monsignor Duchesne per giustificare le persecuzioni sofferte, in Africa, dai Donatisti, sono precisamente le stesse di quelle adoperate, in Francia, al tempo nostro, per giustificare le persecuzioni contro i correligionari di monsignor Duchesne. Principia il Duchesne col rimproverare ai Donatisti lo essere stati nemici dei Cattolici; egualmente i liberi pensatori francesi rimproverano ai Cattolici di essere stati nemici loro e della repubblica. Accadde, in Africa, il caso di un vescovo cattolico di Bagaï (p. 130) maltrattato dai Donatisti; accadde, in Francia, il caso del Dreyfus, che, si dice, fosse maltrattato dai Cattolici. « (p. 130) Poussé à bout, l'épiscopat catholique [il governo repubblicano francese] se rappelle qu'il existait des lois contre les fauteurs de schisme [contro le congregazioni religiose] et qu'en somme toute cette église donatiste [il maggior numero delle congregazioni religiose] représentait

1572¹ L. DUCHESNE; *Hist. anc. de l'Eglise*, t. III.

une vaste contravention». Dopo avere accennate le penalità della legge di Teodosio, contro gli eretici, seguita il Duchesne: « (p. 131) C'eût été beaucoup de sévérité, s'il s'était agi d'hérétiques paisibles [di Cattolici che non si occupano di politica, diranno in Francia: che non sono dei *moines ligueurs*, dirà il Waldeck-Rousseau]; mais, en égard au tempérament des Donatistes et aux excès qu'ils se permettaient sous l'œil de fonctionnaires complaisants, c'était trop peu [diranno gli anticlericali nostri contemporanei: ma avuto riguardo al temperamento dei clericali ed alle offese da loro recate al Dreyfus, agli Israeliti, ai Protestanti, ai liberi pensatori, sotto il benigno sguardo di compiacenti magistrati, era troppo poco]. Si compiace poi monsignor Duchesne dell'effetto della persecuzione, come in Francia se ne compiace il Combes. « (p. 132) On ne peut nier que la pression officielle ait abouti à de sérieux résultats. L'exaltation des circoncillions [dei *moines ligueurs* del Waldeck-Rousseau] n'était pas le fait de tous les Donatistes [di tutti i Cattolici francesi]. Il ne manquait pas parmi eux de gens sensés qui se rendaient compte de la stupidité de leur schisme [dell'infallibilità papale, si dirà in Francia] et ne cherchaient qu'un (p. 133) prétexte pour s'en détacher; beaucoup étaient donatistes par habitude, par tradition de famille, sans savoir pourquoi, sans même y penser sérieusement [proprio, in termini identici, discorrevano gli anticlericali, accennando ai Cattolici]; d'autres n'étaient retenus dans la secte que par la frayeur que leur inspiraient les violents. En somme l'intervention de l'État tendait beaucoup moins à molester les consciences qu'à les délivrer d'une oppression insupportable». Ciò appunto hanno detto e ripetuto il Waldeck-Rousseau, il Combes, e tutti gli anticlericali francesi; nè mancano metafisici, per farci sapere che, col perseguire i clericali, il governo ha «creato la libertà».

1574. Quei buoni e miti Cattolici di sant'Agostino null'altro chiedevano — dice il Duchesne — se non l'unità della fede; ma non è appunto ciò che chiedeva il Combes? Egli diceva: « Nous croyons qu'il n'est pas chimérique de considérer comme souhaitable et comme praticable de réaliser dans la France contemporaine ce que l'ancien régime avait si bien établi dans la France d'autrefois. Un seul roi, une seule foi: telle était alors la devise. Cette maxime a fait la force de nos gouvernements monarchiques, il faudrait en trouver une qui soit analogue et qui corresponde aux exigences du temps présent» (seduta del Senato, del 24 giugno.1904). Monsignor Du-

chesne cita un certo stornello, ed aggiunge: « (p. 127) Les enfants catholiques chantaient cela par les rues et popularisaient ainsi la politique d'union ». In Francia, nel secolo **XX**^o, *La Lanterne*, ed altri giornali anticlericali avevano una simile cura. Sotto Luigi XIV, nelle Cevenne, i dragoni si adopravano anche attivamente per conseguire l'unità di fede.

1575. Sono tante mai le *verità* che esistono in questo mondo, che bene ce ne può essere una la quale si acconci alla relazione che corre tra la narrazione di monsignor Duchesne e i fatti come sono narrati da sant'Agostino insieme ai commenti di cui li accompagna il Santo; ma è certo che tale verità non è la storica, e che il testo del Santo fa una tutt'altra impressione della prosa dell'autore moderno.

Veramente sant'Agostino guarda a qualche cosa di più e di meglio che a reprimere « una contravvenzione alle leggi ». Il buon Santo ci dà una teoria completa della persecuzione. Egli paragona lo scismatico al frenetico,¹ e vuol adoperare la forza per guarire quello come questo. Non ammette che non si debba essere costretti alla giustizia,² e lo prova con molti belli esempi biblici. Vuole, questo mite uomo, adoperare contro ai dissidenti l'esilio e le multe perchè imparino a preferire ciò che leggono nelle Sacre Carte ai *rumori ed alle calunnie* degli uomini.³ S' intende che *rumori e calunnie* sono le cose giudicate tali dal dotto sant'Agostino, dal valente scienziato che nelle Sacre Carte leggeva non esservi antipodi, contrariamente ai *rumori ed alle calunnie* degli ignoranti che ci credevano. E perchè non rimanga alcun dubbio sui suoi intendimenti, il Santo soggiunge: « E ciò veramente ho detto di tutti i Donatisti e di tutti gli eretici che, fatti cristiani dai sacramenti, dissentono dalla verità di Cristo o dalla unità ».⁴ Tutta questa dot-

1575¹ D. AUGUST. ; *Epist.*, 93, *Vicentii*, c. 1, 2.

1575² *Idem* ; *Ibidem* : (c. 2, 5) *Putas neminem debere cogi ad iustitiam.*

1575³ *Idem* ; *Ibidem* : (c. 3, 10) *ut coercionem exsiliorum atque damnorum, admoneantur considerare quid, quare patiantur, et discant praeponere rumoribus et calumniis hominum Scripturas quas legunt.*

1575⁴ *Idem* ; *Ibidem* : (10) *Et hoc quidem, vel de omnibus haereticis, qui Christianis sacramentis imbuuntur, et a Christi veritate, sive unitate dissentiunt, vel Donatisti omnibus dixerim. Dice poi il Santo che non si deve badare all'essere o no costretti, ma se si è costretti al bene o al male : (c. 5, 16) sed quale sit illud quo cogitur, utrum bonum an malum. È sempre la solita storia. Ti voglio costringere a fare ciò che piace a me; chiamo *bene* ciò che mi piace, *male* ciò che a te piace; e quindi dico che non ti devi dolere che ti costringo al *bene*. — Cfr. *Epist.*, 173, 185. È ameno sant'Agostino, quando dopo avere esposte molte*

trina non sarebbe neppure lontanamente sospettata da chi leggesse solo la storia di monsignor Duchesne e non ricorresse al testo di sant'Agostino. E sì che non è cosa di piccolo momento, e monsignor Duchesne sa benissimo che, quando, in Francia, sotto Luigi XIV, si vollero perseguitare i Protestanti, l'Arcivescovo di Parigi fece stampare la traduzione di due lettere di sant'Agostino, per giustificare, coll'antica, la nuova persecuzione; nè egli certo ignora che il Bayle trasse da ciò argomento per un'eloquente difesa della tolleranza;⁵ e sarebbe stato bene che monsignor Duchesne avesse fatto noto su tutto ciò il suo parere, senza ricorrere, per potere tacere, alla magra scusa della contravvenzione.

1576. Egli tace anche della cupidigia che avevano i Cattolici dei beni dei Donatisti. Sant'Agostino che ci fa noto il fatto,¹ dà

considerazioni teologiche sul battesimo, aggiunge: (*Epist.*, 89, 6). Et tamen cum tam perspicua veritas [così chiama il Santo le sue divagazioni] aures et corda hominum feriat, tanta quosdam malae consuetudinis vorago submersit, ut omnibus auctoritatibus rationibusque resistere, quam consentire malint. Resistant autem duobus modis, aut saeviendo aut pigrescendo. Ciò è pure ben chiaro. E poi ci si vuole dare ad intendere che i cattolici non fecero altro che difendersi! Ci vuole un certo coraggio per pretendere che chi resiste « pigrescendo » attacchi altrui!

1575⁵ BAYLE; *Comment. philosoph.*, t. II: « (p. 11) Examinons donc les deux *Lettres* de ce Père [di sant'Agostino], que l'Archevêque de Paris a fait imprimer à part, selon la nouvelle Version Française.... (p. 12) Tout le Livre est intitulé, *Conformité de la Conduite de l'Eglise de France, pour ramener les protestans, avec celle de l'Eglise d'Afrique, pour ramener les Donatistes à l'Eglise Catholique* ». Ora, il Combes avrebbe potuto fare stampare un altro libro, aggiungendo a queste due « conformità », l'altra dell'opera degli anti-clericali per ricondurre i cattolici alla chiesa radicale-socialista. Gli ammiratori di sant'Agostino non debbono dimenticare il proverbio che « chi la fa, l'aspetta ». Per altro il Santo non voleva la morte dei peccatori. *Epist.*, 100: *Augustinus Donato proconsuli Africae, ut Donatistas coerceat, non occidat*. I suoi successori non furono tanto miti. Egli stesso si dà pace se i Donatisti si danno morte per fuggire la persecuzione da lui approvata e suscitata. *Epist.*, 185, c. 3: (14) Si autem seipsos occidere voluerint, ne illi qui liberandi sunt liberentur [cioè per impedirci di perseguitare gli altri] Quid agit ergo fraterna dilectio; utrum dum paucis transitorios ignes metuit caminorum, dimittit omnes aeternis ignibus gehennarum. In queste poche parole c'è tutto il programma dell'Inquisizione. Cfr. *Contra Gaudentium*, l. I, c. 24 e s.

1576¹ D. AUGUST.; *Epist.*, 85, c. 9: (35) Quod autem nobis obiiciunt, quod res eorum concupiscamus et auferamus.... (36) Quidquid ergo nomine ecclesiarum partis Donati possidebatur, Christiani Imperatores legibus religiosis cum ipsis ecclesiis ad Catholicam transire iusserunt. Così, al tempo nostro, in Francia, i beni delle congregazioni religiose passarono al governo ed anche, pare, in gran parte ai liquidatori ed ai loro complici politicanti. C'è una confessione indiretta delle spogliazioni in ciò che dice il Santo, dopo avere citato un esempio biblico, che, al giorno del giudizio: (c. 9, 41) Eodem modo non stabit pa-

una risposta poco buona, dicendo che i Donatisti che si convertirono conservarono i beni, e finge di non capire l'accusa quando obietta che vi è contraddizione nel volere convertire i Donatisti, e nel volerli spogliare dei beni, poichè il rimprovero è mosso non per i beni di coloro che si convertono, ma bensì di coloro che non si convertono. Sono belle le metafore di cui usa sant'Agostino per giustificare le persecuzioni contro i Donatisti.² « Dovevo io oppormi — dice egli — affinchè non perdeste la roba che dite essere vostra, e poteste sicuramente proscrivere Cristo; affinchè poteste fare testamento secondo il diritto romano, mentre strappavate con calunnie e imputazioni il Testamento di diritto divino dato ai vostri padri [nota il doppio senso di *testamento*, e il giuoco di parole dato per una ragione].... affinchè poteste liberamente contrattare compre e vendite, mentre voi ardivate dividere ciò che Cristo venduto comprò? » E seguita così l'autore accumulando contrasti ottenuti mercè doppi sensi dei vocaboli e bisticci. Questi poveri ed insulsi argomenti furono ammirati da molti, e, come tanto spesso abbiamo detto e ripetuto in casi simili, ciò mostra la vanità delle derivazioni. In sostanza, il ragionamento di sant'Agostino è il seguente: « Voi credete ciò che noi stimiamo erroneo, quindi ogni cosa è lecita per

ganus adversus Christianum, qui abstulit labores eius, quando idolorum exspoliata vel diruta sunt templa; sed stabit Christianus adversus paganum, qui abstulit labores eius, quando Martyrum strata sunt corpora [che bella potenza di una metafora per appropriarsi i beni altrui!]. Sic ergo non stabit haereticus adversus catholicum, qui abstulit labores eius, quando praevaluerunt leges catholicorum Imperatorum; sed stabit catholicus adversus haereticum, qui abstulit labores eius, quando furores praevallebant impiorum Circumcellionum. Il vescovo Donatista Gaudenzio dice dei cattolici: (*Contra Gaud.*, l. I, c. 36, 46) Sed hoc non sciunt, inquit, alienarum rerum incubatores.... Nella risposta, il Santo non nega il fatto, ma insiste solo su ciò che i Donatisti non sono i *giusti* della Scrittura. Egli dice: (c. 38, 51) De iustitia certamen est, non de pecunia. Già ma intanto i denari se li pigliavano! E pare che debbono esserne contenti i Donatisti, perchè sta scritto: Labores impiorum iusti edent (*Sap.*, X, 19), e perchè i cattolici erano mossi dal desiderio di dissipare l'errore, e non dalla cupidigia della rapina: In talibus quippe omnibus factis, non rapina concupiscitur, sed error evertitur. E poi i cattolici hanno preso i beni degli eretici, per restituirli loro.... quando saranno convertiti.

1576² D. AUGUST.; *Epist.*, 93, c. 5, 19: Ita sane huic provisioni contradicere debui, ne res quas dicitis vestras, perderetis, et securi Christum proscriberetis: ut iure Romano testamenta conderetis, et iure divino patribus conditum Testamentum, ubi scriptum est: « In semine tuo benedicentur omnes gentes (*Gen.*, XXVI, 4) », calumniosis criminationibus rumperetis: ut in emptionibus et venditionibus liberos contractus haberetis, et vobis dividere quod Christus emit venditus auderetis....

farvi venire, da tale credenza da noi stimata cattiva, alla nostra, che stimiamo buona; e di nulla potete dolervi, poichè avete modo di fuggire il danno vostro, convertendovi ». Ma sotto questa forma ha molto meno forza persuasiva che sotto quella adoperata da sant'Agostino, in cui la *verità* e l'*errore*, il *buono* ed il *cattivo*, da soggettivi, vengono fatti oggettivi.

1577. Si capisce che chi ha la stessa fede di sant'Agostino non possa ammettere che i termini ora notati sono *soggettivi*; ma, se li vuole oggettivi, egli pure potrebbe ammettere, senza venir meno alla propria fede, che la loro *oggettività* è diversa da quella che si ha in un'esperienza di chimica o di fisica, e ciò basterebbe per togliere ogni contesa colla scienza sperimentale, che si occupa solo di fatti di quest'ultimo genere.

1578. Altre volte la confusione tra le molte specie di *verità* ha luogo senza alcun preconcetto disegno di trarne vantaggio; essa riproduce solo un'analogia confusione che esiste nella mente dell'autore. Questi vede i fatti a traverso un vetro colorato, e li descrive come li vede. Dice ciò che gli pare *bene*, e non si cura più che tanto di ricercare in quale relazione è questo bene colla realtà sperimentale. Quando il Renan discorre dell'« ineffable vérité »¹ delle sentenze di Gesù, nel Vangelo secondo Matteo, è evidente che egli assegna al termine *verità*, un senso interamente diverso da quello che avrebbe se l'autore discorresse di un'esperienza di chimica o di fisica, ma non si sa a quale realtà oggettiva corrisponda il vocabolo di cui fa uso il Renan, e pare probabile che corrisponda semplicemente ad un certo suo sentimento. In ogni modo si vede nelle opere sue che, per esso, la *verità storica* non è punto la *verità scientifica*. Egli osserva² che due racconti di uno stesso

1578¹ RENAN; *Vie de Jésus*, p. XXX.

1578² RENAN; *Vie de Jésus*: « (p. XLVII) Dans presque toutes les histoires anciennes, même dans celles qui sont bien moins légendaires que celles-ci, le détail prête à des doutes infinis. Quand nous avons deux récits d'un même fait, il est extrêmement rare que les deux récits soient d'accord. N'est-ce pas une raison, quand on n'en a qu'un seul, de concevoir bien des perplexités? On peut dire que parmi les anecdotes, les discours, les mots célèbres rapportés par les historiens, il n'y en a pas un de rigoureusement authentique. Y avait-il des sténographes pour fixer ces paroles rapides? Y avait-il un annaliste toujours présent pour noter les gestes, les allures, les sentiments des acteurs? Qu'on essaye d'arriver au vrai sur la manière dont s'est passé tel ou tel fait contemporain; on n'y réussira pas. Deux récits d'un même événement faits par des témoins oculaires différent (p. XLVIII) essentiellement. Faut-il pour cela renoncer à toute la couleur des récits et se borner à l'énoncé des faits d'ensemble? Ce serait supprimer l'histoire ».

avvenimento, fatti da testimoni oculari, differiscono essenzialmente, e chiede: « Dovremo per ciò rinunciare a tutto il colorito dei racconti e restringerci al solo enunciato dei fatti nel complesso? Sarebbe un sopprimere la storia ». No; sarebbe semplicemente un sopprimere il romanzo storico. Chi rifiutasse la storia perchè non può averla completa, in ogni più minuto particolare, rifiuterebbe di avere il meno perchè non può avere il più, ma, viceversa, chi accetta il meno che è certo, non contrae con ciò l'obbligo di accettare anche il più, che è incerto o manifestamente contrario ai fatti. Di nessun fatto possiamo avere una descrizione completa, ma occorre procurare almeno di sapere che cosa del fatto ci è nota, e che cosa dobbiamo trascurare. Inoltre la probabilità ha vari gradi. È quasi certo che la battaglia del Ticino ha avuto luogo; è molto dubbio che, prima di essa, P. Cornelio abbia fatto il discorso che a lui attribuisce Polibio; è quasi certo, in ogni caso, che tra le parole dette da P. Cornelio, e quelle riferite da Polibio, una qualche differenza deve correre. È quasi certo — se non si vuole dire certo nel senso volgare — che Giulio Cesare è esistito; è molto, moltissimo dubbio che Romolo sia del pari un personaggio reale. Non possiamo dunque mettere, nella stessa classe, cose tanto diverse. Sotto l'aspetto delle derivazioni, giova la confusione, sotto l'aspetto logico-sperimentale, non si possono tollerare tali equivoci. Si dia il nome che si vuole all'accordo di un racconto coi fatti, si chiami *verità storica*, o altrimenti, ciò preme poco; ma se non si vuole chiacchierare senza costrutto, occorre che tal nome sia diverso da quello che indica i miracoli delle varie religioni, le varie leggende, i presagi, e i racconti del genere della *Lampada meravigliosa* di Aladino. Parte di questi racconti avranno, se vuolsi, una *verità superiore* alla verità sperimentale: su ciò non si contende; ma insomma occorre che tale *verità*, superiore quanto si vuole, abbia un nome che la faccia distinguere dalla dimessa, inferiore, volgare, *verità sperimentale*.³

1578³ Ci sono tante altre belle *verità*. Ad esempio: ANTONIO FOGAZZARO; in *Corriere della Sera*, 21 novembre 1910. Discorrendo del Tolstoï, egli scrive: « Creò verità e non sembrò mai curarsi di creare bellezza. Sembrò quasi sdegnare l'Arte come inferiore, come umana e non divina. Ma della intera Verità fu voce, quasi, e fiamma. Non della sola verità che palpitando insegue l'artista, bensì anche della verità morale che splende alla coscienza penetrata di essa. Vero e Bene furono uno per lui. Non tutto, certo, che a lui parve Bene e Vero, pare Bene e Vero a me, a infiniti altri che sentono la passione del Bene e del Vero ». Il vocabolo *vero* è scritto talvolta con iniziale maiuscola, talvolta con iniziale minuscola; ma non

1579. L'abate de Broglie spiega assai bene una nozione soggettiva del concetto delle profezie. Il Kuenen aveva dimostrato che le profezie della Bibbia non concordano coi fatti; l'abate de Broglie risponde: ¹ « (p. 194) Kuenen part d'une fausse notion de la prophétie. Il suppose que les textes prophétiques n'ont qu'un seul sens, que ce sens doit être clair, qu'il doit être celui que les Prophètes et leurs contemporains ont compris. Il n'admet d'accomplissement de prophétie que quand les événements sont conformes au sens ainsi fixé ». Tale è infatti il senso dei ragionamenti oggettivi della critica storica, ed in generale della scienza logico-sperimentale. ² L'abate de Broglie oppone certi ragionamenti soggettivi, che possono perfettamente accettarsi, purchè siano tenuti distinti dai precedenti; e questo è il punto essenziale, se non si vuole parlare per dir nulla. Il de Broglie scrive: « (p. 194) Tout autre est la vraie notion de la prophétie ». E al solito quel termine *vero*, ci porta all'anfibologia; questa non ci sarebbe se il de Broglie, invece di *vera nozione*, dicesse: « mia nozione », oppure « nozione dei Cattolici », od usasse altra espressione equivalente; ma egli non fa ciò, perchè la derivazione ha bisogno del vocabolo *vero*, per far nascere certi sentimenti. Seguita il nostro autore: « (p. 194) C'est une parole de Dieu, adressée aux générations futures et qui ne doit

è ben chiaro se, e quale differenza ci sia tra le due cose. Donna *Verità* ha una voce e una fiamma, il che deve essere a lei ben grato, ma è per noi alquanto oscuro. C'è una certa *verità morale* « che splende alla coscienza penetrata da essa »; e ciò si capisce, perchè a tutti pare che splende ciò di cui sono penetrati, ma c'è il guaio che non tutti sono *penetrati*! Che cosa vuol dire « creare verità »? Per solito si scopre, si afferma, si fa nota, mentre si creano facilmente favole e fandonie. Si potrebbe obiettare che tali nostre critiche non colpiscono giustamente lo scritto del Fogazzaro, perchè esaminiamo sotto l'aspetto logico-sperimentale espressioni che hanno per unico scopo di operare sul sentimento. Ed è vero, ma la critica nostra non mira ad altro che a dimostrare precisamente quest'ultima proposizione. Scritti di tal genere sono ridicoli sotto l'aspetto logico-sperimentale, mentre possono essere efficacissimi per muovere i sentimenti. In ciò sta il valore delle derivazioni.

1579¹ Abbé DE BROGLIE; *Les prophètes et la prophétie d'après les travaux de Kuenen*, in *Revue des Religions*, 1895.

1579² GOUSSET; *Théol. dog.*, t. I, principia col dire: « (p. 312) Mais pour qu'une prophétie fasse preuve, il faut, premièrement, qu'elle ait désigné l'événement prédit d'une manière nette et précise; en sorte que l'application de la prophétie ne soit pas arbitraire ». Ottimamente; questo è proprio ragionare secondo il modo logico-sperimentale. Ma ahimè! tosto ci viene tolta la fatta concessione: « (p. 313) Toutefois il n'est pas nécessaire que la prophétie soit de la plus grande clarté; il suffit qu'elle soit assez claire pour exciter l'attention des hommes, et pour être comprise lorsqu'elle est accomplie ».

être comprise qu'après l'événement. C'est une énigme dont l'événement doit donner la clef». ³ Se si ragiona oggettivamente, si deve riconoscere che, in tal modo, le profezie dei Pagani valgono quelle dei Cristiani, e l'enigma del «muro di legno» che doveva salvare gli Ateniesi è anche maggiormente chiara di molte profezie bibliche. Al tempo nostro le sonnambule ci favoriscono altresì vere profezie, che sono intese solo dalla gente ben disposta a ciò fare, e dopo che il fatto predetto ha avuto luogo. Il *Libro dei Sogni* ci fa pure conoscere con perfetta sicurezza i numeri che usciranno nell'estrazione del lotto, ma disgraziatamente, solo dopo l'estrazione, in generale, si capisce quali numeri si dovevano giuocare; la qual cosa molto nuoce ai poveri giuocatori. Un certo Guynaud si è tolto la briga di scrivere un libro per dimostrare che tutte le profezie di Nostradamus si sono verificate; e i suoi ragionamenti non sono poi peggiori di altri simili circa al verificarsi delle profezie ⁴ (§ 621 e s.).

1579³ *Histoire des ducs de Normandie* par GUILLAUME DE JUMIÈGE, publiée par GUIZOT; Caen, 1826. Un uomo misterioso è interrogato se la discendenza del conte ROLLON durerebbe a lungo: «(p. 313) Il ne voulut rien répondre, et se mit seulement à tracer des espèces de sillons sur les cendres du foyer avec un petit morceau de bois qu'il tenait à la main. L'hôte alors ayant voulu très obstinément lui faire dire ce qui arriverait après la septième génération, l'autre, avec le petit morceau de bois qu'il tenait toujours à la main, se mit à effacer les sillons qu'il avait faits sur la cendre. Par où l'on pensa qu'après la septième génération le duché serait détruit, ou bien qu'il aurait à souffrir de grandes querelles et tribulations: choses que nous voyons déjà accomplies en grande partie, nous qui avons survécu à ce roi Henri, lequel a été, comme nous pouvons le montrer, le septième au rang dans cette lignée». — PAULIN PARIS; *Les romans de la table ronde*, II. Il mago Merlino dice che «(p. 56) à l'avenir il ne fera plus que des prédictions dont on ne reconnaîtra le sens qu'après leur accomplissement. Je ne parlerai plus devant le (p. 57) peuple ne en cort, se obscurément non; que il ne sauront que je dirai devant que il le verront". Merlin a tenu parfaitement sa parole, et tous les devins, ses devanciers ou successeurs, ont imité son exemple». Infatti è un'ottima precauzione, che si può, con ogni sicurezza, raccomandare ai signori indovini e profeti.

1579⁴ GUYNAUD; *La concordance des propheties de Nostradamus avec l'histoire depuis Henry II jusqu'à Louis le Grand*, Paris, 1712. Ecco, a caso, una delle verifiche del nostro autore, (p. 115), Centurie III, Quatrin 91:

L'arbre qu'avoit par long temps mort seiché,
 Dans une nuit viendra à reverdir:
 Chron. Roi malade: Prince pied attaché,
 Craint d'ennemis fera voiles bondir.

«Explication: Les Historiens sont bien d'accord de la vérité du sujet de cette Prophetie (p. 116) mais ils ne conviennent pas du jour ni du mois qu'elle s'est accomplie. Favin... rapporte que le lendemain de la Sainte Barthelemi, 25 Août 1572, un vieux arbre qu'on appelloit l'Aubespine, qui étoit tout sec et mort

Ma si sa che, come dice il proverbio, « del senno di poi son piene le fosse ». Anche quando l'errore dei fatti è patente, l'abate de Broglie tenta ancora una conciliazione, e finisce col dire che, se non si trova, si può differire ogni giudizio in proposito.⁵

depuis longtemps, se trouva dans l'intervale de la nuit du Dimanche au lundi tout verd le matin.... C'est ce qui justifie aujourd'hui la verité des deux premiers Vers : *L'arbre qu'avoit par longtemps mort seché ; dans une nuit viendra à reverdir*. Cependant Janus Gallicus dit que cela n'arriva qu'en Septembre de la même année 1572.... Mais que ce prodige soit arrivé le lendemain de la saint Barthelemi, ou qu'il ne soit arrivé que sept ou huit jours après, il n'importe aujourd'hui ; il suffit que Nostradamus l'avoit prédit. Les deux (p. 117) Vers portent : *Chron. Roi malade ; Prince pied attaché : Craint d'ennemis fera voiles bondir*. C'est encore ici les signes ordinaires de la vérité des prédictions de Nostradamus ; en ce que Charles IX, quelque temps après que ce prodige fut arrivé, se trouva indisposé.... d'une maladie chronique, c'est-à-dire d'une espèce de fièvre quarte. *Prince pied attaché* : cela vouloit dire que M. le Duc d'Anjou s'attacheroit, comme il fit, aussi environ ce même temps là, au pied des murailles de la Rochelle,.... et que par la crainte des ennemis de la France, le Roi mettroit aussi une Armée Navale sur pied, suivant ce dernier Vers : *Craint d'ennemis fera voiles bondir* ». Fu anche dopo l'avvenimento che si intese il senso dell'oracolo d'Apollo : Aio, te, Aeacida, Romanos vincere posse. Pirro credeva di vincere i romani, e invece ne fu vinto ; tutto ciò perchè la proposizione infinitiva ha in latino due accusativi, cioè quello del soggetto e quello del complemento. Ma quei maledetti scettici, che ignorano il carattere dei veri oracoli obbiettano che la Pizia non ha mai parlato latino, negli oracoli : *Primum latine Apollo nunquam locutus est. Deinde ista sors inaudita Graecis est. Praeterea Pyrrhi temporibus iam Apollo versus facere desierat. Postremo, quanquam semper fuit, ut apud Ennium est,*

. Stolidum genus Aeacidarum,
Bellipotentis sunt magi, quam sapientipotentis :

tamen hanc amphiboliam versus intelligere potuisset, « vincere te Romanos », nihilo magis in se, quam in Romanos valere (CIC. ; *De Div.*, II, 56).

1579⁵ ABBÉ DE BROGLIE ; *loc. cit.*, § 1579¹ : « (p. 121) Kuenen fait une constatation plus étrange encore. Quand il arrive aux auteurs du Nouveau Testament de se servir d'un texte de l'Ancien dans un sens contraire au sens naturel des termes, ils ne craignent pas d'altérer le texte et de supprimer les phrases, les incises et les mots qui fixaient le sens de l'original ». L'auteur cita un esempio in cui san Paolo ha certamente alterato un testo biblico : « (p. 122) Ce passage est extrêmement étrange et embarrassant. Il semble que Saint Paul déclare que Moïse ait dit une (p. 123) chose qu'il n'a évidemment pas dite. Néanmoins en examinant la chose avec attention, la difficulté diminue ». Seguono spiegazioni molto sottili per provare che, in sostanza, san Paolo ha ragione. Per altro l'auteur non si acquieta : « (p. 124) Malgré ces explications il reste toujours une difficulté. La manière dont Saint Paul cite l'Ancien Testament est certainement d'une étrange liberté et il est clair qu'il donne un enseignement dogmatique et non un commentaire grammatical du texte ». Altro che « commento grammaticale », è un testo falso che ci viene dato. L'auteur dice che si possono cercare soluzioni a tale difficoltà ; per altro « (p. 124) si ces solutions nous paraissent imparfaites, nous avons une ressource que le Pape lui-même nous indique, c'est de suspendre notre jugement, *cunctandum a sententia*. Nous nous demandons même si ce dernier parti n'est pas le plus sage en présence du texte cité plus haut ».

1580. Si pone spesso il quesito: « Come devesi scrivere la storia? » Da prima vi è l'anfibologia del termine *storia*, che può significare due generi ben diversi di componimenti, secondo il fine a cui si mira, cioè: 1° Si può avere un fine esclusivamente scientifico, di descrivere i fatti e le loro relazioni; solo per intenderei, chiamiamo *storia scientifica* questo genere di componimento. 2° Si possono avere diversi altri fini: ad esempio il fine di dilettere, il quale si raggiunge col *romanzo storico*; un fine didattico, che sarebbe il mostrare la storia con sì vivi colori che si ficchi e s'imprima nella mente, sacrificando, se occorre, la precisione al colorito; e a questo fine s'intende con storie che, più o meno, si avvicinano al romanzo storico; un fine di utilità sociale o di altra simile, il quale starebbe nel fare nascere, provocare, muovere i sentimenti, in modo da confortare l'amor patrio, la riverenza a qualche genere di reggimento politico, il desiderio di grandi e giovevoli imprese, il senso di onestà, ecc.; e a tal fine si intende con componimenti tra la storia scientifica ed il romanzo storico, i quali hanno per caratteristica di sapere opportunamente colorire, e, quando occorra, tacere i fatti¹; è necessario sapersi allontanare dalla realtà sperimentale, senza farsi proprio cogliere a dire bugie, e ciò spesso è fatto facile perchè l'autore prima di trarre altri in inganno vi ha tratto se stesso: egli vede i fatti col colore col quale li dipinge ad altri. Poscia vi è un'altra anfibologia, che è quella del termine *devesi*, che può riferirsi al fine stesso, oppure ai mezzi da adoperarsi per raggiungerlo. La proposizione: come *devesi* scrivere la storia? può significare: 1° Quale dei fini precedenti *devesi*, occorre, giova scegliere? 2° Scelto che sia questo fine, quali mezzi *devonsi*, occorre, giova, adoperare per raggiungerlo? La prima di queste proposizioni è ellittica, come tutte le altre dello stesso genere²; manca l'indicazione dello scopo speciale per il quale si *deve* scegliere quel fine della storia. Per esempio, si può dire: Per la prosperità mate-

1580¹ Il maresciallo von Moltke ha scritto la storia della guerra del 1870, e nella prefazione ci viene riferito il giudizio suo sugli intendimenti coi quali ha compiuto tale opera. DE MOLTKE; *La guerre de 1870*: « (p. II) Ce qu'on publie dans une histoire militaire reçoit toujours un apprêt, selon le succès plus ou moins grand qui a été obtenu, mais le loyalisme et l'amour de la patrie nous imposent l'obligation de ne pas détruire certains prestiges dont les victoires de nos armées ont revêtu telle ou telle personne ». Ottimamente. Così viene dichiarato lo scopo, che è di esporre i fatti, ma tenendo conto dell'utilità sociale che vi può essere in detta narrazione.

1580² *Manuale*, I, 40.

riale, politica, od altra di un paese, di una classe sociale, di un reggimento politico, ecc., come giova che si comportino i vari autori che scrivono la storia? Oppure: Come e quando giova usare quei componimenti storici? Giova usarne uno solo, ovvero usarli tutti in diverse proporzioni, secondo le diverse classi sociali,³ secondo

1580³ Non ostante che possa parere strano, è pure certo tuttavia che in uno stesso paese possono esistere ad un tempo storie di vario genere. Ad esempio, la storia del « Risorgimento » che si insegna nelle scuole italiane è diversa su molti punti dalla storia reale, che è ben nota. Nel febbraio 1913, l'imperatore tedesco fece un discorso nell'aula dell'Università di Berlino, e disse: « Al popolo prussiano fu concesso di riscuotersi dalle disgrazie in virtù della sua fede. Oggi non si vuol credere che ciò che si può vedere e toccare; e si vuole ognora procacciare nuove difficoltà alla religione. Or bene, poco dopo il regno del gran re (Federico II), poichè la Prussia aveva perduta la fede, ebbe luogo la catastrofe del 1806. Occorre vedere in ciò la mano di Dio e non quella degli uomini. Da tal crisi è nata la nazione tedesca. Dio ha mostrato che proteggeva la Germania. La nostra gioventù fucini le sue armi al fuoco della fede, e con tali armi noi potremmo spingerci avanti, pieni di fiducia nella potenza divina ». Il *Berliner Tageblatt* osserva: « L'imperatore ha detto che la Prussia perdè la fede poco dopo la morte di Federico II e che per tale cagione fu vinta nel 1806. Desi osservare che il vittorioso Federico II non fu certo un eroe nella fede, e che la Prussia fu disfatta sotto il regno di un principe piissimo. Proprio è difficile di usare il compasso della religione pei fatti storici ». E sta bene sotto l'aspetto dei fatti sperimentali, ma non sotto quello di aggiungere forza ai sentimenti di un paese, ed è a quest'ultimo fine che mirava esclusivamente l'imperatore. Sotto l'aspetto dei fatti sperimentali, il discorso imperiale è tanto strano, che, dove parla della « mano di Dio », viene in mente il verso del Fucini a proposito dell'aurora boreale: « Quello?... era 'r dito dell' Onnipotente ». Ma che peso avrà nella bilancia tale verità sperimentale, il giorno in cui le schiere dei guerrieri andranno incontro alla morte? Aggiungasi che ove si crede di usare tale verità sperimentale, in realtà si ha semplicemente un'altra religione; e quella dell'imperatore tedesco pare migliore di tante altre, in ciò che aiuta, non deprime i sentimenti che giovano a chi cade sui campi di battaglia. Ecco, ad esempio, i fedeli della religione « dreyfusarda », in Francia, che si credono, e non sono, fedeli della scienza sperimentale. Il Millerand era incontestabilmente il miglior ministro della guerra che la Francia aveva avuto da molti e molti anni; egli con ogni potere suo procacciava di preparare la vittoria, come lo André preparava la disfatta. Ma il Millerand offese la santissima religione dreyfusarda, nominando il Paty de Clam ad un posto di ufficiale nella riserva. Sotto l'aspetto sperimentale, tale fatto è proprio zero per la preparazione alla guerra; ma, sotto l'aspetto della religione degli intellettuali, è gravissimo delitto, e per espriarlo il Millerand dovette dimettersi da ministro. Dunque, in generale, sappia un ministro della guerra che si curi, o non si curi della difesa del paese, a ciò non si dà gran peso; e difatti lo André rimase per molto tempo ministro; ma non tocchi ai dogmi sublimi della sacrosanta religione dreyfusarda, o della umanitaria. In sostanza, la storia ufficiale degli intellettuali francesi, non s'accosta maggiormente alla verità, della storia dell'imperatore tedesco. *La Liberté*, 2 février 1913, scrive a proposito del fatto del Du Paty de Clam (§ 1749³) e della discussione che in proposito ebbe luogo alla Camera: « *Comment nous nous préparons.* Encore une journée de perdue.... Nous défions qu'on trouve une bonne raison pour justifier le débat

i diversi uffici sociali degli individui? Ancora: In un dato paese e in un dato tempo, quale di questi componimenti giova usare nelle scuole elementari, quale nelle scuole secondarie, quale nelle Università, per recare vantaggi determinati alla società intera, a parte di essa, ad un determinato reggimento politico, ecc.? La seconda delle proposizioni accennate è d'indole tecnica. Il fine è dichiarato, e quando si chiede che mezzi *debbono* usare per raggiungerlo, ciò vale quanto il chiedere quali sono i mezzi meglio atti per conseguirlo. La proposizione: « Come *devesi* insegnare la storia? » si confonde in gran parte colla precedente, poichè in generale si scrive la storia collo scopo di insegnarla, ed in ogni modo essa dà luogo ad osservazioni analoghe. Per solito non si fanno le distinzioni dei generi che qui abbiamo indicati, ed i componimenti che vanno sotto il nome di storia sono un misto di tali generi, aggiuntovi non poche considerazioni etiche. Ma sarebbe prematuro il fermarci ora su tale argomento, che avrà miglior luogo nel capitolo XII.

1581. Sin ora abbiamo ragionato sotto l'aspetto oggettivo; se guardiamo queste proposizioni sotto l'aspetto soggettivo, esse in generale sono espresse bene e l'anfibologia sparisce, perchè in sostanza il significato è il seguente: « Quali sono i sentimenti che in te si trovano d'accordo coi sentimenti suggeriti alla tua mente dai termini: *scrivere, insegnare* la storia? »

1582. Precisamente perchè il problema posto così ha un'unica soluzione, molte persone si figurano che ne ha pure una sola, quando si considera sotto l'aspetto oggettivo; e se per caso nasce loro qualche dubbio, distinguono a mala pena le varie soluzioni oggettive. Un autore che scrive una storia più o meno alterata, spesso, quasi sempre, non sa neppure quale alterazione egli reca ai fatti, e li riferisce come si presentano alla sua mente, senza curarsi troppo

d'hier qui a si fort excité la Chambre. Il s'agissait de savoir si tel officier de la territoriale resterait affecté en cas de guerre à la garde d'une petite gare de banlieue. Voilà à quoi nos six-cents représentants se sont amusés, tandis que restent en suspens des projets du plus haut intérêt pour la défense nationale. Le gouvernement allemand presse l'organisation nouvelle et formidable de son armée; chez nous on s'attarde sur le cas infime de M. Du Paty de Clam. L'affaire est pourtant bien simple. M. Millerand l'a exposée, à la tribune, avec une entière franchise. La mesure qu'il a prise était une simple mesure administrative préparée par son prédécesseur; il a cru qu'il était de son devoir de tenir un engagement pris par celui-ci. C'est tout ». La storia ufficiale degli intellettuali francesi e quella dell'imperatore tedesco, eguali sotto l'aspetto sperimentale, differiscono solo in ciò che quella nuoce alla difesa della patria, e questa vi giova.

d'indagare se egli li vede proprio come sono. Sarebbe sorpreso se gli si chiedesse: «Diteci almeno se è una storia scientifica che volete scrivere, oppure una storia mista di romanzo storico, di digressioni polemiche, o di altre». Egli forse direbbe: «È una *storia* e basta». Come spesso abbiamo notato, chi segue il ragionamento scientifico, distingue, separa cose che le persone aliene da questo ragionamento confondono almeno in parte.

1583. Anche chi ricerca che modo si deve tenere nell'insegnare la storia, per conseguire il maggior utile sociale possibile deve, o credere, o almeno fingere di credere che vi sia un'unica soluzione.

Nè egli nè l'artista che recita una produzione drammatica possono interrompere il loro dire, per avvertire il pubblico che quel dire è finzione, e entrambi debbono immedesimarsi nella parte, sentire ciò che dicono. Ma tali considerazioni ci traggono in un campo diverso da quello in cui sta il presente capitolo.

1584. Il termine *sommo bene*,¹ od anche semplicemente *bene*, ha infiniti sensi, e ciascun filosofo lo definisce a suo modo. C'è di comune un nocciolo di certi sentimenti piacevoli, che rimangono dopo che si sono eliminati sentimenti spiacevoli, o anche solo reputati tali. Ad un estremo abbiamo i soli piaceri sensuali del momento; poi si aggiunge la considerazione dei piaceri, o dei dolori futuri; poi l'azione che hanno sull'individuo gli altri che sono con lui in relazione; poi l'individuo stesso oppone ai piaceri sensuali i piaceri, o i dolori, che in lui nascono per certi residui, specialmente di quelli della classe II e della classe IV; poi questi divengono predominanti e i piaceri sensuali diventano accessori; poi spariscono quasi interamente, o interamente; infine si giunge all'altro estremo, in cui ogni piacevole sentimento è posto in un annientamento dei sensi, in una vita futura, in qualche cosa insomma che trascende dal campo sperimentale.

1585. Sin qui la considerazione è dell'individuo veduto dall'esterno; ma l'individuo stesso, nel suo interno, non vede quasi

¹ 1584¹ Cic., *Acad. quaest.*, II, 43, 132, dice che occorre decidersi su ciò che è il *sommo bene*, «perchè ogni norma della vita, nella definizione del sommo bene è contenuta: coloro che da essa dissentono, da ogni regola della vita dissentono». Ora sì che stiamo freschi, se vogliamo conoscere le norme della vita! Sono circa duemila anni dacchè Cicerone esponeva i suoi dubbi, e ancora non sono sciolti; chi sa se lo saranno fra altri duemila anni? Intanto bisogna pur vivere, e gli uomini vivono senza troppo curarsi del *sommo bene*, che rimane una bella entità per uso e consumo dei metafisici.

mai le cose in questo modo. Si noti da prima che, come accade in generale per simili sentimenti, dove noi cerchiamo teorie precise, non esiste che un complesso di pensamenti poco determinati, o di cui la determinazione è solo verbale. E ciò non solo pel volgo ma anche pei dotti, anzi pei dottissimi; pertanto accade che i commentatori cercano a più non posso quale era il concetto del loro autore, e quasi mai riescono a trovarlo¹, nè è da maravigliarsene nè da darne colpa ad alcuna loro deficienza, poichè cercano ciò che non esiste (§§ 541-1^o, 578). Poscia, come tante volte abbiamo già notato, nell'individuo che vuol dar forma precisa e logica ai sentimenti che prova sta solitamente l'inclinazione di assegnare un valore assoluto a ciò che è solo relativo, di rendere oggettivo ciò che è solo soggettivo. Quindi chi ha in sè uno degli infiniti aggregati di sentimenti ora descritti, non esprimerà già il suo stato dicendo semplicemente ciò che egli prova, ma esprimerà come assoluto ed oggettivo questo modo di sentire; non dirà mai: «A me, e per me, questo pare essere il *sommo bene*»; ma dirà, il che è ben diverso: «Questo è il *sommo bene*»; e farà uso di derivazioni per provarlo.

1586. La derivazione sarà in parte giustificata dal fatto che oltre al fenomeno soggettivo ora notato, ve ne sono pure altri oggettivi, che sono da considerare. Un certo aggregato *A* di sentimenti esistendo in un individuo, ci possiamo porre i problemi seguenti: Quale sarà in un momento determinato, e per uno scopo determinato, l'effetto, sull'individuo dell'esistenza di *A*? Egualmente, quale sarà l'effetto per altri determinati individui, per determinate collettività? Questi problemi, in sostanza, costituiscono la teoria dell'equilibrio sociale, e la difficoltà di scioglierli è grandissima; per cui, non potendo fare altrimenti, dobbiamo cercare di semplificarli, sacrificando più o meno il rigore.

1587. Una prima semplificazione si può avere togliendo le determinazioni precise dell'individuo, delle collettività, del momento, o in altri termini, considerando certi fenomeni medi e generali; ma, per non cadere in gravi errori, occorre poi rammentare che le conclusioni di tali ragionamenti saranno pure esse medie e generali.

1585¹ In generale, i commentatori dei filosofi potrebbero ripetere ciò che, secondo CICERONE, Clitomaco diceva di Carneade. *Acad. quaest.*, II, 45, 140: *Quamquam Clitomachus affirmabat, numquam se intelligere potuisse, quid Carneadi probaretur.*

Per esempio, si può dire: « Il piacere presente può essere compensato dal dolore futuro »; ed è modo ellittico per dire: « Per molti uomini, in generale, vi è compenso tra il piacere presente ed il piacere futuro ». Si può dire: « Per molti uomini, in generale, il piacere presente può recare un grave dolore per la perdita della stima e della considerazione (in generale) degli altri individui della collettività ». Ma sarebbe erroneo trarre da questa proposizione generale una conseguenza particolare; dicendo, ad esempio: « Per Tizio, il piacere presente può recargli grave dolore, a cagione della perdita della stima e della considerazione degli individui *M, N, P...* » Infatti potrebbe darsi che Tizio non si curasse punto di tale stima e considerazione, in generale, oppure, in particolare, della stima e della considerazione di *M, N, P*.

1588. L'effetto sulle collettività si indica spesso in modo alquanto indeterminato, discorrendo della *prosperità* economica, militare, politica, della nazione; oppure della *prosperità* della famiglia, e di altra ristretta collettività, sotto l'aspetto dell'economia, della dignità, della stima altrui, ecc. Quando non si può avere il più, occorre per forza contentarsi del meno, e questi problemi, benché non del tutto rigorosi, possono pure condurre a teorie sociologiche che, almeno in media ed in generale, non si discostano troppo dai fatti. Per ora ci dobbiamo ritenere fortunati se, almeno in parte, li possiamo sciogliere alla meglio; e poi, man mano che progredirà la scienza, si procurerà di porli e di scioglierli più rigorosamente.

1589. Ma da chi non sta attaccato ai metodi della scienza sperimentale, tali problemi non sono neppure posti nel modo non troppo rigoroso ora notato, bensì sono posti in un modo che riesce assolutamente indeterminato. Si ricerca, ad esempio, ciò che *deve* fare l'individuo; senza neppure porre le distinzioni tanto semplici: del suo « bene » diretto, di quello indiretto, di quello dell'individuo considerato come facente parte di una collettività, di quello della collettività. Per estrema concessione, si discorrerà forse del « bene » dell'individuo, del « bene » della nazione a cui appartiene, e, felici noi! se non si discorrerà invece del « bene » dell'umanità; ma tosto, in tale considerazione, s'impongono i residui di socialità, e invece di ricercare la soluzione dei problemi, si fa una predica per dimostrare all'individuo che *deve* sacrificare il proprio « bene » a quello dell'umanità.

1590. Tutto ciò si riflette nelle derivazioni colle quali, muovendo dai sentimenti che esistono nell'individuo, da certi residui, si mette

capo a dimostrare che egli deve operare nel modo stimato buono dall' autore della derivazione, il quale modo non si discosta mai troppo da quello accettato dalla società in cui vive quest' autore. Al solito, si sa da dove si parte, si sa dove si deve giungere; la derivazione segue una strada qualsiasi che congiunga questi due punti.

1591. La derivazione che usa del vocabolo *sommo bene*, o *bene*, ficca tutto in questo vocabolo, cioè ci mette gli aggregati dei sentimenti da cui muove, e ci mette pure tutto quanto è possibile dei risultamenti che vuole afferrare. Quindi una delle più frequenti derivazioni è quella che parte dai sentimenti di egoismo, per giungere, come scopo, alle opere dell' altruismo.

1592. Un fenomeno analogo si è avuto in Economia politica. Gli economisti letterari, incapaci di avere un concetto preciso dell' equilibrio economico, hanno ficcato nel termine *valore* tutto ciò che ci potevano mettere come dati di fatto e come risultamenti a cui volevano giungere; e così il termine *valore* è diventato, benchè in minori proporzioni, un *quid simile* del termine *sommo bene*.

1593. I filosofi antichi e i moderni nonchè i teologi si sono dati un gran da fare per trovare che mai fosse questo *sommo bene*; e poichè è cosa soggettiva, almeno in gran parte, ognuno trovava agevolmente ciò che a lui piaceva. L' estremo in cui non si considera altro che il piacere presente dei sensi, il quale estremo neppure è raggiunto dal cane, che sa anche considerare pene e piaceri futuri, non ha, o non ha quasi teorici, ed è anche dubbio che siano altro che scherzi le proposizioni che in proposito si potrebbero citare.

1594. La prima aggiunta al sentimento del piacere sensuale del presente può essere la considerazione delle conseguenze, ancora sensuali, di tale piacere. Per dire il vero non pare che nessuno sia stato tanto stolto da trascurarle interamente; chi facesse ciò dovrebbe bere una bevanda che sa essere veleno, solo perchè ha buon gusto. La quistione sta dunque solo nella considerazione più o meno estesa di queste conseguenze.¹

¹ 1594¹ L' Antologia greca ha un epigramma, di cui fa cenno Cic., *Tusc.*, V, 35, 101, aggiungendo: *Quid aliud, inquit Aristoteles, in bovis, non in regis sepulcro inscriberes? Fingesi che sia l' epigramma funerario di Sardanapalo, ed è tale (Epigr. sepulcr., 325): « Ciò possiedo che mangiai e che nella lussuria godetti, e che coi giocondi amori conobbi; le molte altre buone cose sono perdute ». A ciò risponde Crate Tebano (Epigr. sepulcr., 326): « Posseggo ciò che imparai e che meditai, e che colle venerabili Muse conobbi; le molte altre buone cose*

1595. Nei Cirenaici, che dicevano *sommo bene* il piacere presente, pare che l'estensione delle conseguenze non fosse grande, ma era pure notevole. Aristippo,¹ per quel poco che ne sappiamo, voleva che l'uomo padroneggiasse ognora colla mente i sentimenti di piacere sensuale e presente ai quali cedeva; e ciò è espresso nel celebre motto di Aristippo, riguardo alla Laïda: «² La posseggo, non

andarono in fumo ». Poliarco (apud ATH., XII, c. 64, p. 545), disputando con Archite, diceva parergli che molto dalla *natura* si discostasse la dottrina di questi. « Giacchè la *natura*, ove possa fare sentire la sua voce, ci ingiunge di seguire la voluttà, e questo dice essere da uomini prudenti ».

1595¹ È difficile, colle varie testimonianze che abbiamo, di sapere quale fosse precisamente l'opinione di Aristippo; ma è incontestabile che gli autori antichi ritenevano esservi un'opinione filosofica la quale poneva il sommo bene nel piacere presente; sia poi questa di Aristippo, o di altri, poco preme per lo scopo nostro. AELIAN, *Var. hist.*, XIV, 6, dice chiaro quanto è possibile che Aristippo consigliava di curarsi solo del presente, lasciando stare il passato e l'avvenire. Che fosse questo presente, dice chiaramente ATHEN., XII, p. 544, narrando di Aristippo, « il quale approvando la vita voluttuosa, questa dice essere il fine e in essa stare la vita beata », ed aggiunge pure che conosceva solo la voluttà del presente. — DIOG. LAERT., II, 87, dice che, secondo i Cirenaici, « fine essere una particolare voluttà, felicità essere l'unione di particolari piaceri ». Aggiunge che, secondo Ippoboto, « (88) la voluttà è un bene anche se ha origine da cose turpissime ». E Aristippo diceva « (93) nulla essere, secondo natura, giusto, onesto, o turpe, bensì essere secondo le leggi ed i costumi ».

1595² ATHEN.; XII, 63 (p. 544): Ἔχω, καὶ οὐκ ἔχομαι. — DIOG. LAERT.; II, 75: Ἔχω Λαίδα, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι. Menaggio sottillizza volendo intendere ἔχειν nel senso di νικᾶν « vincere »; Hoc igitur dicit Aristippus, ipsius pecunia superatam Laidem, ad quam scimus fuisse aditum difficilissimum.... sui corporis ipsi fecisse copiam: se vero a voluptatibus non esse superatum: quod accidere solet τοῖς ἀκρατέσι (agli intemperanti). Il senso è invece chiarissimo. Ἔχω in greco vuol dire *possedere*, nel doppio senso che trovasi pure in italiano e in francese, di essere padrone, occupare, e di usare carnalmente con una donna, di averla per sposa, per amante. Il passivo ἔχομαι ha i sensi corrispondenti dell'attivo; e Platone, *De rep.*, III, p. 390, appunto l'usa nel senso che ha nel detto di Aristippo. Platone rimprovera Omero, perchè ci mostra Zeus cupido di unirsi alla moglie, « e dicendo che tanto era posseduto dalla passione come non mai prima quando si unirono insieme " all'insaputa dei cari genitori " » (*Il.*, XIV, 296): καὶ λέγοντα ὡς οὕτως ὑπὸ ἐπιθυμίας ἔχεται, ὡς οὐδ' ὅτε τὸ πρῶτον ἐφοίτων πρὸς ἀλλήλους « φίλους λήθοντε τοκῆας ». Aristippo dunque non era *posseduto* in quel modo dalla passione per la Laida. — LATTANZIO (III, 15, 15), cita il detto di Aristippo; ma non ci ha capito niente. — CIC.; *Epist. ad famil.*, IX, 26: Audi reliqua. Infra Eutrapelum Cytheris accubuit. In eo igitur, inquis, convivio Cicero ille.... Non, mehercule, suspicatus sum illam affore: sed tamen Aristippus quidem ille Socraticus non erubuit, cum esset obiectum, habere eum Laida: « Habeo, inquit, non habeor a Laide ». Grace hoc melius. — DIOG. LAERT.; II, 69. « Entrando [Aristippo] in casa di una meretrice, ed arrossendo uno dei giovani che erano seco: « Non lo entrare, disse, è turpe, ma il non poterne escire ». — PERSIO, V, chiama pure libero l'uomo che esce da una cortigiana intero e senza ritornarvi:

(173) Si totus et integer illinc
Exieras,

ne sono posseduto ». Seguono poi altre aggiunte, sempre per considerare altri piaceri oltre ai presenti: quindi già di Aristippo si diceva che egli sconsigliava di far nulla contro le leggi, a cagione delle pene stabilite,³ e si aggiunge: dell'opinione; ma ciò ci porta in altro campo. Seguitando per tal via si può, con opportune derivazioni, giungere ove si vuole.

1596. Quando si dice il sommo bene essere la voluttà¹: (I, 12, 40) *Extremum autem esse bonorum voluptatem*, c'è già una derivazione, la quale appartiene al genere (IV-γ), e che finge di dare la spiegazione di un termine indeterminato, oscuro, eguagliandolo ad altro termine anch'esso indeterminato, oscuro. In vero la voluttà che figura in questa formula non è la voluttà volgare, che ognuno conosce, ma un'altra che occorre determinare. Cicerone ci scherza sopra: ² « (II, 3, 6) Allora egli ridendo: Ciò veramente sarebbe ottimo, che colui stesso il quale dice che la voluttà è il fine di tutto ciò che aspettiamo, l'estremo, l'ultimo dei beni, non sapesse che cosa è! » Ed aggiunge poi che i termini di *voluptas* in latino, di ἡδονή in greco, sono perfettamente chiari, e che non è colpa sua se non l'intende quando sono usati da Epicuro, ma è colpa di questi che li torce dal senso volgare. Nel che Cicerone ha ragione, ma la sua critica va molto più oltre di quanto vorrebbe, poichè investe tutti i ragionamenti metafisici, non esclusi quelli dello stesso Cicerone. E per non andare troppo lontano, ecco che, quando Cicerone vuole provare che la voluttà non è il sommo bene, egli dice, di uomini che soddisfano tutti i piaceri dei sensi: « (II, 8, 24) Io mai più dirò che questi dissoluti vivano bene o beatamente ». In questa proposizione egli trae in inganno il lettore, col doppio senso di *vivere bene* o *beatamente*, quest'espressione potendosi riferire alle sensazioni dei dissoluti, o a quelle di Cicerone, il quale quindi dovrebbe dire: « I dissoluti stimano buona e beata la loro vita, ed io, se dovessi trarre la vita in quel modo, non la stimerei tale ». Aggiunge poi Cicerone: « (II, 8, 24) Da ciò segue non

1595³ *DIOG. LAERT.*; II, 93. Per altro ciò contraddice quanto si narra avere egli risposto a chi gli chiedeva che di buono avessero i filosofi, cioè: « Se tutte le leggi fossero tolte, egualmente vivrebbero » (*Idem, ibidem*, II, 68). Ma qui non ricerca cosa pensasse veramente Aristippo, bensì esamina certe derivazioni; siano poi di lui o d'altri, poco preme.

1596¹ *CIC.*; *De fin. bon. et mal.*

1596² *CIC.*; *De fin. bon. et mal.*, II, 8, 24: *Hos ego asostos bene quidem vivere aut beate, nunquam dixerim. Ex quo efficitur, non ut voluptas ne sit voluptas, sed ut voluptas non sit summum bonum (edit. Verbugius).*

già che la voluttà non sia la voluttà, ma che non è il sommo bene ». Ciò è vero, o falso, secondo di chi si tratta. Pei dissoluti è il sommo bene, per Cicerone non è il sommo bene; la quale ultima espressione si riferisce a cosa non bene definita.³

1597. Abbiamo una proposizione: *A* è eguale a *B*, e vogliamo invece che sia eguale a *C*. Perciò abbiamo due modi di operare. O rispettare la prima proposizione, e mutare il senso di *B*, in modo che sia identico con *C*. Oppure negare la prima proposizione, e sostituire ad essa l'altra: *A* è eguale a *C*. Ciò è generale e spiega un gran numero di derivazioni.

1596³ Ci sono cinque parti nell'argomentazione di Cicerone: 1° Una quistione filologica. Egli dice (II, 4, 13) che ἡδονή debes rendere in latino col termine *voluptas*. « In questo termine, tutti coloro, ovunque siano, che sanno il latino, comprendono due cose, cioè: una letizia nell'anima, e un commovimento soave di giocondità nel corpo ». Su tal punto, pare proprio che abbia ragione, e che i termini ἡδονή in greco, *voluptas* in latino abbiano questo significato. 2° Una quistione che concerne il modo di esprimersi di Epicuro. Questi usa il termine ἡδονή in un senso diverso da quello ora dichiarato « (II, 5, 15) ex quo efficitur, non ut nos non intelligamus, quae vis sit istius verbi, sed ut ille suo more loquatur, nostrum negligat ». Anche su questo punto, Cicerone ha ragione, ma ha anche troppo ragione per la sua tesi, poichè il difetto di Epicuro è quello di tutti i metafisici, compreso Cicerone, il quale pure *suo more loquitur, nostrum negligit*, quando pel *nostro modo* s'intenda quello dei dissidenti. 3° Una quistione di relazioni di sentimenti suscitati in certe persone da certi termini. I sentimenti suscitati dai due termini: *voluttà, sommo bene*, non coincidono in Cicerone, e su ciò basta la sua affermazione; nè in certe altre persone, e questo è un fatto che l'esperienza verifica. Anche in ciò dunque, Cicerone ha ragione. 4° Una quistione di relazione di sentimenti di tutti gli uomini, oppure di cose. Non esplicitamente, ma implicitamente, come usano moltissimi metafisici, Cicerone passa dal contingente all'assoluto. Per la stessa ragione che basta l'asserzione di Cicerone per fissare che in lui i termini *voluttà* e *sommo bene* non suscitano identiche sensazioni, deve bastare l'asserzione di un dissidente per fissare che in lui questi due termini suscitano eguali sensazioni; ed allo stesso modo che l'osservazione ci fa conoscere che molti pensano come Cicerone, essa ci fa pure conoscere che non pochi pensano diversamente. Cicerone ha dunque torto di dare un valore universale, assoluto, ad una proposizione che ha solo valore particolare, contingente. 5° Un'argomentazione sofistica per escludere i dissidenti, e così ricondurre il contingente all'assoluto. Anche qui il ragionamento è pieno di sottintesi, come è uso generale dei metafisici. Si insinua che vi sono cose alle quali si è posto nome di *voluttà, sommo bene*; esse ci debbono essere note dalla testimonianza dei più, e se c'è qualche caposcarico che le nega, non abbiamo da tenere conto della sua asserzione, come non terremmo conto dell'asserzione di uno spirito bizzarro a cui saltasse in mente di negare l'esistenza di Cartagine. In altro modo si insinua l'universalità della proposizione, col ricercare ciò che *si dice*. Questo *si* indica tutti, e quando tutti dicono ad un modo, la cosa deve essere in questo modo, come quando tutti dicono che il sole scalda. Si aggiungono infine tante considerazioni accessorie quante ne può provvedere la retorica. Qui dunque Cicerone ha torto, ma non più, nè meno, degli altri metafisici.

1598. La derivazione si allunga perchè oltre alla voluttà si vuole tenere conto di residui di persistenza degli aggregati (*giusto, onesto, ecc.*), e di residui di integrità personale (*onorevole, degno, ecc.*), sia relativamente all'individuo, ponendoli cioè nell'aggregato di sentimenti che egli prova, sia rispetto ad altre persone, alla collettività, ponendo cioè nella derivazione l'indicazione di certi scopi che si vogliono raggiungere. Si ha così un numero grandissimo di teorie, che non è qui il luogo di esporre; e ci limiteremo solo a dire il poco che è necessario per meglio intendere l'indole delle derivazioni.

1599. Cicerone¹ rammenta come, secondo Ieronimo Rodiano, il sommo bene è l'assenza di ogni dolore (II, 3, 8). Biasima Epicuro che non si sa decidere (II, 6, 18), poichè egli dovrebbe o accettare la voluttà del senso volgare, che Cicerone dice di Aristippo, oppure torre per la voluttà l'assenza di dolore, o congiungere questa e quella cosa, ed avere così due fini. « (II, 6, 19) Veramente molti e grandi filosofi fecero simile congiunzione dei fini dei beni, come Aristotile che unisce l'uso della virtù con una vita di perfetta prosperità; Callifone aggiunse all'onestà la voluttà, Diodoro alla stessa onestà aggiunse l'assenza di dolori. Lo stesso avrebbe potuto fare Epicuro, se avesse congiunto la sentenza che ora è di Ieronimo con quella che fu di Aristippo ». Fa poi il conto (II, 11, 35) che, riguardo al sommo bene, vi sono tre opinioni in cui non si discorre dell'onesto, cioè quelle di Aristippo o di Epicuro, di Ieronimo, di Carneade [per questi il sommo bene sta nel godere i principii della natura: Carneadi frui principiiis naturalibus, esset extremum], altre tre in cui l'onesto si pone con qualche altra cosa e sono di Polemone, di Callifone, di Diodoro. Una sola, di cui Zenone è autore, pone il sommo bene nel decoro e nell'onesto.

1600. Varrone, secondo sant'Agostino, faceva più largo il conto delle opinioni possibili, e giungeva al bel numero di 298; ma poi si riducono a dodici, triplicando le quattro cose: la voluttà — il riposo — la voluttà unita al riposo — i primi beni della Natura — la virtù. Varrone toglie le prime tre, non già perchè le biasimi, ma perchè sono comprese nei *primi beni della natura* [bella ma oscura entità], e perciò riduce le opinioni a tre, cioè la ricerca dei primi beni della natura per giungere alla virtù, o la virtù per giungere

¹1599¹ CIC.; *De fin. bon. et mal.*

ad essi, o la virtù per se stessa. Sant'Agostino¹ se la ride di tutte queste chiacchiere, e, senza altro, ferma e stabilisce che la vita eterna è il sommo bene, la morte eterna il sommo male. E così eccoci giunti all'altro estremo delle derivazioni.

1601. Il nocciolo di sentimenti corrispondenti ai diversi sensi dati dai metafisici e dai teologi al termine *vero* è costituito principalmente da concetti che non trovano contrasto nella mente di chi usa uno di questi vocaboli. Quindi nasce spontanea l'eguaglianza del *bene* e del *vero*, essendo essi aggregati di sentimenti che entrambi non hanno contrasti nella mente di chi usa tali vocaboli. Per simili motivi, si può estendere l'eguaglianza a ciò che dicesi *bello*. Oh! stiamo un poco a sentire che, se un uomo trova cosa alcuna *buona* e *vera*, non la troverà anche *bella*? E ciò che esiste nella sua mente deve esistere nella mente di tutti, specialmente se egli è metafisico o teologo, e chi ha la disgrazia di non pensarla come lui non merita certo il nome di uomo; dal che nasce subito la conclusione che tutti gli uomini consentono con lui, e cresce il potere e il lustro delle ottime sue teorie. Se poi questi sommi uomini non vanno d'accordo tra loro, in altri tempi si perseguitavano vicendevolmente, si mettevano in carcere, alcune volte si abbruciavano; oggi, fatti più miti, si contentano di ingiuriarsi.

1602. C'è anche una bella entità che ha nome *Natura*, e che col suo addiettivo *naturale*, aggiuntovi anche un certo *stato naturale*, hanno gran parte nelle derivazioni. Sono vocaboli tanto indeterminati che spesso nemmeno chi li usa sa che cosa vuole esprimere con essi.² Nella vita giornaliera, l'uomo incontra molte cose che a lui sono ostili, recano danno o solo noia, per via di certe circostanze che egli stima artificiali, come sarebbero le armi dei briganti, le insidie dei ladri, le prepotenze di chi è ricco o potente, ecc.

1600¹ D. AUGUST.; *De civ. dei*, XIX, c. 1 e s.: (c. 4) Si ergo quaeratur a nobis, quid civitas Dei de his singulis interrogata respondeat, ac primum de finibus bonorum malorumque qui sentiat, respondebit aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum. — D. THOM.; *Summ. theol.*, 2^a 2^{ae}, XXVII, 6: quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat....

1602¹ D. AUGUST., *Retractionum*, I, 10, 3, osserva che la sua proposizione: non c'è male naturale: *nullum esse malum naturale*, potrebbe essere male intesa dai Pelagiani. Ma il termine *naturale* si riferiva alla *natura* che è stata creata senza peccato, questa dunque vera e propria natura dell'uomo è detta: *ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur*. Per analogia usiamo anche questo termine per la *natura* che ha l'uomo nascendo.

Tolte tutte queste circostanze, rimane un nocciolo, che diremo *naturale*, per opposizione agli *artifizii* eliminati, e che *deve* necessariamente essere ottimo, poichè abbiamo mandato via appunto tutto ciò che c'era di male (§ 1546). Osservisi bene, infatti, come ragionano tutti gli autori metafisici, o teologi, o seguaci dei fisiocratici, del Rousseau, e di altri simili sognatori. Essi non dicono già: « Ecco uno stato che chiamiamo *naturale*; l'osservazione dei tali e tali che l'hanno veduto e studiato, ha fatto conoscere che aveva certe qualità »; ma invece muovono dallo stato presente, eliminano tutto ciò che a loro pare male, e danno il nome di naturale a ciò che rimane. Anzi il Rousseau, ammirato, adorato ancora da molta gente, confessa ingenuamente che dei fatti non si cura (§ 821). Non se ne curava maggiormente quel santo Padre che, lodando il bell'ordine dato da Dio alla Natura, ci viene a narrare che in essa tutti i piccoli animali vivono in pace e in concordia.² Non aveva egli mai veduto ragni mangiare mosche, uccelli mangiare ragni, api sciamare? Non aveva letto Virgilio?³ Ma, d'altra parte, nulla è più ameno del modo di ragionare di coloro che deridono « le superstizioni cattoliche », e che accolgono reverenti le superstizioni dei fedeli del Rousseau.

1603. Ch. de Rémusat nelle note alla sua traduzione del trattato delle *Leggi* di Cicerone,¹ trova almeno quattro sensi nei quali il vocabolo Natura viene adoperato da Cicerone. Per ragione di spazio mi limito ad indicarli brevemente, ma il lettore farà bene di vederli nell'originale. Abbiamo: 1° Un senso generale. La Natura è il complesso dei fatti dell'universo. 2° Un senso particolare. La Natura è la costituzione di ogni essere. 3° Un altro senso così spiegato: « Mais Cicéron l'emploie aussi dans un sens propre et singulier, qui n'est déterminé qu'implicitement et par la connaissance de sa doctrine [ottimo espediente per fare nascere logomachie]. La nature d'un être est ce qui le constitue, ce qu'il est, ou

1602² CLEMENTIS *epistola ad Corinthios*, I, 20: τὰ τε ἐλάχιστα τῶν ζῴων τὰς συνελεύσεις αὐτῶν ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμοιοῖα ποιοῦνται. « E i più piccoli animali, le società loro in pace e in concordia fanno ».

1602³ Notissimo è il passo delle *Georgiche*, IV, in cui VIRGILIO dice delle api:

(67) Sin autem ad pugnam exierint; (nam saepe duobus
Regibus incessit magno discordia motu),
Continuoque animos volgi et trepidantia bello
Corda licet longe praesciscere;
(etc).

1603¹ *Oeuvres... de Cicéron*, édit. NISARD, t. IV, p. 411.

sa loi. En conséquence elle est bonne, elle est sa perfection; témoin ces phrases: *Ad summum perducta natura*, I, 8; *ducem naturam*, I, 10, etc. Ainsi l'expression du droit naturel n'est pas indifférente; car elle emporte que le droit existe par lui-même, qu'il fait partie de la loi générale des êtres [c'è gente che capisce ciò!] Voyez: *Natura constitutum*, I, 10; *quod dicam naturam esse, quo modo est natura, utilitatem a natura*, I, 12 ». 4° Una certa potenza. « C'est par une dérivation vague de cette acception que l'on se représente aussi la nature comme une puissance distincte et agissante qui produit et conserve le monde.... *Natura largita est, docente natura*, I, 8; *eadem natura*, I, 9; *natura factos, natura dati, a natura data*, I, 12 ».

Può agevolmente figurarsi il lettore quanta potenza per le derivazioni abbia questo termine, che significa tutto... e nulla.

1604. Con Aristotile, Donna Natura muta interamente sembianti. Principia col notare lo Stagirita¹ (II, 1, 1) che gli esseri naturali hanno in sè un principio di moto, o di riposo, mentre invece un letto, un vestito, od altri simili oggetti non hanno questo principio, perchè non tendono a mutare. Segue da ciò che « (2) la natura è principio e causa del movimento e del riposo per l'essere in cui questo principio è primitivamente in sè e non per accidente ». Poi c'è anche un'altra definizione. « (1, 10) In un modo possiamo dire natura la materia prima esistente negli esseri che hanno in sè principio di moto e di mutazione. In altro modo: la forma e l'indole secondo la definizione ». ² Oggi ancora c'è gente che si figura di

1604¹ ARIST.; *Natur. auscult.*, II (p. 192-193 Bekk.). Non abbiamo qui da investigare se questo trattato sia autentico o no. Lo indichiamo col nome di Aristotile, perchè così sta nelle edizioni, ma invece di Aristotile, pongasi un X qualsiasi, ed il ragionamento nostro sta egualmente, poichè investe solo la derivazione oggettivamente. — PLUTARCH., *De plac. phil.*, I, 1, 1, principia col notare opportunamente che sarebbe assurdo il dissertare sulla *Natura*, se prima non si spiegasse che significa tale vocabolo. E per spiegare ciò dice: (2) Ἔστιν οὖν, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην, φύσις, ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας, ἐν ᾗ πρότερος ἐστὶ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός. « È dunque, secondo Aristotile, la *Natura* principio del moto e della quiete, nei corpi in cui si trova primitivamente e non per accidente ». Ora sì che ben sappiamo che è *Natura!* Ma poi, lo stesso autore, nello stesso trattato, ci dà altre definizioni. « (I, 30, 1) Empedocle dice che la *Natura* null'altro è se non miscela e separazione di elementi.... (2) Similmente Anassagora dice che la *Natura* è combinazione e dissoluzione, cioè nascimento e distruzione ».

1604² ARIST.; *Natur. Auscult.*, II, 1, 10: ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφήν καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. Non è facile capire che cosa ciò voglia dire. In sostanza pare che si contenda per sapere se la « natura » è la materia, o la forma, e pare che si concluda che è la forma: « (I, 1, 15) Dunque la forma è la natura — Ἡ ἄρα μορφή φύσις ». Per altro si aggiunge tosto che *forma* e *natura* hanno due sensi, poichè

capire tali discorsi e li ammira. Il Barthélemy Saint-Hilaire, nella prefazione alla sua traduzione del trattato ora citato di Aristotile, dice: « (p. IV) je n'hésite pas à déclarer pour la *Physique* qu'elle est une de ses œuvres [di Aristotile] les plus vraies et les plus considérables ».³ Per altro, circa alla definizione della *natura* ora

la privazione è una qualche forma. Tutto ciò è puro vaniloquio. — D. THOM., *Summ. theol.*, 1^a 2^{ae}, q. XXXI, 7, spiega Aristotile: Respondeo dicendum quod naturale dicitur « quod est secundum naturam », ut dicitur (Physic. lib. II, text. 4 et 5). Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissima hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur; et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem; sicut delectari in contemplatione veritatis et in actibus virtutum est naturale homini [peccato che i malfattori non l'intendano così]. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod dividitur rationi, scilicet id quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit... Dunque *natura* vuol dire il bianco e il nero; e non basta. Delle due specie di diletta-zione, parte sono naturali in un senso, ma non-naturali in un altro: Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Veramente di più, per torre precisione al vocabolo, non si può fare. Occorre sapersi contentare. Anche san Tommaso ha avuto i suoi commentatori. Eccone uno: FR. ANTOINE GOUDIN; *Phil. suiv. les princ. de Saint Thomas* trad. TH. BOURARD, t. II: « (p. 198) Le mot *nature* peut donc se comprendre de quatre manières: 1^e dans le sens de nativité, ainsi le premier-né est le chef de ses frères par *nature*, c'est-à-dire par l'ordre même de la naissance, et l'Apôtre dit que *par nature nous sommes fils de colère*, c'est-à-dire d'après la conception et la nativité, dont nous tirons le péché; 2^e dans le sens de matière et de forme, ainsi l'homme est dit se composer de deux *natures* partielles; 3^e dans le sens de l'essence de la chose; ainsi nous disons que la *nature* ou l'essence angélique est supérieure à la *nature* humaine; 4^e enfin, en *Physique*, la *nature* est prise pour le principe intrinsèque du mouvement et du repos dans les choses qui sont près de nous.... ». A tutti questi valentuomini non viene in mente che il dare lo stesso nome a cose tanto mai diverse, è ottimo modo di non farsi capire.

1604³ BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE; *Physique d'Aristote*, t. I. Poco prima: « (p. III) La théorie du mouvement est si bien l'antécédent obligé de la physique, que, quand à la fin du XVII^e siècle, Newton pose les principes mathématiques de la philosophie naturelle, il ne fait dans son livre immortel qu'une théorie du mouvement [in nota: Newton le dit lui-même dans sa Préface à la première édition des *Principes*....]. Descartes, dans les *Principes de la Philosophie*, avait également placé l'étude du mouvement en tête de la science de la nature. Ainsi, deux mille ans passés avant Descartes et Newton, Aristote a procédé tout comme eux; et si l'on veut considérer équitablement son œuvre, on verra qu'elle est de la même famille, et qu'à plus d'un égard, elle n'a rien à redouter de la comparaison ». Lasciamo correre pel Cartesio, ma in quanto al Newton, dai suoi *Principia* alla *Fisica* di Aristotile, ci corre dal dì alla notte. Pur troppo, qua e là, nei *Principia* appare un poco di metafisica, ed è come la roccia sterile che racchiude l'oro sperimentale; si capisce che i metafisici s'impadroniscono della roccia, e lasciano stare l'oro. Nella prefazione il Newton dice: Cum autem artes Manuales in corporibus movendis praecipue versentur, fit ut *Geometria* ad ma-

accennata, il buon Barthélemy Saint-Hilaire ha alcuni scrupoli : « (p. XXXII) Je ne voudrais pas soutenir que cette définition (p. XXXIII) de la nature soit à l'abri de toute critique.... Lui-même [Aristotile] sans doute la trouvait insuffisante ; car il essaie de l'approfondir un peu davantage. Il se demande donc puisqu'il reconnaît deux éléments essentiels dans l'être, la matière et la forme, avec la privation, si c'est la matière ou la forme qui est la véritable nature [come si distingue la *vera* natura da quella che tale non è ?] des êtres. Il incline à penser que la forme d'une chose est bien plutôt sa nature que ne l'est la matière ; car la matière n'est en quelque sorte qu'en puissance, tandis que la forme est l'acte et la réalité ». Abbiamo così un ottimo esempio di derivazioni verbali ; si sono accozzati tanti vocaboli che stuzzicano certi sentimenti ma che non corrispondono a nulla di reale.

1605. Dal modo col quale furono costituiti gli aggregati di sentimenti corrispondenti ai termini: *fine dell'uomo, sommo bene, retta ragione, natura*, si capisce agevolmente che possono essere eguagliati l'uno all'altro, poichè, in vero con non poca indeterminazione, rappresentano uno stesso cumulo di sentimenti. Così gli Stoici poterono dire che il fine dell'uomo, il sommo bene, è il vivere secondo la *natura*. Che cosa sia di preciso questa *natura*, non si sa ; ed è bene che non si sappia, perchè appunto i vari ed indeterminati sensi ad essa dati valgono a fare accettare la proposizione ora accennata ed altre simili. Anzi, secondo Stobeo, Zenone principiò a dire in modo anche più indeterminato, che il fine è il vivere in modo armonico, il che, aggiunge Stobeo,¹ « è secondo una ragione e armonicamente vivere. Ma quelli che vennero dopo, emendando, così spiegarono: in armonia colla natura vivere....² Cleante

gnitudinem, *Mechanica* ad motum vulgo referatur. Quo sensu *Mechanica rationalis* erit Scientia Motuum qui ex viribus quibuscunque resultant, et Virium quae ad motus quoscunque requiruntur, accurate proposita ac demonstrata. Nulla di tutto ciò, bensì di tutt'altro, discorre Aristotile.

1605¹ STOB.; *Egl.*, II, 7, p. 132-134: Τὸ δὲ τέλος ὃ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ἁμολογουμένως ζῆν. Τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν. Il vocabolo ἁμολογουμένως significa propriamente: *convenientemente, armonicamente, concordemente, consentaneamente*, ed è quindi alquanto indeterminato, se non si aggiunge la cosa colla quale esiste la *convenienza, l'armonia*, ecc. Il detto di Zenone sarebbe dunque: vivere convenientemente, armonicamente, ecc.; e forse potrebbesi anche dire: vivere regolatamente, in modo regolato.

1605² *Idem, Ibidem*, p. 134: Οἱ δὲ μετὰ τοῦτον, προσδιαρθροῦντες, οὕτως ἐξέφερον, ἁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

pel primo..... aggiunse la natura e statui: fine essere in armonia colla natura vivere ». E seguitando ad eguagliare termini che corrispondono a certi sentimenti, dicono gli Stoici, che il fine è la felicità: « questo è secondo la virtù vivere, armonicamente vivere, o, ciò che è lo stesso, secondo la natura vivere ».

1606. Giova poi volgere specialmente l'attenzione sul principio di socialità, sul principio altruista, e non dimenticare la retta ragione. Tutte queste belle cose le ficcheremo nel concetto di *natura*, e diremo cogli Stoici, secondo Diogene Laerzio:¹ « Quindi essere fine il viver conseguentemente a natura, cioè secondo la propria e secondo quella dell'universo, non facendo nulla di ciò cui la comun legge è solita proibire; la qual cosa è il retto discorso che arriva per tutto, lo stesso che è appo Giove, che con esso conduce il governo di quanto esiste. Quest'essa essere la virtù dell'uomo felice e la felicità della vita, allorquando cioè tutto si fa in consonanza del genio di ciascuno colla volontà del moderatore di ogni cosa. E però dice espressamente Diogene, essere fine il retto discorso nella scelta di ciò ch'è secondo natura; e Archidamo, il vivere adempiendo a tutti i doveri ». Questo è un buon esempio di derivazione verbale; si accumulano vocaboli, e si ha uno zibaldone, dove c'è un poco di tutto.

1607. Il tipo di queste derivazioni è il seguente. Si vuole dimostrare che *A* è eguale a *B*. Si principia col dimostrare che *A* è uguale ad *X* perchè concordano i sentimenti fatti nascere da *A* e da *X*, e si ha cura di scegliere *X* tanto indeterminato che, mentre da una parte i sentimenti che esso fa nascere concordano con quelli che hanno origine da *A*, possano anche, da un'altra parte concordare con quelli che nascono da *B*. Per tal modo si stabilisce l'eguaglianza di *X* e di *B*. Ma poichè già si è veduto che *A* è uguale ad *X*, ne consegue che si ha pure *A* eguale a *B*, che è appunto ciò che si voleva dimostrare. Tale ragionamento è simile a quello che già abbiamo veduto (§ 480 e seg.), mercè il quale si prova l'eguaglianza di *A* a *B* coll'eliminazione di un ente *X* fuori

¹1606¹ DIOG. LAERT.; VII, 88, trad. L. LECHI. Clemente Alessandrino si figura che la *natura* degli Stoici è Dio. — CLEM. ALEX.; *Strom.*, II, c. 19, p. 483 Potter, 404 Paris: Ἐντεῦθεν καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν τέλος εἶναι ἔδογματίσαν, τὸν Θεόν εἰς φύσιν μεταναμάσαντες εὐπρεπῶς. « Quindi gli Stoici sentenziarono essere il fine, il vivere secondo la natura; ponendo convenientemente il nome di natura per quello di Dio ».

del campo sperimentale. Come in altri casi, l'intervento di un termine indeterminato che malamente corrisponde ad una cosa reale ha conseguenze simili all'intervento di un termine corrispondente ad un ente che trovasi interamente fuori del campo sperimentale (§ 108, 1546). Un bel caso è quello testè esaminato (§ 1557 e seg.) della solidarietà; in cui X (solidarietà-fatto) veramente è, per confessione degli stessi autori del ragionamento, l'opposto di B (solidarietà-dovere); eppure la proposizione A è X (tra gli uomini esiste la solidarietà-fatto) serve a dimostrare che A è B (tra gli uomini occorre che esista la solidarietà-dovere).

Sotto l'aspetto della logica formale, i ragionamenti con X indeterminata sono sillogismi con più di tre termini, il termine medio X , appunto per la sua indeterminazione, diventando multiplo, senza che, spesso, neppure si possa fissare precisamente quanti sensi ha. Se poi X esce dal campo sperimentale, oltre all'accennata causa di errore, che sussiste quasi sempre, abbiamo la maggiore e la minore del sillogismo che non hanno senso, perchè stabiliscono relazioni tra fatti sperimentali ed un'entità non sperimentale.

1608. Il Rousseau dice che la volontà generale X non può cadere in errore A . Per stabilire questa proposizione, egli considera tutti i cittadini come costituenti una sola persona, aventi una stessa volontà, e la proposizione, dando per altro un senso speciale al termine *errore*, vuol dire che una persona è solo giudice di ciò che ad essa è gradevole, o sgradevole. Sotto questa forma la proposizione può ammettersi. Ora si modifica X , e non si può fare altrimenti, poichè questi cittadini che operano tutti come una sola persona non esistono. Si afferma, senza dare alcuna prova, che la volontà generale X è espressa dalla somma delle volontà particolari quando i cittadini votano senza comunicare fra loro; e poichè anche ciò è impossibile, si modifica nuovamente X e, contentandosi del poco che si può avere, si suppone che X sia la somma delle volontà particolari, senza brighe e senza associazioni. Così si stabilisce l'eguaglianza della volontà generale, col voto dei cittadini B quando votano senza brighe e senza associazioni particolari. Ma abbiamo veduto che X è eguale ad A ; dunque A è eguale a B , e concludiamo che non può esservi errore A , nella decisione dei cittadini B che votano senza brighe e senza associazioni particolari. Il giuoco piace agli ammiratori del Rousseau e lo continuano; nuovamente si modifica X e diventa l'espressione della

maggioranza degli eletti dalla maggioranza (?) degli elettori. Così abbiamo uno dei più sublimi dogmi della religione democratica.¹

1608¹ J. J. ROUSSEAU; *Le contrat social*. Dopo avere detto come si stabilisce il contratto sociale, l'autore aggiunge (l. II, c. I): « La première et la plus importante conséquence des principes ci-devant établis est que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun ». Come ciò? « (c. IV) Si l'État ou la Cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres, et si le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, il lui faut une force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tout ses membres, le pacte social donne au Corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale, porte... le nom de souveraineté. — (c. IV) Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous? » Ecco stabilita la proposizione generale $X = A$, cioè che la volontà generale X è sempre retta A . Notisi che con procedimento solito nei metafisici ed a loro caro, si afferma una proprietà della *volontà generale*, prima di sapere che sia precisamente questa entità. Ora procediamo a modificare X . (l. II, c. III): « Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique: mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours: jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal [notisi la modificazione del senso di errore, ne discorreremo or ora]. Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous [una delle forme di X], et la volonté générale [altra forma di X]: celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières [attenti alla pallottola, che passa da un bussolotto all'altro]: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent [sarebbe perciò necessario che i meno fossero eguali ai più, se no rimane un residuo; ma il divino Rousseau non bada a tali piccolezze], reste pour la somme des différences la volonté générale ». Ecco la pallottola passata dal bussolotto destro, al sinistro. Attenti che vedrete ora nuovo e più bello passaggio. Si descrive uno stato reale B per farlo eguale ad una delle astrazioni indeterminate X ora notate. « Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux [come, senza avere comunicazione, possono essere informati? Deve essere un'informazione interna e spontanea], du grand nombre de petites différences [chi glie l'ha detto che erano piccole?] résulterait toujours la volonté générale X , et la délibération serait toujours bonne [anche quando il popolo delibera di bruciare le streghe?]. Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'État... Enfin quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique; alors il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier ». Una persona sa ciò che le è gradevole, o sgradevole, ma può, per ignoranza cadere in errore. Si provvede ad eliminare questo caso col richiedere che non si inganni il popolo, e che esso sia a sufficienza informato. L'inganno

1609. Tale ragionamento è accolto da molta gente. Ciò non segue pel suo intrinseco valore logico-sperimentale, che è zero; non per mancanza d'intelligenza delle persone che lo accettano, perchè ve ne sono di intelligentissime; dunque, da dove viene il prospero successo della derivazione? Vi sono infinite cagioni; eccone alcune: 1° La gente che fa parte, o crede far parte della maggioranza accoglie volentieri una teoria che intende nel senso della propria infallibilità. 2° I furbi che guadagnano quattrini coi dazi protettori e in tanti altri modi; coloro che dalla elezione popolare ottengono potere, onori, ricchezze, giudicano tutti le teorie non pel valore intrinseco, ma per la forza che hanno di lusingare gli elettori da cui dipendono. Che colpa ne hanno loro, se questi si pascono di sciocchezze? Aristippo, rimproverato perchè s'era buttato ai piedi del tiranno Dionisio, rispose: « Non io ho colpa, ma Dionisio, che ai piedi ha le orecchie ». 3° Persone che non fanno parte della maggioranza, ma che sono ostili ai superiori che hanno nella gerarchia sociale, si accostano a coloro che credono essere in maggioranza, per combattere questi superiori, o semplicemente per fare ad essi dispetto. 4° Un piccolo numero di persone che hanno un bisogno intenso di religiosità accettano questo dogma della religione democratica-umanitaria come avrebbero accettato altro dogma qualsiasi. Sarebbero forse stati preti di Cibele, ai tempi del paganism; frati nel medio evo; sono oggi adulatori della plebe. 5° Molte persone che capiscono poco accettano l'opinione della collettività, larga o ristretta, in cui vivono; e passano facilmente dall'ammirazione del Bossuet a quella del Voltaire, del Rousseau, del Tolstoï, e di quanti altri conseguono fama e credito. 6° Altre persone che giudicano le teorie come l'orecchiante la musica stimano buona questa teoria, solo perchè stuzzica gradevolmente i loro sentimenti. Infine altre simili cagioni si potrebbero trovare, ponendo mente alle molte categorie che si possono formare secondo i diversi modi coi quali interessi e sentimenti operano sul giudizio degli uomini.

viene così sempre dal di fuori; i cittadini se non fossero tratti in inganno giudicherebbero sempre rettamente; ma i più sono in errore perchè incapaci di discernere il vero. Basta poi che siano *informati*, perchè capiscano. Gente che non capisce non ne esiste nella Città del Rousseau. Avendo così dimostrato: 1° che la volontà generale è sempre retta; 2° che è espressa dal voto dei cittadini bene informati e senza comunicazioni tra loro; si conclude logicamente che tale deliberazione è sempre retta.

1610. Il genere di derivazioni (IV-γ) ha un caso estremo, in cui si osservano semplici coincidenze verbali. Per esempio, nel 1148, al concilio di Reims « fu condotto un gentiluomo bretone, chiamato *Eon de l'Etoile*, uomo quasi illetterato, che diceva essere il figlio di Dio e giudice dei vivi e dei morti, a ciò tratto dalla grossolana somiglianza del suo nome col vocabolo latino *Eum*, in questa conclusione degli esorcismi: *Per eum qui indicatus est*; e in quella delle orazioni: *Per eundem*. Tale ragione immaginaria, non ostante che fosse assurda, non tralasciò di concedergli di potere sedurre molta gente ignorante delle parti estreme della Francia, cioè della Bretagna e della Guascogna... » L'anfibologia dei termini e delle proposizioni è ottimo mezzo per spiegare oracoli e profezie; e quando vi si aggiungono le metafore (IV-δ) e le allegorie (IV-ε), sarebbe proprio necessario di essere idiota per non cavare da questi oracoli e da queste profezie tutto ciò che si può desiderare. Dai ragionamenti di tal genere, che si pretendono fatti sul serio, si giunge poco alla volta a semplici scherzi, come è quello della risposta fatta a chi chiedeva se poteva rimanere sicuro dai nemici; cioè *Domine stes securus*, che si può intendere nel senso che effettivamente poteva rimanere sicuro; e che invece significava il contrario: *Domine stes securus*.

1611. Un notevole esempio delle derivazioni del presente genere (IV-γ), mediante le quali si percorrono le due vie: dalla cosa al vocabolo e dal vocabolo alla cosa, ci è dato dalle spiegazioni del termine *demoni*.

1612. 1° *Dalla cosa al vocabolo.* I greci indicavano col termine *δαίμονες* cose immaginarie, variabili secondo i tempi e gli autori. In Omero, *δαίμων* si confonde spesso col concetto di *Θεός*, o meglio, col concetto dell'azione di questi. Si è detto, ma rimane dubbio, che spesso è l'azione cattiva la quale è così indicata. In Esiodo, i *δαίμονες* sono di una natura intermedia tra quella degli dèi e quella degli uomini, ma sono tutti buoni. Nel seguito, questa natura intermedia concedette di distinguere buoni e cattivi demoni. I signori filosofi ci vollero mettere bocca, e poichè il loro senso etico era offeso nel vedere la religione popolare assegnare agli dèi buone e cattive azioni, pensarono bene, per togliersi la noia di queste ultime, di regalarle ai demoni.¹ È una derivazione simile a quella che

1610¹ FLEURY; *Hist. ecclés.*, l. 69, t. 14, p. 619-620.

1612¹ PLUTARCH.; *De def. orac.*, 15, p. 417: *Καὶ μὴν ὄσας ἐν τε μύθοις καὶ ἕμνοις λέγουσι καὶ ἕδουσι, τοῦτο μὲν ἀρπαγὰς, τοῦτο δὲ πλάνας θεῶν, κρύψεις τε*

distingue la *retta ragione*, che fa tutto bene, dalla semplice *ragione*, che talora pecca. Questo tema delle cattive azioni fu svolto da parecchi autori, che crearono demoni perversi oltre ogni dire.

1613. 2° *Dal vocabolo alla cosa.* I Cristiani trovarono nell'uso questo termine di *δαίμονες* e ne fecero loro prò per risalire dal vocabolo alla cosa. I Greci, che prima avevano messo insieme dèi e demoni, giunti ad un certo tempo, li disgiunsero, per potere caricare esclusivamente sui demoni le colpe che mal potevano negare degli dèi.¹ I Cristiani non l'intesero a sordo, e, confondendo di buona fede, o ad arte, l'antico e il nuovo senso del termine *demonio*, conclusero che, per confessione degli stessi Pagani, gli dèi di questi erano esseri malefici. Per tal modo la derivazione raggiungeva l'intento desiderato dai Cristiani, i quali trovavano testimoni e prove della propria teologia, nello stesso campo avversario. L'ottimo Platone avendo, nel *Banchetto*, narrato parecchie sciocche favole sui

καὶ φυγὰς καὶ λατρείας, οὐ Θεῶν εἰσιν, ἀλλὰ δαιμόνων παθήματα, καὶ τύχαι
μνημονεύμεναι δι' ἀρετῆν καὶ δυνάμιν αὐτῶν· καὶ οὗτ' Αἰσχύλος εἶπεν

Ἄγνόν τ' Ἀπόλλω φυγᾶδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν,

οὔτε ὁ Σοφοκλέους Ἄδμητος,

Οὐμός δ' ἄλεκτωρ αὐτόν ἤγε πρὸς μύλην.

«E certo tutto ciò che nei miti e negli inni si narra e si canta, cioè i rapimenti, lo andar vagando degli dèi, il nascondersi e l'andare in esilio e il servire, non sono casi che accaddero agli dèi, bensì accaddero ai demoni, e sono rammentati per mostrare la virtù e la potenza di questi. Onde Eschilo non doveva dire:

Casto Apollo, dio esiliato dal cielo;

nè Admete di Sofocle:

Il mio gallo [marito] trasse esso [il dio] al molino».

Quest'ultimo passo di Plutarco è certo alterato; non può essere Admete, sarà Alceste, sua moglie, che parla.

1613¹ GROTE; *Hist. de la Grèce*, t. II: «(p. 153) Cette distinction entre les dieux et les démons semblait sauver à un haut degré et la vérité des vieilles légendes et la dignité des dieux. Elle obviait à la nécessité de prononcer ou que les dieux étaient indignes, ou les légendes mensongères. Cependant, bien qu'imaginée dans le but de satisfaire une sensibilité religieuse plus scrupuleuse, elle fut trouvée incommode dans la suite, quand il s'éleva des adversaires contre le paganisme en général. En effet, tandis qu'elle abandonnait comme insoutenable une grande portion de ce qui avait été jadis une foi sincère, elle conservait encore le même mot *démons* avec une signification entièrement altérée. (p. 154) Les écrivains chrétiens dans leurs controverses trouvaient d'abondantes raisons chez les *anciens* auteurs païens pour regarder tous les dieux comme des démons, et des raisons non moins abondantes chez les païens *postérieurs* pour dénoncer les démons en général comme des êtres méchants».

demoni, Minuccio Felice² ha somma cura di non trascurare questo tesoro, e si vale dell'autorità di Platone per dimostrare che i demoni animavano le statue degli dèi. Lattanzio pure stima che gli dèi dei Gentili sono demoni, e, rivolto ai Gentili, dice loro:³ « Se a noi non vogliono credere, credano ad Omero, che il sommo Giove ai demoni associava; come gli altri poeti e filosofi, che allo stesso modo usano i nomi di demoni e di dèi; dei quali nomi quello è vero, e questo è falso ». Anche Taziano fa di Zeus il capo dei demoni. Può avere ragione, poichè questo e quelli ci sono egualmente incogniti, e perciò manca assolutamente modo alla scienza sperimentale per sapere se Taziano dica bene o male.⁴

1614. (IV-δ) *Metafore, allegorie, analogie.* Date come semplice spiegazione, come un modo di avere un qualche concetto di una cosa ignota, le metafore e le analogie possono essere adoperate scientificamente per passare dal noto all'ignoto; ma, date come dimostrazione, non hanno il menomo valore scientifico. Perchè una cosa *A* è in certi punti, simile, analoga ad altra *B*, non segue per niente che tutti i caratteri di *A* si trovino in *B*, nè che un certo carattere sia precisamente uno di quelli pei quali esiste l'analogia.

1615. Vi sono usi diretti ed usi indiretti delle metafore e delle analogie. Come esempio di usi diretti si può torre il seguente. *A* e *B* hanno comune il carattere *P*, mercè il quale *A* è analoga a *B*, e metaforicamente si dice eguale. Ma *B* ha pure un carattere *Q* che non è in *A*; dall'eguaglianza di *A* e di *B* si trae la conclusione che *A* ha pure il carattere *Q*. Questo è l'uso più frequente del ra-

1613² MINUC. FELIX, 26: quid Plato, qui invenire Deum negotium credidit, nonne et angelos sine negotio narrat et daemones? et in Symposio etiam suam naturam daemonum exprimere conititur? vult enim esse substantiam inter mortalem immortalemque, id est inter corpus et spiritum mediam, terreni ponderis et caelestis levitatis admixtione concretam, ex qua monet etiam nos pro cupidinem amoris, et dicit informari et inlabi pectoribus humanis et sensum movere et adfectus fingere et ardorem cupiditatis infundere. 27. Isti igitur impuri spiritus, daemones, ut ostensum a magis, a philosophis et a Platone, sub status et imaginibus consecratis delitescunt ed adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur, dum inspirant interim vates, dum fanis immorantur, dum nonnumquam extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt, falsis pluribus involuta.

1613³ LACT.: *Div. instit.*, IV, *De vera sapientia*, 27: Si nobis credendum esse non putant, credant Homero, qui summum illum Iovem daemonibus aggregavit: sed et aliis poetis ac philosophis, qui eosdem modo daemones, modo deos nuncupant: quorum alterum verum, alterum falsum est.

1613⁴ TATIANI; *Orat. ad Graec.*, 8: Καὶ μήτι γὰρ οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Διὸς

gionamento per analogia, perchè meno si avverte l'errore, avendosi cura di non separare *P* da *Q*, e di discorrere in modo da non lasciare scorgere che è solo pel comune carattere *P* che *A* è detta eguale a *B*. Come esempio di usi indiretti, si può recare il seguente. *A* è analoga a *B* per un certo carattere *P* che trovasi comune in *A* e in *B*. Del pari *B* è analoga a *C* per un certo carattere comune *Q*, che non esiste in *A*. Si ragiona così: *A* è eguale a *B*, *B* è eguale a *C*, dunque *A* è eguale a *C* (§ 1632).

Quest'uso non è tanto frequente, perchè la forma del ragionamento fa intuire il sofisma. Per dissimularlo meglio, occorre togliere quanto è possibile ogni forma di ragionamento logico, e quindi adoperare la derivazione che persuade pei sentimenti accessori che suggeriscono certi termini (IV-β).

1616. Le derivazioni mercè metafore, allegorie, analogie, sono molto adoperate dai metafisici e dai teologi. Le opere di Platone sono un seguito di metafore e di analogie, date come dimostrazioni. Ad esempio, egli scrive la *Repubblica*, per studiare che cosa è il *giusto* e l'*ingiusto*, ed è coll'analogia che risolve tal problema. Principia (p. 386 e) col recare un'analogia tra la ricerca della giustizia e la lettura della scrittura. Questa non si legge meglio quando è scritta con grandi caratteri? Dunque cerchiamo qualche cosa dove la *giustizia* si trovi in *grandi caratteri*. La giustizia si trova nell'uomo e nella società; ma la società è più grande dell'uomo, dunque sarà più facile discernervi la giustizia. E per tutto il libro, si seguita su questo metro. Nel *Fedone*, Platone dà un'ottima dimostrazione dell'immortalità dell'anima: « (p. 71) *Soc.* Dimmi tu, circa la vita e la morte, non diresti che il vivere è il contrario del morire? — *Ceb.* Certamente. — *Soc.* E che nascono l'uno dall'altro? — *Ceb.* Sì. — *Soc.* Dal vivente dunque cosa nasce? — *Ceb.* Il morto. — *Soc.* Ma chi dunque nasce dal morto? — *Ceb.* È necessario confessare che è il vivente. — *Soc.* Dal morto dunque, o Cebe, nascono i viventi e tutto ciò che ha vita. — *Ceb.* Pare. — *Soc.* Dunque le anime nostre sono [dopo morte] nell'inferno? — *Ceb.* Mi pare.... »

1617. Al tempo della contesa delle *Investiture*, il Papa e l'Imperatore si scagliano contro metafore, in attesa che armi più concrete decidano della vittoria. La metafora delle due spade è celebre: « sul fondamento di queste parole degli Apostoli a Gesù Cristo: " Signore, ecco due spade " si edificava la teoria che queste due spade significassero il potere temporale, detto la spada materiale, e il potere ecclesiastico, detto la spada spirituale; ed è in tale

senso che san Bernardo in una sua lettera dice: " Questa e quella spada appartengono a Pietro; quella deve essere tratta a sua richiesta, questa dalla sua mano, ogniqualvolta occorra. Quella che meno conveniva a Pietro è la spada che gli fu detto di riporre nella guaina. Apparteneva dunque anche a lui, ma non la doveva trarre di mano sua " ».¹ I fautori dell'Imperatore non consentivano per niente che la *spada materiale* appartenesse anche al Papa: « Da dove viene tale autorità al Papa, di trarre una spada omicida, oltre alla spada materiale? Il Papa Gregorio I dice che, se avesse voluto fare morire i Longobardi, più non avrebbero avuto nè re nè duchi. " Ma, egli aggiunge, perchè temo Dio, non voglio avere parte alla morte di qualsiasi uomo ". Seguendo quest'esempio, tutti i Papi suoi successori, si contentavano della spada spirituale, sino all'ultimo Papa Gregorio, cioè Ildebrando, che, per primo, si era armato della spada militare, contro l'Imperatore ». ² Altre belle metafore si adoperavano: « Grégoire VII, successeur de Saint Pierre, représentant de Jésus Christ sur la terre, croyait pouvoir châtier les successeurs de Nemrod, qui n'étaient pour lui que des anges rebelles. L'âme ne l'importait-elle point sur la matière, l'Église sur la société laïque, et le sacerdoce sur l'Empire, comme le soleil sur la lune et l'or sur le plomb? » ³ Queste due metafore, cioè il paragone del potere papale all'anima, del potere laico alla materia; e il para-

1617¹ FLEURY; *Hist. ecclés.*, l. 69, t. 14: « (p. 581) Cette allégorie des deux glaives si célèbre dans la suite, avait déjà été marquée dans un écrit de Geoffroi abbé de Vendôme. Saint Bernard l'étend ici davantage.... ». — Il passo della lettera di san Bernardo, al quale si allude è il seguente: D. BERN.; *Epist.*, 256, *Ad Dominum Papam Eugenium*: ... Exserendus est nunc uterque gladius in passione Domini, Christo denuo patiente, ubi et altera vice passus est. Per quem autem nisi per vos? Petri uterque est: alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus. Et quidem de quo minus videbatur, de ipso ad Petrum dictum est: « Convertite gladium tuum in vaginam ». Ergo suus erat et ille, sed non sua manu utique educendus. — San Bernardo esorta il Papa ad usare la spada materiale: D. BERN.; *De consideratione ad Eugenium Pontificem maximum*, l. IV, 3, 7: Quid tu denuo usurpare gladium tentes, quem semel iussus es reponere in vaginam? Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic: *Convertite gladium tuum in vaginam*. Tuus ergo et ipse, tuo forsitan nutu, etsi non tua manu evaginandus. Alioquin si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus Apostolis: *Ecce gladii duo hic*; non respondisset Dominus: *Satis est*; sed: *nimis est*. Uterque ergo Ecclesiae, et spiritalis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et iussum Imperatoris.

1617² FLEURY; *Hist. ecclés.*, l. 65, t. 14, p. 76.

1617³ J. ZELLER; *Hist. d'Allem.*, t. III, p. 321.

gone del potere papale al sole, del potere laico alla luna, furono largamente adoperate. Della prima si vale Ivo nella sua lettera ad Enrico, re d'Inghilterra, ed essa è confermata dall'Aquinate.⁴

1618. Altra metafora ancora è quella che considera la Chiesa unita allo Stato, come l'unione matrimoniale dell'uomo (Chiesa) colla donna (Stato).¹ Non vuoi dimenticare l'altra che, dal nome di san Pietro, toglie la dimostrazione del fondamento della Chiesa e del Papato, e circa alla quale si è scritto tanto mai.²

1618¹ IVO CARNOT; *Epist. ad Henric. Angliae reg.*: Sicut enim sensus animalis subditus debeat esse rationi; ita potestas terrena subdita esse debet Ecclesiastico regimini. Et quantum valet corpus, nisi regatur ab anima, tantum valet terrena potestas nisi informetur et regatur Ecclesiastica disciplina. — D. THOM.; *De reg. princ.*, III, 10. Contende contro chi vorrebbe che le parole di Cristo che danno a Pietro facoltà di legare e sciogliere valessero solo per lo spirituale. Quod si dicatur ad solam referri spiritualem potestatem, hoc esse non potest, quia corporale et temporale ex spirituali et perpetuo dependet, sicut corporis operatio ex virtute animae.

1618² G. PHILLIPS; *Du dr. eccl.*, t. II: « (p. 473) Dans ces derniers temps, on a fréquemment assimilé la position de l'Église et de l'État à l'union de l'homme et de la femme dans le mariage. Cette comparaison présente certainement des aperçus nombreux et parfaitement justes.... seulement il faut se garder de prendre le change, ce qui ne manquerait pas d'arriver si, trompé par l'analogie des mots.... on considérait l'Église comme l'élément féminin, et l'État comme l'élément masculin, tandis que c'est précisément le contraire qui doit avoir lieu ». La creazione della donna corrisponde alla formazione dell'ordine temporale. L'ordine divino « n'apparaît d'abord que dans l'arrière-scène et comme endormi [ecco una bella metafora]. Pendant son sommeil, l'ordre temporel est tiré de lui. (p. 474) Le genre humain se réveille dans le nouvel Adam, et l'ordre divin salue l'ordre temporel comme la chair de sa chair et l'os de ses os. Dès lors, tous les deux, unis l'un à l'autre, comme l'épouse à l'époux, doivent régner ensemble sur le monde ». Ma che potere ha la metafora! Ecco perchè, signori eretici, dovete essere bruciati, o almeno imprigionati. Segue, con queste metafore, la descrizione della storia delle relazioni tra Chiesa e Stato. Da prima, la Chiesa chiede allo Stato di unirsi ad essa: « (p. 474).... c'est en quelque sorte le temps de la demande en mariage ». Nel secondo periodo, Chiesa e Stato sono uniti e vivono d'accordo: « (p. 474).... il peut y avoir, comme dans le mariage, des malentendus passagers; mais, les deux conjoints ayant l'intention sincère de rester unis en Jésus Christ, ces malentendus sont bientôt dissipés. Enfin le pouvoir temporel se détache de la foi de l'Église et de l'obéissance qu'il lui doit dans les choses divines: c'est la troisième phase, c'est l'état de séparation ». Si distinguono tre casi: « (p. 474) 1° L'épouse s'affranchit entièrement de la dépendance de son mari, en brisant de son côté le lien conjugal. 2° Elle rompt le mariage en convolant à de secondes (p. 475) noces, en élevant son nouveau mari à l'autorité domestique et en opprimant, avec son secours, l'époux légitime. 3° Elle ne veut plus de l'autorité absolue de celui qui l'a détachée de son époux, mais elle reste indifférente pour ce dernier, ou bien, si elle se rapproche de lui, elle exige la reconnaissance de l'autre au même titre ». È un caso di poliandria.

1618³ PHILLIPS; *Du droit ecclés.*, t. I: « (p. 53) Cette parole *Tu es Pierre*, a fait de Simon le fondement de l'Église, le roc qui sert de pierre angulaire à

1619. Già abbiamo studiato le spiegazioni metaforiche principalmente sotto l'aspetto di ricercare se e come potevasi risalire ai fatti che si supponeva avere dato ad esse origine (cap. V). Ora le consideriamo principalmente come mezzo per giungere a certe considerate conclusioni. Un popolo ha un libro venerato o sacro, per esempio Omero per i Greci, il Corano pei Musulmani, la Bibbia per gli Israeliti e pei Cristiani. Si può accettare il libro alla lettera;¹ ma poi tosto o tardi accade che si vuole vedere se c'è un altro senso che il senso letterale. Ciò potrebbesi fare senza altro pensiero che di trovare questo senso, ed è quanto alcune volte fanno gli eruditi; ma generalmente si fa con un intento determi-

l'édifice divin.... ». Ma pur troppo questa metafora ha dato luogo a molti litigi : « (p. 54) à combien d'interprétations diverses n'ont pas donné lieu les mots *Petrus* et *Petra*, dont s'est servie la traduction grecque pour rendre celui de *Céphas*, seul employé dans l'original syriaque, ainsi que dans les traductions que nous fournissent le persan, l'arménien et le copte ! Cette différence tient à ce que dans le grec le mot *πέτρα*, du genre féminin, ne pouvant être appliqué à un homme, le traducteur s'est trouvé forcé, par le génie de sa langue, à changer la physionomie du mot pour l'approprier à l'usage qu'il était obligé d'en faire ; de là *πέτρος*, au lieu de *πέτρα*, deux fois répété. Cette explication, si plausible en elle-même, a été admise même par les plus acharnés adversaires de la primauté de saint Pierre. Quelle induction donc peut-on tirer d'une différence purement syllabique et matérielle ? (p. 55) Dira-t-on, pour la faire pénétrer dans le sens même des mots, que *πέτρα* signifie un gros roc, tandis que *πέτρος* n'éveille que l'idée d'une petite pierre ? Cette interprétation, adoptée par de récents lexicographes est.... dénuée de tout fondement. Nous l'admettrons cependant, si l'on veut, mais sous la réserve d'une condition que l'on ne peut nous contester : c'est que si *πέτρος* signifie une petite pierre, cette petite pierre devient, par la transmutation que lui fait subir Jésus-Christ en la convertissant en *πέτρα*, un roc volumineux et solide.... ».

1619¹ VAN DEN BERG ; *Principes du Droit musulman* : « (p. 3) Le Coran ou " le livre " (al-Kitâb) est, pour les Musulmans, la loi suprême, la loi fondamentale.... Les principes fondamentaux du droit ont dû être déduits par les juristes des décisions relativement peu nombreuses que renferme le Coran. Ces décisions, toujours rendues pour un cas spécial, conduiraient souvent à des conséquences absurdes, si la rigueur des déductions n'était éludée par toutes les subtilités de la casuistique [derivazioni]. L'on ne peut se faire une idée des bizarreries, des absurdités auxquelles se heurtent ceux qui s'en tiennent à la lettre du Coran, au lieu de chercher l'esprit de tel ou tel passage.... (p. 4) Le Coran n'est pas seulement un livre inspiré par Allâh : c'est le livre, comme Allâh lui-même, in-créé et éternel, et dont il n'a été révélé au Prophète qu'une copie [in nota : c'est Allâh lui-même qui est réputé parler dans le Coran....]. D'où cette conséquence que non seulement le fond, mais aussi la forme est sacrée et infaillible, et que toute critique en est interdite. Cette doctrine a rencontré, il est vrai, depuis longtemps déjà des adversaires dans l'Islâm même [in nota : La secte des Mo'tazilites....]. Elle est, néanmoins généralement admise aujourd'hui, et engendre naturellement d'étranges conséquences ».

nato, e per dir vero, non si cerca ciò che c'è nel libro, ma si cerca in che modo si può farlo concordare con qualche concetto già conosciuto *a priori*; in altri termini, si cerca un'interpretazione, una derivazione, per conciliare due cose egualmente fisse, cioè il testo e il concetto che si vuol giustificare (§§ 1414, 1447). Per ciò fare, l'interpretazione simbolica e quella allegorica ci porgono mezzi potenti e facili. Nulla diciamo qui di interpretazioni come quelle del Palefate, di cui già discorremmo altrove (§ 661).

1620. Se ci fosse una norma qualsiasi per determinare che simbolo, che allegoria, deve necessariamente figurare una data espressione *A*, le interpretazioni simboliche, o allegoriche potrebbero non essere vere, cioè non corrispondere ai fatti, ma sarebbero almeno determinate. Invece, questa norma non esiste; sta nell'arbitrio dell'interprete di scegliere simbolo ed allegoria, e questa scelta ha spesso luogo in grazia di somiglianze lontane, puerili, assurde; quindi l'interpretazione diventa interamente arbitraria, indeterminata. Ciò è ora manifesto a tutti, ad esempio, nelle interpretazioni allegoriche che si sono date delle poesie omeriche; oggi non si trova più uomo che le prenda sul serio; eppure tanta è la forza dei sentimenti che spingono ad accettare certe derivazioni, che, ai giorni nostri, i *modernisti* le rinnovano pel Vangelo, e trovano gente che le ammira.

1621. Il lettore deve ben porre mente che noi discorriamo sempre sotto l'aspetto esclusivo della scienza logico-sperimentale, e che perciò ci è vietato ogni e qualsiasi escursione nel dominio della fede. Se questa impone una certa interpretazione, a noi non spetta dire se ha ragione o torto, anzi questi termini neppure hanno senso in questo caso, o, se vuolsi, lo hanno interamente diverso da quello che si trova nel campo logico-sperimentale. Se alcuno dirà che la fede gli impone di credere che il Cantico dei Cantici narra l'amore di Cristo per la sua Chiesa, noi nulla abbiamo da opporre; tale quesito trascende interamente dal presente studio. Ma se egli vorrà dimostrare tale interpretazione con argomenti logico-sperimentali, verrà, con ciò, nel campo nostro, e valuteremo tali argomenti colle norme delle scienze logico-sperimentali.

Similmente occorre non dimenticare che qui non ragioniamo dell'utilità sociale che possono avere certe interpretazioni o certe dottrine; tale argomento sarà studiato nel capitolo XII. Un'interpretazione può essere assurda, sotto l'aspetto sperimentale, o sotto quello della logica formale, ed essere — o non essere — utile alla società. È cosa da vedersi nei vari casi.

1622. L'allegoria si introduce spesso pel bisogno che prova l'uomo di aggiungere ornamenti ai racconti, anche senza alcun fine determinato, ed è questo il motivo pel quale certi scrittori non possono narrare cosa alcuna senza mescolarvi allegorie, spontaneamente e neppure avvedendosene; ma più spesso l'allegoria è adoperata per giungere ad un fine, per conciliare teorie e teorie, teorie e fatti, ecc.

1623. Un caso singolare è quello di sant'Agostino, che principò coll'allegoria, per finire col senso letterale, mentre, per solito, si segue la via opposta. Egli aveva bisogno dell'allegoria per combattere i Manichei, e se ne servì; poscia venne al senso che egli dice *letterale*.¹ Occorre per altro non lasciarci trarre in inganno da tale vocabolo, poichè ammette come *letterale* anche il senso figurato, e così ha facilità non minore che coll'allegoria, di ricavare ciò che vuole dalle Sacre Carte. Quando, per esempio, il santo Dottore dice (II, 13, 27) che la luce può significare la creatura spirituale, quando dice (IV, 9, 16) che il riposo del Signore, il settimo giorno, deve intendersi nel senso che Dio ha dato alle sue creature ragionevoli, tra le quali è l'uomo, il riposo in sè, col dono dello Spirito Santo; quando dice (IV, 35, 57) che il giorno che Dio fece pel primo è la creatura spirituale e ragionevole, cioè gli angeli supercelesti e le virtù; e quando in altri molti luoghi similmente discorre, occorre riconoscere che, se non usa allegorie, usa metafore, o simboli, o interpretazioni analoghe, che, in sostanza, sono lontane dal senso letterale quanto potrebbero essere le più ardite allegorie.

1624. Sant'Agostino accetta contemporaneamente la realtà storica e l'allegoria nelle narrazioni del Vangelo, ed è questa una teoria che è professata da molti. Nel miracolo, secondo sant'Agostino, c'è il fatto storico, ed insieme una lezione per noi: ¹ « (3,3) Troviamo tre morti visibilmente risuscitati da nostro Signore ». Pel Santo questo è un fatto storico; ma egli aggiunge: « (3,3) Nostro signore Gesù Cristo ciò che operava corporalmente voleva che an-

1623¹ D. AUGUST.; *Retractionum*, I, 28: Cum de Genesi duos libros contra Manichaeos condidissim, quoniam secundum allegoricam significationem Scripturae verba tractaveram, non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere.... — *Idem*, *Ibidem*, II, 24, Titulus eorum librorum inscribitur *de Genesi ad litteram*: id est non secundum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum proprietatem.

1623² D. AUGUST.; *De Genesi ad litteram*.

1624¹ D. AUGUST.; *Sermo XCVIII—De verbis Evangelii Lucae, VII, et de tribus mortuis, quos Dominus suscitavit*.

che spiritualmente si intendesse ». « (4,4) Vediamo dunque che volle insegnarci coi tre morti che ha risuscitato ». Tutto ciò è chiarissimo.

Il fatto storico e l'allegoria sussistono insieme; e quindi non si può porre il problema se l'autore ha voluto narrare un fatto, oppure darci un insegnamento allegorico. Il dilemma non esiste, perchè le due cose possono sussistere insieme. In realtà spesso ciò accade, ed inoltre l'autore o non conosce, o dimentica i confini tra il racconto e l'allegoria ed è incapace di distinguere l'una cosa dall'altra; il che, *a fortiori*, rende vano ogni simile tentativo che possa poi essere fatto da estranei sul trattato di quest'autore. Per tal cagione appare interamente vano il cimento a cui, rinnovando vietati conati, i modernisti si pongono per interpretare il Vangelo di Giovanni. Talvolta l'autore separa una narrazione dalla morale allegorica che se ne può trarre. Possono, nella mente sua, essere entrambe fuori della realtà, come quando un autore fa discorrere animali e ne trae una morale, ed in tal caso non vi è nessuna difficoltà sotto l'aspetto logico. Può anche accadere che l'autore reputi la narrazione un fatto reale, e nonostante l'interpreti in senso allegorico.² In tal caso non è facile intendere il nesso logico che egli fissa tra il fatto e l'allegoria. Ma la difficoltà nasce per l'abito della nostra mente che vuole cercare precisione dove non esiste, dove l'autore del racconto e dell'allegoria è rimasto pago di un nesso indeterminato.

1625. Dall'allegoria voluta e chiaramente avuta per non reale, come è quella che usano i poeti, si passa, per insensibili sfumature, all'allegoria che l'autore adopera senza saperlo e che nella mente sua si confonde colla realtà. Ciò si osserva spesso quando la parola esprime un vivo sentimento, il quale dà forma e vita agli epiteti,

² 1624² Tra tanti mai esempi che si potrebbero recare, basti il seguente. Nel libro *Le violier des histoires romaines*, stanno in miscela favole e fatti che l'autore reputa storici, e così di quelle come di questi egli dà l'interpretazione allegorica, col titolo: *L'exposition morale sur le propos*. Per esempio, c. 22, egli dice che, secondo sant'Agostino, accadde che il cuore del morto corpo di qualche imperatore romano non potè essere consunto dal rogo, perchè l'imperatore era morto avvelenato: « (p. 74) Lors le peuple tira le cueur du feu et mist dessus du triacle. Par ce moyen fut le poison chassé, et dès aussitost que de rechief le cueur fut mis au feu, il fut bruslé ». Per l'autore, questo è un fatto storico. Ed egli seguita: « *L'exposition morale sur le propos*. Quant à parler moralement, les cueurs des pecheurs de peché mortel empoisonnez ne peuvent estre du feu du Sainct Esperit esprins et illuminez, fors que par le triacle, qui est penitence ».

alle immagini, alle allegorie;¹ ed in tali fenomeni stanno spesso le origini delle leggende. Questo è uno dei tanti casi in cui, come abbiamo veduto, i termini sono indeterminati, perchè pure indeterminati sono i confini dei sentimenti che esprimono. Non si distingue bene il carattere reale dal carattere allegorico di una cosa, allo stesso modo che non si distingue bene il carattere oggettivo dal carattere soggettivo di una personificazione (§ 1070 e s.). Per esempio, rimane dubbio se gli antichi greci che udivano nominare il *sogno pernicioso* dell'Iliade davano a questi termini un senso esclusivamente allegorico, piuttosto che un senso misto di allegoria e di realtà.

1626. In questa materia, abbiamo meglio e più che semplici probabilità; cioè abbiamo fatti che sono noti con ogni sicurezza. Inoltre, poichè accaddero in un tempo come il nostro in cui domina

1625¹ ROCQUAIN; *Notes et frag. d'hist. — Du style révolutionnaire*. L'autore discorre degli scritti degli uomini della rivoluzione del 1789: « (p. 128) Par les qualificatifs qu'il ajoute ordinairement aux termes dont il se sert, il donne à ceux-ci un caractère, un signe qui les représente d'une manière plus frappante à l'esprit. Parle-t-on du devoir? Il est sacré; de l'égoïsme, il est aveugle; de la perfidie, elle est noire; du patriotisme, il est brûlant.... (p. 129) Par un effet de la même tendance, pour exprimer un état quelconque de l'esprit, on choisit toujours les mots les plus forts.... De là à donner la vie aux mots, ou, pour mieux dire, à rendre vivantes les idées qu'ils traduisent, il n'y a qu'un pas. Ce pas est franchi à tout instant dans les écrits. C'est ainsi qu'en se servant de l'expression "corps politique, corps social" empruntée par la Révolution aux temps qui l'ont précédée, on ne se contente pas de la froide dénomination que représentent ces deux termes assemblés. Le (p. 130) corps social vit; il a "des artères, des veines", dans lesquelles circule un sang vigoureux ou impur.... On fait plus que donner la vie aux idées; on les personnifie. Les termes abstraits, dont j'ai constaté l'usage alors si fréquent, tels que la justice, la liberté, la raison, et d'autres termes du même genre, désignent des êtres qui vivent, regardent, parlent et agissent.... (p. 131) Ce n'est pas uniquement à des abstractions de ce genre, et qui sont comme les emblèmes divins de la Révolution qu'est attribuée la personnalité. A ce moment où la France, en proie à la guerre étrangère, est encore déchirée par les discordes civiles, la patrie est souvent évoquée et se montre dans les écrits avec toutes les apparences de la vie.... On comprend (p. 132) d'ailleurs que, sous l'influence de tant de passions qui l'agitent, la Révolution personnifie ce qu'elle hait, aussi bien que ce qu'elle aime. "Le Fanatisme est là, écrit le Comité de salut public en parlant des prêtres réfractaires qu'il accuse de soulever l'opinion; il est là, il veille la palme du martyre à la main; il attend ses crédules victimes". J'ajoute que le fanatisme, le fédéralisme et d'autres objets de la haine révolutionnaire apparaissent ordinairement comme des "monstres"; ces monstres habitent des "repaires", et c'est dans ces repaires que la Révolution, telle que l'Hercule moderne, doit aller les saisir et les abattre. De cette propension à vivifier, à personnifier les idées, il résulte que les écrits offrent, non pas seulement des tableaux, mais de véritables scènes animées ».

l'inclinazione scientifica e la critica storica, possiamo *a fortiori* ritenere che fatti analoghi hanno potuto avere luogo in tempi in cui difettavano scienza e critica. Uno di tali fatti invero notevolissimo è

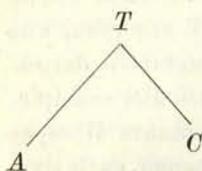


Fig. 18.

quello della *Synthèse subjective* di Auguste Comte. Da una parte, l'autore ci dà i suoi concetti non come realtà, ma come utili finzioni; e, d'altra parte, gli accade di tanto compiacersi di queste finzioni da confonderle colla realtà.¹ Questo è un caso in cui ci è dato di conoscere la via *A T*

(§ 636) che da certi fatti *A* porta ad una teoria *T*. Supponiamo che, fra parecchi secoli, non si conosca più tal via, e che rimanga solo una certa teoria secondo la quale la Terra ha saviamente preparato le condizioni favorevoli

1626¹ Eccone un esempio. A. COMTE; *Synthèse subjective*: « (p. 8) Ne devant jamais aspirer aux notions absolues, nous pouvons instituer la conception relative des corps extérieurs en douant chacun d'eux des facultés de sentir et d'agir, pourvu que nous leur ôtions la pensée, en sorte que leurs volontés soient toujours aveugles ». Quindi, col pretesto dell'ignoranza nostra, dell'assoluto, mettiamo insieme la finzione e la realtà. Seguita l'autore: « (p. 8) Bornée au Grand-Être, assisté de ses dignes serviteurs et de leurs libres auxiliaires, l'intelligence, poussée par le sentiment, (p. 9) guide l'activité de manière à modifier graduellement une fatalité dont tous les agents tendent constamment au bien sans pouvoir en connaître les conditions. En dissipant les préjugés théologiques qui représentaient la matière comme essentiellement inerte, la science tendit à lui rendre l'activité que le fétichisme avait spontanément consacrée ». Così la finzione si confonde colla realtà; e per giustificare ciò, l'autore aggiunge: « (p. 9) On ne saurait jamais prouver qu'un corps quelconque ne sent pas les impressions qu'il subit et ne veut pas les actions qu'il exerce, quoiqu'il se montre dépourvu de la faculté de modifier sa conduite suivant sa situation, principal caractère de l'intelligence ». Così la metafora diventa realtà, perchè non si può provare che *non* è realtà! Non si può dimostrare che Zeus non esiste, dunque Zeus esiste. Che mai sono: la *sensazione* che un corpo riceve dalle *impressioni*, la sua *volontà*, la sua *condotta*? Non si può dimostrare che il mare non *sente l'impressione* di una nave, nè che il mare non vuole le azioni che esercita su questa nave, semplicemente perchè è impossibile il dimostrare l'incomprensibile e l'assurdo. Posto su tale via, il Comte vi galoppa, e discorre in modo meno poetico ma non meno mitologico di quello di Esiodo: « (p. 10) Obligée de subir constamment les lois fondamentales de la vie planétaire [che mai sarà questa *vita*?], la Terre, quand elle était intelligente [era forse nel tempo in cui le bestie parlavano], pouvait développer son activité physico-chimique de manière à perfectionner l'ordre astronomique en changeant ses principaux coefficients. Notre planète put ainsi rendre son orbite moins excentrique, et dès lors plus habitable, en concertant une longue suite d'explosions analogues à celles d'où proviennent les comètes, suivant la meilleure hypothèse. Reproduites avec sagesse, les mêmes secousses, secondées par la mobilité végétative [che sarà quest'altra bella roba?], purent aussi rendre l'inclinaison de l'axe terrestre mieux conforme (p. 11) aux futurs besoins du Grand-Être ». E seguita così l'autore a divagare per molte e molte carte.

all' esistenza di un certo Grande Essere; allora sorgeranno interpreti di questa mitologia. Parte di essi si proporrà solo, per scopo dei suoi studi, di indovinare *A*, e molto probabilmente farà falsa strada e troverà tutt' altro che *A*. Altre molte persone vorranno, muovendo da questa venerata teoria *T*, giungere a certi fini prestabiliti *C*, ed inventeranno perciò belle e opportune derivazioni, ottenute mercè sottili interpretazioni allegoriche e metaforiche.

1627. Le interpretazioni di tal genere, tentate per mettere d' accordo le Sacre Carte coi fatti sperimentali, sono troppo note perchè qui ci dilunghiamo su di esse. Già spesso ci siamo imbattuti nell'esempio del Cantico dei Cantici (§ 1452), che è veramente notevole. Poichè tale opera, a caso o altrimenti, ha avuto suo luogo nelle Sacre Carte, occorre che sia morale e bella letterariamente, il che si dimostra colle allegorie, colle metafore, e con altre simili interpretazioni.¹ Di esse abbiamo dovizia in ogni tempo; il Gautier (loc. cit. 1627¹) le classifica nel modo seguente:² « (p. 129) 1° *Allégories politique*. Ce système n'a jamais eu un grand nombre d'adhé-

1627¹ L. GAUTIER; *Intr. à l'anc. Test.*, t. II: « (p. 126) Cantique des Cantiques veut dire le plus beau, le plus parfait des cantiques, le cantique par excellence. C'est donc un hommage rendu à la supériorité de ce poème sur les autres ».

1627² Il Gautier è protestante; sentiamo anche un autore cattolico. *Diet. encycl. de la théol. cath.*, s. v. *Cantique des Cantiques*, t. 3: « (p. 508) on explique le Cantique des Cantiques, soit littéralement, soit typiquement, soit allégoriquement ». L'autore, si capisce, respinge le due prime interpretazioni: « (p. 508) Théodore de Mopsueste a le premier mis en avant l'explication littérale; mais Théodoret l'en blâme, et son explication (p. 509) a été rejetée par le second concile de Constantinople.... L'interprétation typique, qui consiste à conserver le texte littéral et sensible, mais à considérer et à interpréter les événements décrits comme symboles de vérités plus hautes, n'a pas été tentée pour la première fois par Hugo Grotius.... elle se trouve déjà dans Honorius d'Autun, appliquant littéralement le Cantique à la fille de Pharaon et allégoriquement à l'Église chrétienne. Grotius considère l'amour de Salomon pour la fille du roi d'Égypte comme le sujet accidentel du Cantique, mais en même temps comme le type de l'amour de Dieu pour le peuple d'Israël ». Dimostra l'autore che ciò non può accettarsi: « (p. 509) Il ne reste donc que le sens allégorique. Mais les défenseurs de l'interprétation allégorique, suivent de leur côté des voies diverses. Les uns trouvent dans le Cantique l'amour de Salomon pour la sagesse, les autres son amour pour le peuple d'Israël, d'autres encore le désir d'Ézéchias de voir la réconciliation des royaumes séparés; les anciens interprètes juifs, l'amour de Jéhova pour Israël, et les plus anciens commentateurs chrétiens, presque unanimement l'amour du Christ pour son Église ». — D. AUGUST.; *Speculum, De Cantico Canticorum*: Restat ille liber Salomonis, cuius inscriptio est: Canticum Canticorum. Sed de illo in hoc opus quid transferre possumus, cum totus amoris sanctos Christi et Ecclesiae figurata locutione commendat, et prophetica pronuntiet altitudine?

rents; mais il est représenté par une série d'hypothèses individuelles, cherchant la clef du Cantique dans l'histoire d'Israël.... 2° *Allégorie théocratique*. Les interprètes qui se rattachent à ce point de vue ont, comme les précédents, le mérite de ne pas sortir des limites de l'ancienne alliance. D'après eux, le Cantique dépeint (p. 130) l'amour réciproque de Yahvé et d'Israël. Dans le détail, il règne une grande variété d'interprétations.... 3° *Allégorie messianique ou christologique*. Celui-ci [le Cantique] proclame l'union de l'époux et de l'épouse, du Christ, le divin chef, et de son Église.... 4° *Allégorie mystique*. Avec ce mode d'interprétation, on quitte le sol de l'histoire.... on est dans la sphère intime des rapports de l'âme avec Dieu.... On ne s'étonnera pas de le voir adopté et développé dans les milieux monastiques; il faut aussi noter qu'il est en faveur dans l'Église grecque ». L'autore aggiunge ancora un'altra interpretazione: « (p. 131) Certains théologiens sentant la difficulté d'attribuer à l'auteur du Cantique une intention religieuse, et répugnant pourtant à renoncer à tout caractère de ce genre pour un livre biblique, ont eu recours à une distinction. C'est le cas de Franz Delitzsch et de Zœckler. Ceux-ci ne prétendent pas que l'auteur du livre ait voulu (p. 132) écrire une allégorie; il s'est simplement proposé, suivant eux, de chanter l'amour humain. Mais ajoutent-ils, il n'en est pas moins permis et même commandé de donner à ce poème une signification spirituelle, religieuse; sa présence dans le recueil biblique prouve que telle est la volonté de Dieu. Dans ce cas.... ce n'est plus d'allégorie qu'il s'agit, mais d'interprétation typique ou typologique ». ³ Gli uomini devono avere

1627¹ Il GAUTIER esamina anche le interpretazioni che vedono nel Cantico un dramma e conclude: « (p. 138) cette reconstruction dramatique du Cantique des Cantiques me paraît inacceptable. Je ne crois pas qu'on puisse jamais tirer de ce poème, d'une façon quelque peu vraisemblable, ce que les partisans du drame prétendent y trouver ». Egli nota, a proposito dei fautori di quest'interpretazione: « (p. 138) A défaut du sens allégorique, de plus en plus abandonné, ils se demandent si l'on ne peut pas discerner dans le Cantique, interprété comme un drame, une tendance sinon religieuse, du moins morale. Glorification de l'amour vrai, opposition aux passions sensuelles et aux jouissances vulgaires, supériorité de la monogamie sur la polygamie, éloge du mariage, de la constance en amour, de la fidélité conjugale, triomphe d'un sentiment sincère et profond sur les attraits de la richesse et de la pompe royale, voilà autant de thèmes qui ont paru dignes d'être célébrés, et que l'on a indiqués comme ayant inspiré le poète du Cantique ». L'autore è favorevole alla soluzione che vede nel Cantico dei Cantici una raccolta di canti nuziali. Essa ha per sè un argomento di gran peso, poichè è ottenuta col metodo comparativo (§§ 547, 548), spiegando il

molto tempo da sprecare, per consumarlo in queste quisquiglie. I nostri contemporanei si occupano meno di queste divagazioni teologiche, ma le hanno sostituite con altre metafisiche; e se non è lupo, è can bigio.

Anche il Renan ha la sua interpretazione, che altro non è se non un caso particolare dell'interpretazione da lui data delle antichità cristiane. A queste egli toglie il soprannaturale e il mistico, ma lascia, ed anzi esalta il senso etico; se non sono divine, sono almeno altamente morali. In ciò sta il motivo del prospero successo che incontrò l'opera del Renan. Da un lato stavano i credenti, dall'altro i miscredenti, atei o volteriani, in mezzo un numero grandissimo di persone che non volevano andare nè a questo nè a quell'estremo e che perciò erano disposte ad accogliere un'opera che fosse alquanto scettica, coi dovuti riguardi alle credenze; che togliesse il soprannaturale, ma lasciasse il sublime; che seguisse quella via di mezzo in cui tanti si compiacciono di rimanere.⁴ L'uma-

passato cogli usi osservati ora. Per altro rimane sempre dubbio se proprio si è indovinato l'origine ed il carattere di questo brano di letteratura. Fortunatamente l'umanità può campare senza risolvere tale dubbio.

1627^a RENAN; *Le Cant. des Cant.*: « (p. XI) Je sais que plusieurs passages de la (p. XII) traduction paraîtront un peu choquants à deux classes de personnes, d'abord à celles qui n'admirent de l'antiquité que ce qui ressemble plus ou moins aux formes du goût français; en second lieu, à celles qui n'ont connu le *Cantique* qu'à travers le voile mystique dont la conscience religieuse des siècles l'a entouré. Ces dernières sont naturellement celles dont il me coûte le plus de froisser les habitudes. Ce n'est jamais sans crainte que l'on porte la main sur ces textes sacrés qui ont fondé ou soutenu les espérances de l'éternité.... » Queste sono un poco lacrime di cocodrillo. Il Renan ha di tali riguardi a dovizia. Più lungi, egli non osa neppure citare la Bibbia! « (p. 43) *Sulem* ou *Sunem* était un village de la tribu d'Issachar, patrie d'une certaine Abisag la Sunamite, dont les aventures racontées I (Vulg., III) *Reg.*, I, 3; II, 17 et suiv., ne sont pas sans analogie avec celles qui forment le canevas de notre poëme. Nous lisons, en effet, au premier des passages précités, que les gens de David, dans une circonstance trop éloignée de nos mœurs pour être rapportée ici, firent chercher dans toutes les tribus d'Israël la plus belle jeune fille.... ». Stiamo freschi ora, se gli storici riferiranno solo le circostanze che non si allontanano troppo dai nostri costumi! È bello poi che il Renan tace ciò che tutti sanno. Il *Segond* non ha di questi scrupoli da letterato elegante e traduce: « (Rois I, 1, 2) Ses serviteurs [de David] lui dirent: Que l'on cherche pour monseigneur le roi une jeune fille vierge; qu'elle se tienne devant le roi, qu'elle le soigne, et qu'elle couche dans son sein; et monseigneur le roi se réchauffera ». — Qualche volta il Renan si spinge più oltre: « (G. SOREL; *Le syst. hist. de Renan*, I, (p. 48) Il y a quelques années, M. Pascal, professeur à Catane a fait connaître un curieux exemple des traductions artificieuses de Renan (Carlo Pascal, *L'incendie de Rome et les premiers chrétiens*, p. 30) ». Si ragiona di una serie di equivoci voluti dal Renan sui termini *domus transitoria* coi quali sono indicati certi edifizii di Nerone.

nitarismo non ha tanta energia da respingere interamente le antiche credenze; ne respinge solo quel tanto che non si confà alle proprie credenze. Similmente ai cristiani che vedevano demoni negli dèi pagani, esso vede travisamenti etici nella teologia. Sotto questo aspetto, si potrebbe dire che il Renan, John Stuart Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer, ed altri molti sono cristiani, senza Cristo; ma sotto altri aspetti appaiono differenze. Hanno residui comuni e derivazioni diverse. Dunque, pel Renan: « (p. 137) Le poème n'est ni mystique, comme le voulaient les théologiens, ni inconvenant, comme le croyait Castalion, ni purement érotique, comme le voulait Herder; il est moral, il se résume en un verset, le 7^e du chap. VIII, le dernier du poème: " Rien ne peut résister à l'amour sincère; quand le riche prétend acheter l'amour il n'achète que la honte ". L'objet du poème n'est pas la voluptueuse passion qui se traîne dans les sérails de l'Orient dégénéré, ni le sentiment équivoque du quiétiste hindou ou persan, cachant sous des dehors menteurs (p. 138) son hypocrite mollesse, mais l'amour vrai.... ». Se ciò basta per fare morale un poema, si possono trovare parecchi passi analoghi nel libro degli epigrammi erotici, dell'Antologia greca, e quindi battezzarli per « morali ». Ad esempio: « (29) Se si domanda il prezzo di un bacio, diventa più amaro dell'elleboro ». (267) A un giovane che dice di amare una ragazza e che non la sposa perchè non è assai ricca, si obietta: « Non ami, ti sbagli; come mai può un'anima innamorata tanto bene computare? » Anche il Piepenbring non lascia indifeso il Cantico dei Cantici. Egli cita³

1627³ PIEPENBRING; *Hist. du peuple d'Isr.* « (p. 704 nota) Wildboer, p. 488. Comp. Cornill, p. 256 ». Per altro, il Piepenbring conclude: « (p. 705) Nous reconnaissons sans peine que notre recueil ne renferme rien d'immoral ni même d'indécent.... Nous croyons néanmoins que ceux-là ont raison qui, parmi les anciens et les modernes, ont pensé ou pensent encore que cet opuscule est déplacé dans un recueil sacré, dans un livre d'édification ». Al tempo nostro etico - a parole - e democratico, dovevano naturalmente incontrare favore le interpretazioni etiche e democratiche; il Piepenbring cita (p. 703) il Reuss, che dice: « Enfin, pour ce qui est de la morale prêchée au public, l'auteur [del Cantico dei Cantici] a voulu proscrire la polygamie; il a voulu faire l'éloge de la fidélité conjugale; il a voulu faire admirer la vertu, victorieuse de la séduction; il a voulu se rendre l'organe de l'indignation démocratique en face de la corruption de la cour ». Quante belle cose si trovano in quel testo! Perchè non aggiungerci le lodi del suffragio universale e dell'antimilitarismo? Per un altro componimento che fa parte della Bibbia, cioè pel libro di Ruth, il nostro autore, al seguito di altri, vuole mostrare che uno scopo morale ci deve essere. Questi autori cercano dunque una qualche via per passare dal testo al detto scopo, cioè una derivazione; e poichè chi cerca tali derivazioni le trova sempre, essi scoprono agevolmente che il libro di Ruth

(p. 703) il Budde che stima che, in quest'opera, Salomone e la Sulamita sono tipi allegorici, il primo è tipo della gloria, la seconda della bellezza: «(p. 704) Il établit en outre, à la suite de Wetzstein, que le Cantique des Cantiques n'est autre chose qu'un recueil de chansons de noce.... Il se pourrait que l'éditeur de ce recueil eût voulu protester par sa publication contre la polygamie et faire l'éloge de l'affection mutuelle de deux époux, et qui conférerait à ces pages une valeur morale sérieuse, malgré le réalisme trop cru qui s'y rencontre». Guarda che belle ragioni tira fuori per salvare la morale! Ecco ancora uno dei tanti casi in cui si vede bene il carattere artificioso delle derivazioni.

1628. Facciamo una figura grafica come al § 636. *T* è il testo del Cantico dei Cantici, *A* è la sua origine, *C* è la conseguenza che di *T* si vuole trarre. Chi usa le derivazioni vuole spesso darci ad intendere che *C* si confonde con *A*. *C* deve essere necessariamente una cosa edificante, e si cerca semplicemente la via che da *T* può re-

mira ad una religione umana e universale. Principia il Piepenbring col dire: «(p. 606) Le vrai but du livre de Ruth n'a été compris que de nos jours». E in nota: «(p. 607) Le but et le sens du livre de Ruth n'ont même pas été compris par nombre d'exégètes modernes qui suivent la méthode strictement grammaticale et historique. Reuss en particulier a complètement fait fausse route à cet égard et appliqué à ce livre une interprétation tout à fait artificielle. L'explication que nous en avons donnée et la date de composition que nous lui assignons, sont fort bien justifiées dans les ouvrages spécieux déjà fréquemment cités de Kuenen, Cornill et Wildeboer». Questo componimento avrà certo tutti i pregi possibili, ma deve mancarvi quello della chiarezza, se ci sono voluti circa due-mila anni per sapere cosa significava! Finalmente ora ci è dato conoscere il senso di questo scritto: «(p. 606) C'est en réalité un complément fort précieux de la réforme d'Esdras. Il montre que le monde juif tout entier ne se laissa pas entraîner par l'esprit intolérant et exclusif de ce scribe.... Nous apprenons par là que les mariages mixtes, combattus en bloc et avec acharnement par Esdras et ses collaborateurs, furent justifiés, non seulement du point de vue de la passion ou des intérêts, mais aussi de celui de la justice et de l'équité. L'auteur de notre livre plaçait au fond les liens spirituels de la religion au-dessus de ceux du sang; il accordait plus d'importance à une conduite vraiment pieuse qu'à une généalogie correcte; il devança le point de (p. 607) vue évangélique, en vertu duquel il n'est pas nécessaire de descendre d'Abraham pour être un vrai fidèle». Non è forse il solo caso che ha fatto sì che tal senso si sia scoperto per l'appunto in un tempo, come il nostro, di umanitarismo e di democrazia. — Il GAUTIER (loc. cit. 1627¹) dice con molto buon senso: «(p. 152) Pour discerner la raison d'être et le but du livre de Ruth, il n'est donc point nécessaire de recourir à des suppositions ingénieuses et quelque peu lointaines. Il suffit de se rappeler le goût des Orientaux pour les histoires dramatiques, piquantes ou touchantes, qu'on se raconte d'une génération à l'autre». Ma è roba troppo semplice per i signori interpreti.

care in *C*. C'è chi segue la via allegorica *TmC*, e dimostra che il Cantico dei Cantici esprime l'amore di Gesù Cristo e della Chiesa.

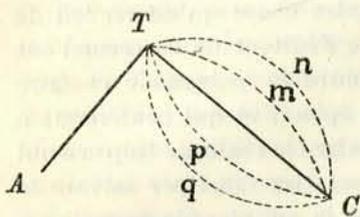


Fig. 19.

C'è chi segue la via *TnC* e dimostra che il Cantico dei Cantici canta i tipi della gloria e della bellezza. C'è chi segue la via *TpC* e dimostra che il poema canta la vittoria dell'amore sulla ricchezza. Viene poi chi segue la via *TqC* e cava fuori l'elogio della monogamia. Così si può seguire indefinitamente; e si può star certi che a qualsiasi conclusione morale

C si voglia giungere, non mancherà mai la via che da *T* adduce a *C*.

1629. Talvolta, specialmente nei tempi passati, la derivazione è veramente strana. Vedasi, ad esempio, il lungo commento di san Bernardo sul Cantico dei Cantici; in esso la fantasia creatrice di allegorie trascende ogni limite. Ecco, a caso, alcune di queste allegorie. Quante cose in queste poche parole: « I figli di mia madre combatterono contro di me ». Da prima, la Sposa — cioè la Chiesa — accenna che è stata perseguitata. Come mai? È chiarissimo: « Anna, Caifa e Giuda Iscariote erano figli della Sinagoga, ed essi, la Chiesa, che pure era figlia della Sinagoga, crudelmente, al suo nascere, combatterono, mettendo in croce il suo fondatore Gesù. Così dunque Dio allora compì ciò che aveva già annunciato coi profeti, dicendo: *Percuterò il Pastore, e sperderò le pecore....* Di costoro dunque e di altri di questa gente che hanno combattuto i Cristiani, la Sposa dice: *I figli di mia madre combatterono contro di me* ».¹ Anche l'*Ecclesiaste* e l'*Ecclesiastico* diedero non poco da fare ai commentatori. L'ultimo fu posto dai protestanti tra i libri apocrifi,² ma il

1629¹ D. BERNARDI; *In cantica sermo* 28, 13: *Adiciens siquidem, Filii matris meae pugnauerunt contra me; persecutionem passam se esse aperte significat. — Serm. 29, 1: Filii matris meae pugnauerunt contra me. Annas et Caiphas et Iudas Iscarioth, filii synagogae fuerunt, et hi contra Ecclesiam, aequae synagogae filiam, in ipso exortu ipsius acerbissime pugnauerunt, suspendentes in ligno collectorem ipsius Iesum. Iam tunc siquidem Deus implevit per eos, quod olim praesignauerat per Prophetam, dicens: Percutiam pastorem, et dispergentur oves.... De his ergo et aliis, qui de illa gente Christiano nomini contradixisse sciuntur, puta dictum a sponsa: *Filii matris meae pugnauerunt contra me.**

1629² Nella traduzione dell'*Ecclesiastico* (*La sagesse de Jésus fils de Sirach*) pubblicata dalla Società biblica di Parigi, si legge: « (p. 391) ... le fils de Sirach n'est pas exempt d'égoïsme. Ses conseils de prudence, si abondants dans son

primo rimane tra i libri del canone biblico. Nell'*Ecclesiaste* vi sono certamente massime epicuree, ma i commentatori, mercè ingegnose interpretazioni, ne fanno massime religiose. San Girolamo adopera principalmente due modi di interpretazione. Da una parte egli suppone, senza la menoma prova, che l'autore non discorre in nome proprio quando raccomanda di darsi buon tempo.³ Da un'altra parte, egli volge in senso spirituale ciò che manifestamente è detto in senso materiale. Per esempio, il mangiare e il bere deve intendersi in senso spirituale,⁴ e dove l'autore discorre dell'amplesso della donna, deve intendersi dell'amplesso della sapienza!⁵ A questo modo, anche dell'*Arte di amare* di Ovidio si può fare un testo morale e religioso.

1630. I *Modernisti* si trovarono di fronte alle stesse difficoltà che già avevano incagliata la via dei loro predecessori, nel volere

livre, dénotent une préoccupation trop absorbante de l'intérêt personnel. Même l'amour du plaisir trouve quelque écho dans son cœur, et il s'exprime en maints endroits comme un disciple d'Épicure.... (p. 392) Il ne faudrait pourtant pas exagérer ces taches. Dans l'ensemble, notre livre est rempli de bon sens, de droiture, de charité et de piété » (*Les livres apocryphes de l'Ancien Testament*).

1629³ D. IERONYM. *comment. in Ecclesiasten*, IX, 7: (t. V, p. 23) *Vade et comedere in lactitia panem tuum, et bibe in corde bono vinum tuum....* Et haec, inquit, aliquis loquatur Epicurus, et Aristippus, et Cyrenaici, et ceteri pecudes philosophorum. Ego autem mecum diligenter retractans, invenio, non ut quidam aestimant male, omnia fortuito geri, et variam in rebus humanis fortunam ludere, sed cuncta iudicio Dei fieri.

1629⁴ D. IERONYM. *comment. in Ecclesiasten*, VIII, 15 [trad. SEGOND: « J'ai donc loué la joie, parce qu'il n'y a de bonheur pour l'homme sous le soleil qu'à manger et à boire et à se réjouir »]. — D. IERONYM.: (t. V, p. 22) *Et laudavi ego laetitiam: quia non est bonum homini sub sole nisi comedere, et bibere, et lactari....* Hoc plenius supra interpretati sumus, et nunc strictim dicimus: licet brevem et cito finiendam praeferre eam vescendi et bibendi voluptatem angustiis saeculi, verum haec interpretatio ieiunantes, esurientes, sitientes, atque lugentes quos beatos in evangelio dominus vocat, si accipitur, ut scriptum est, miseros approbabit. Et cibum itaque et potum spiritualiter accipiamus.... — *Idem, ibidem*, p. 9, III, 11-13: Porro quia caro domini, verus est cibus, et sanguis eius, verus est potus....

1629⁵ D. IERONYM.; loc. cit. § 1629⁴. *Ecl.*, III, 5 [trad. SEGOND: « (1) Il y a un temps pour tout (5) un temps pour embrasser, et un temps pour s'éloigner des embrassements »]. — D. IERONYM.: (p. 8) *Tempus amplexandi, et tempus longe fieri ab amplexu*. Iuxta simplicem intelligentiam manifestus est sensus (Apostolo in eadem verba congruent: *nolite fraudare invicem....*) liberis dandam operam, et rursus continentiae. [Poi viene un'altra spiegazione anche più strana] Vel quod tempus fuerit amplexandi, quando vigeat illa sententia: *Crescite et multiplicamini, et replete terram*. Et tempus procul a complexu fieri, quando successit. [Ma dopo viene il meglio] Si autem voluerimus ad altiora conscendere, videbimus sapientiam amplexari amatores suos.... intraque ulnas suas et gremium strictiori tenebit complexu.

conciliare una fede antica con una nuova; e per superarle usarono metodi identici a quelli già posti in opera da secoli e secoli. Il punto di partenza dei modernisti sono le Sacre Carte dei Cristiani, che essi intendono conservare. Il punto a cui vogliono giungere è un accordo colla fede della *Scienza* e della *Democrazia*. Riguardo alla *Scienza* dicono, è vero, che a loro non può essere volto il rimprovero, espresso colle parole di Gregorio IX, di piegare « (p. 120) alla dottrina filosofica le pagine celesti della Scrittura »¹; ma in sostanza fanno tutto quanto possono per raggiungere tale accordo, ed è perciò che sono andati a cavar fuori « l'esperienza intima del Cristiano », che è una parodia delle esperienze della chimica, della fisica e delle altre scienze naturali. Riguardo alla santa *Democrazia*, manifestano chiaramente il pensiero² e scoprono la mal celata brama di conseguirne onori e favori. Ma questa benedetta *Democrazia* ha già nel suo panteon la santa *Scienza*; come si rimedia? Niente timore! Le allegorie e le metafore a qualche cosa devono

1630¹ *Il programma dei Modernisti. Risposta all' Enciclica di Pio X « Pascendi Dominici gregis »*: « (p. 121) I modernisti, come già abbiamo detto, in pieno accordo con la psicologia contemporanea, distinguono nettamente la scienza dalla fede. I procedimenti di spirito che mettono capo all'una e all'altra appaiono ad essi del tutto estranei e indipendenti fra loro ». Ottimamente. Ma come conciliare ciò con il lavoro grande che fanno i modernisti per mettere d'accordo scienza e fede? E uno dei loro capi più riveriti, cioè il Loisy, dice chiaro: « (*L'Évang. et l'Égl.*, p. XXXIII) La conscience pourra-t-elle garder bien longtemps un Dieu que la science ignore, et la science respectera-t-elle toujours un Dieu qu'elle ne connaît pas? ».

1630² Loc. cit., § 1630¹. Dicono della Chiesa: « (p. 123) Quale popolarità possono darle quelle piccole e decrepite oligarchie nobiliari che in cambio di un po' di fasto le impongono consuetudini in aperto contrasto con le tendenze del mondo? Noi comprendiamo ciò e lo diciamo francamente. Siamo stanchi di vedere la Chiesa ridotta a una burocrazia gelosa dei suoi poteri superstiti e avida di rignadagnare gli antichi... (p. 124) La Chiesa deve sentire la nostalgia di quelle correnti, ancora inconsapevolmente religiose, che alimentano l'ascensione della democrazia: e deve trovare la maniera di fondersi con questa, per darle la vera capacità del successo, mediante la forza dei suoi freni e lo stimolo del suo magistero morale, che unico sa impartire lezioni di abnegazione e di altruismo. La Chiesa deve lealmente riconoscere che nella democrazia si prepara precisamente un'affermazione più alta della sua cattolicità. Allora anche la democrazia sentirà la nostalgia della Chiesa, in cui è la continuazione di quel messaggio cristiano da cui essa, la democrazia, trae le sue remote ma autentiche origini ». E si può aggiungere: allora la democrazia ricompenserà largamente i disertori della Chiesa cattolica. Per altro, un disegno analogo fatto dai curati francesi che, unendosi al Terzo Stato, costituirono l'Assemblea Nazionale e prepararono la rivoluzione, fu interamente sbagliato. Parecchi di questi buoni uomini non ebbero neppure i trenta denari di Giuda, ma fu loro unica ricompensa l'esiglio, il carcere, la ghigliottina.

pur servire; ed ecco il signor Loisy che rinnova, dicendola moderna, l'antica esegesi di Filone Giudaico, e che toglie la realtà storica del Cristo nel Vangelo secondo Giovanni.³ Per altro, il signor Loisy dà e toglie ad un tempo. L'allegoria, il simbolo sono belle cose, ma anche la realtà non è da disprezzarsi: ⁴ « (p. 169) Ainsi la mort de Jésus est un fait historique dont la réalité n'a subi aucune *transfiguration*; mais ce n'est pas en tant que mort naturelle qu'elle appartient à la foi; c'est en tant que mort volontaire et symbole principal de la rédemption ». Nascosto in sì fitta nebbia, il pensiero dell'autore non si capisce bene: « (p. 170) Pareillement, si l'on entend par science ce qu'entendent les modernes, et avec eux les savants *modernistes*, il est évident que la science en elle-même [come si distingue la scienza *in essa stessa*, dalla semplice scienza?], ne peut être subordonnée à la foi, bien que le travail scientifique, en tant qu'émanant d'un être moral, puisse être entièrement (p. 171) inspiré, on peut même dire gouverné par son influence ». Questo è un indovinello. Se « il lavoro scientifico » è ispirato e governato dalla fede, come può essere che la scienza, che è frutto di questo lavoro, non sia subordinata alla fede? Se tu « ispiri e governi » un artefice, parrebbe che ciò che egli produce dovesse esserti subordinato. È vero che ci sono, al solito, gli epiteti che concedono di mutare senso ai termini e di recarli dalla terra nelle nubi. Quella scienza *in se stessa* deve essere per lo meno cugina, se non sorella, della *retta ragione*. Altra bella incognita è il lavoro scientifico *in tanto che emana da un essere morale*. Parrebbe che i lavori scientifici per trovare un teorema di matematica, una uniformità della chimica, della fisica, dell'astronomia, della biologia, e via di seguito, rimangono gli stessi, sia che *emanino* da un essere morale o da un essere immorale; come si fa a sdoppiarli?

1630¹ A. LOISY; *Autour d'un petit livre*: « (p. 93) Ce Christ, sans doute, n'est pas une abstraction métaphysique, car il est vivant dans l'âme de l'évangéliste. Mais ce Christ de la foi, tout spirituel et mystique, c'est le Christ immortel qui échappe aux conditions du temps et de l'existence terrestre.... Les récits de Jean ne sont pas une histoire, mais une contemplation mystique de l'Évangile; ses discours sont des méditations théologiques sur le mystère du salut.... (p. 94) L'Église chrétienne, qui allégorisait l'Ancien Testament, ne se défendait pas d'allégoriser les récits évangéliques.... (p. 95) On ne doit donc pas être surpris que l'exégèse critique découvre des allégories dans le quatrième Évangile.... L'allégorie n'était-elle pas, pour Philon d'Alexandrie, la clef de l'Ancien Testament, la forme naturelle de la révélation divine, et l'influence du philonisme sur Jean n'est-elle pas incontestable? ».

1630² A. LOISY; *Simplex reflexions sur le décret du Saint-Office, Lamentabili sane exitu, et sur l'Encyclique Pascendi Dominici gregis*.

Euclide era, o non era un essere morale? Proprio non lo sappiamo, e non sentiamo punto il bisogno di saperlo, per giudicare la sua geometria. Paragonata a queste frasi avvolte nella nebbia, del signor Loisy, l'Enciclica papale, alla quale egli vuole rispondere, appare come un modello di chiarezza⁵; ed è appunto per tale chiarezza che, secondo i modernisti, sbaglia nel riferire le opinioni loro, che vogliono dire e non dire ad un tempo.

1630⁵ *Acta pontificia*, oct. 1907. *De Modernistarum doctrinis.... Pascendi dominici gregis*: (p. 379) Atque haec.... de modernista ut philosopho. — Iam si, ad credentem progressus, nosse quis velit unde hic in modernistis a philosopho distinguatur, illud advertere necesse est etsi philosophus *realitatem* divini ut fidei obiectum admittat, hanc tamen ab illo *realitatem* non alibi reperiri nisi in credentis animo, in obiectum sensus est et affirmationis atque ideo phaenomenorum ambitum non excedit: utrum porro in se illa extra sensum existat quae affirmationem huiusmodi, praeterit philosophus ac negligit. « E fin qua.... del modernista considerato come filosofo. — Ora se facendosi oltre a considerarlo nella sua qualità di credente, vogliamo conoscere in che modo, nel modernismo, il credente si differenzi dal filosofo, conviene osservare che, quantunque il filosofo riconosca per oggetto della fede la *realità divina*, pure questa realtà non altrove l'incontra che nell'animo del credente, come oggetto di sentimento e di affermazione: che esista poi essa o no in se medesima fuori di quel sentimento e di quella affermazione, a lui punto non cale ». Con ciò è ottimamente spiegata l'attitudine di chi vuol rimanere nel campo della scienza logico-sperimentale, eccetto quest'accento alla realtà divina, che trascende dal detto campo. Ma il modernista non può rimanere nel campo logico-sperimentale, poichè non avverrebbe il desiderato incontro con *santa Democrazia*, che in esso non s'aggira; e perciò il modernista è credente; e l'Enciclica narra come il modernista opponga il credente al « filosofo ». E contra modernistae credenti ratum ac certum est, *realitatem* divini reapse in se ipsam existere nec prorsus a credente pendere. Quod si postules, in quo tandem haec credentis assertio nitatur; reponit: in privata cuiusque hominis *experientia*. — In qua affirmatione, dum equidem hi a rationalistis dissident, in protestantium tamen ac pseudo-mysticorum opinionem descendunt. « Per contrario il credente ha come certo ed indubitato che la realtà divina esista di fatto in se stessa, nè punto dipende da chi crede. Che se poi cerchiamo qual fondamento abbia cotale asserzione del credente, i modernisti rispondono: *Vesperienza individuale*. — Ma nel dir ciò, se costoro si dilungano dai razionalisti, cadono nell'opinione dei protestanti e dei pseudo-mistici ». In ciò pare, secondo il signor Loisy, che l'Enciclica erri, e che tale non sia l'opinione dei modernisti; ma quale poi sia realmente, non possiamo sapere, se egli non si spiega un poco più chiaramente e togliendo i veli che avvolgono « la scienza in se stessa, il lavoro scientifico in tanto che emana da un essere morale », e molti altri simili. L'Enciclica poi aggiunge che la scienza deve essere sottomessa alla fede. E poichè chiara è questa affermazione, chiara altresì può essere la risposta di chi, volendo rimanere nel campo della scienza logico-sperimentale, dichiara non curarsi nè punto nè poco di quanto ad esso vorrebbe, sempre in detto campo, prescrivere la fede cattolica, protestante, musulmana, umanitaria, democratica, o comunque altrimenti si voglia nominare. Ciò per altro non significa menomamente che, in certe circostanze, non possa essere *utile* che si creda che la scienza deve essere subordinata alla fede.

1631. Analogo problema avevano da sciogliere il Bourgeois ed i suoi seguaci solidaristi. Il punto di partenza era l'ordinamento sociale presente, il punto a cui si voleva giungere era una specie di socialismo borghese. Per effettuare il passaggio, si ricorre a derivazioni di vari generi. Tra le altre, c'è una bella metafora, cioè quella di un debito che, ognora pagato, ognora rinasce e sussiste.¹ Pare uno scherzo, ma invece questo puerile ragionamento è fatto sul serio. Abbiamo in questo caso una derivazione con un'entità giuridica (III-δ), che degenera e diventa una derivazione verbale (IV-ζ). Il concetto di un debito che rinasce man mano che si paga non ha di giuridico che l'apparenza: è semplicemente verbale.

1632. Vediamo un esempio dell'uso indiretto delle metafore. Tertulliano, nel suo trattato del *Battesimo*,¹ principia col notare che

1631¹ *Essai d'une philosophie de la Solidarité*. M. L. BOURGEOIS: « (p. 65) Il faut expressément reconnaître que l'homme ne peut se libérer définitivement, pour l'avenir aussi bien que pour le passé. Il se doit acquitter sans cesse. Au jour le jour il contracte une dette nouvelle qu'au jour le jour il doit payer. C'est à chaque instant que l'individu se doit libérer et c'est ainsi qu'à chaque instant il reconquiert sa liberté ». Una persona, indicata nel testo con X, fu colpita dal timore che i suoi « debitori » liberandosi, più non potesse nulla ricavare da loro, il che propriamente andrebbe contro allo scopo pratico della solidarietà, ed obietto: « (p. 77) L'idée du rachat de la dette sociale ne conduit-elle pas, ou ne risque-t-elle pas de conduire, au point de vue moral, à l'égoïsme? Quand j'aurai payé cette dette, je serai libéré; mais ne le serais-je pas surtout à l'égard de la charité, de la bonté? Cette conviction ne produira-t-elle pas surtout une certaine sécheresse de cœur? ». Rassicuratevi, buona gente. Il debito dei vostri debitori è di sì meravigliosa natura che, pagassero essi tanti milioni quante sono le arene del mare, mai e poi mai si potranno liberare. M. L. BOURGEOIS: « (p. 77) Il en pourrait être ainsi si la libération devait jamais être obtenue totalement et pour toujours [osservi bene il lettore che qui non c'è nessuna restrizione di somma piccola o grande]. Mais, je l'ai dit, nul être n'est définitivement libéré; par cela même qu'il continue de vivre, il devient de nouveau débiteur, et toujours doit renaitre en lui le sentiment qu'il est obligé envers ses semblables, qu'il a en eux des créanciers ». Meno male che questo debito non rimane oltre la morte, che in tal caso ben può dirsi liberatrice! E se il debitore non volesse pagare, e mandasse a spasso santa Democrazia e i suoi profeti? Provvederebbe la forza; ma allora perchè non ricorrervi subito e girare tanto largo? Forse perchè la frode è più facile ad usarsi?

1632¹ TERTULLI; *De baptismo*, I: Atque adeo nuper conversata istic quaedam de Gaiana haeresi vipera venenatissima doctrina sua plerosque rapuit [l'eresia è velenosa, la vipera è velenosa, dunque l'eretico è una vipera], imprimis baptismum destruens. Plane secundum naturam [la donna eguagliata alla vipera, opera come vipera]. Nam fere viperae et aspidēs ipsique reguli serpentes arida et inaquosa sectantur. [Espressioni più efficaci, che se avesse nominata la sola vipera. Per via dei sentimenti accessori (IV-β), l'aggiungere alla vipera l'aspide ed altri serpenti suggerisce che vi si deve pure aggiungere il serpente eretico]. Sed nos pisciculi [pel battesimo. Lo stesso autore, *de resurr. carnis*, 52: Alia caro

vi è una donna, per nome Quintilla, che combatte il battesimo; quindi fa un ragionamento sul genere di quello già notato (§ 1615). Quintilla *A* è una vipera *B*, non dice, ma si capisce, perchè Quintilla ha comune colla vipera il carattere *P* di essere velenosa. La vipera gode nello stare nei luoghi aridi: ecco il carattere *Q* che si trova nella vipera, che direttamente non appare in Quintilla; ma per l'analogia tra essa e la vipera, si conclude che deve pure gradire il secco, fuggire l'umido e l'acqua *C*. Poscia Tertulliano rifà da capo un ragionamento implicito dello stesso genere pei Cristiani. Essi sono fatti tali dal battesimo, il battesimo si opera coll'acqua, dunque chi è nemico dell'acqua è nemico dei Cristiani. Infine si conclude che Quintilla è nemica dei Cristiani. È dubbio che nessuno abbia mai potuto gabellare come serio questo ragionamento puerile, ma può essere stato bene accolto per i sentimenti accessori a cui davano origine i termini adoperati; cioè è stato accettato come un misto di derivazioni del presente genere (IV-β).

1633. Questo trattato di Tertulliano è una miniera di derivazioni. Non sarà un' inutile digressione il notarne qui alcune. C'era chi si meravigliava che un poco d'acqua potesse dare l'eternità. Tertulliano risponde citando i misteri dei Gentili, simili al battesimo cristiano.¹ Qui c'è una derivazione per analogia e per autorità (classe II). Poi esamina perchè l'acqua è stimata degna di rigenerare il cristiano. Risponde con analogie che mettono in opera residui (I-β). Si hanno quindi derivazioni per analogia, alle quali si aggiungono derivazioni (III-α). Da prima — dice Tertulliano — è da vedersi l'origine dell'acqua. « In principio — è detto — Dio fece il cielo e la terra. La terra era invisibile e disordinata, le tenebre erano sopra l'abisso, e lo spirito di Dio era portato sulle acque. Hai dunque, o uomo, da venerare l'acqua, prima per la sua antichità, poscia per la dignità, poichè il divino spirito la preferiva,

volatilium, id est martyrurum, qui ad superiora conantur, alia piscium, id est quibus aqua baptismatis sufficit] secundum IXΘYN nostrum Iesum Christum in aqua nascimur [l'acqua ci fa Cristiani, ci fa nascere spiritualmente], nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus [altra metafora: « rimanere nell'acqua » vuol dire rimanere nello stato di grazia conferito dal battesimo]. Itaque illa monstrosissima, cui nec integre quidem docendi ius erat, optime norat pisciculos necare de aqua auferens [conclusione dei ragionamenti metaforici].

1633¹ TERTULL.; *De bapt.*, II. Più lungi, V, torna sullo stesso argomento, ma nota che le acque dei Gentili non hanno l'efficacia di quelle dei Cristiani (§ 1292). L'autorità serve dunque a stabilire che, in generale, le acque sono efficaci; ma poi, in particolare, non tutte hanno tale efficacia.

per sede, a tutti gli altri elementi ». Seguita e narra tante altre belle cose dell'acqua, e si ferma solo perchè teme, se altro dicesse, di fare il panegirico dell'acqua piuttosto che del battesimo.² Conclude che non è da dubitare se l'acqua, da Dio adoperata in tante cose, serva anche ai suoi sacramenti, e se, « essa che la vita terrena governa, anche la celeste procacci ».³

1634. Ricorre poi Tertulliano ad una derivazione (III- α) dell'universale consenso. Egli riferisce l'opinione che esistano spiriti immondi sulle acque. La conferma poi coll'osservare che si dicono *Ninforepti*, *Linfatici*, *Idrofobi* coloro che le acque uccisero, fecero impazzire, colpirono di terrore. Questa è una derivazione (IV- δ) mercè la quale, dall'esistenza di un termine metaforico, si conclude che esista una cosa corrispondente. Fermato così che esistono spiriti immondi sulle acque, e che operano in danno dell'uomo, Tertulliano conclude con una derivazione del presente genere (IV- δ). « Non sarà malagevole credere che l'angelo santo di Dio governi l'acqua per la salute degli uomini, poichè l'angelo del male, con uso profano, volge in danno dell'uomo gli stessi elementi ». La derivazione è rinforzata con altra (IV- β), che mette in opera residui (I- β).

1635. Questo tipo di derivazioni composte, che qui appare ingenuamente palese si trova, in modo più o meno dissimulato, in un numero stragrande di ragionamenti, cioè si ha una derivazione per metafora o analogia (IV- δ), alla quale si aggiungono derivazioni di sentimenti accessori (IV- β), e che mettono in opera svariati residui e principalmente residui della classe I.

1636. Allegorie e metafore possono essere opposte ad altre allegorie e ad altre metafore; ragionamenti non-scientifici sono spesso vittoriosamente opposti ad altri ragionamenti non-scientifici. Ciò che, sotto l'aspetto logico-sperimentale, è pura logomachia può, sotto l'aspetto del predicare una dottrina, avere una grande efficacia, per via dei sentimenti che suscita.

1637. Gli avversari della pena di morte hanno un argomento volgare ricavato da una metafora. Essi dicono che la pena di morte è « un assassinio legale », e che la « Società » oppone così un assassinio ad un altro assassinio.

1633² Per altro non può resistere poco dopo al piacere di notare altri nobili caratteri dell'acqua, e fa notare, IX, come « l'acqua fosse in gran pregio appo Dio e il suo Cristo ». L'acqua serve al battesimo di Cristo, egli muta l'acqua in vino, dice ai discepoli di dissetarsi all'acqua eterna, mette tra le opere di carità il dare il calice d'acqua al povero, ecc.

1633³ TERTULL.; *De bapt.*, III.

1638. Si va anche oltre in questa via. Il signor Anatole France¹ dice che per castigare i ladri e gli assassini non si è trovato altro

1638¹ ANATOLE FRANCE; *Opinions sociales*, II, *La justice civile et militaire*: « (p. 196) ... je réproûve à ce point le vol et l'assassinat, que je n'en puis souffrir même la copie régularisée par les lois, et il m'est pénible de voir que les juges n'ont rien trouvé de mieux, pour châtier les larrons et les homicides, que de les imiter [qui c'è anche una derivazione del genere (IV-γ)]; car, de bonne foi, Tournebroche, mon fils, qu'est-ce que l'amende et la peine de mort, sinon le vol et l'assassinat perpétrés avec une auguste exactitude? Et ne voyez-vous point que notre justice ne tend, dans toute sa superbe, qu'à cette honte de venger un mal par un mal, une misère par une misère, et de doubler, pour l'équilibre et la symétrie, les délits et les crimes ». L'autore suppone di rispondere al rimprovero che gli viene fatto « (p. 196) d'être du parti des voleurs et des assassins »; e qui già principia la derivazione. Al pubblico importa poco di che partito il sig. France ed i suoi amici umanitari vogliono essere, ma preme molto che, mercè l'indulgenza loro, non sia concesso ai detti ladri ed assassini di andare in giro. Più in là, egli fa esprimere le sue opinioni da un direttore di carcere, e copia gli assiomi ripetuti già infinite volte dagli umanitari; così ci fa sapere che « (p. 209) plus je vis, plus je m'aperçois qu'il n'y a pas de coupables et qu'il n'y a que des malheureux ». Può anche essere vero; ma occorre sapere che cosa egli intende per *colpevole*, e per *disgraziato*. Supponiamo un individuo che voglia lasciare girare liberamente i cani arrabbiati o i topi pestiferi, il quale finga, come il sig. France, che lo si accusi di essere del partito di queste bestie, e che risponda: « Riprovo a tal punto la morte che dà il cane arrabbiato od il topo pestifero, che mi è penoso il vedere che gli uomini non hanno trovato altro per porsi in salvo che di imitare i cani arrabbiati ed i topi pestiferi, recando morte a questi animali»; e che poi concluda: « Più campo e più mi persuado che non ci sono animali *colpevoli* ma che ci sono solo animali *disgraziati* ». Eh! buon uomo chiama pure, a piacer tuo, *colpevoli* o *disgraziati* i cani arrabbiati e i topi pestiferi, purchè lasci che ce li leviamo d'attorno, e poi siamo d'accordo. Da' pure il nome che vuoi ai signori ladri ed ai signori assassini, di' pure che sono *innocenti*; purchè tu ci conceda di non dovere vivere in compagnia di tali *innocenti*, null'altro ti chiediamo. Basta aprire un giornale per trovare descritte le lodevoli gesta di quei *disgraziati*, pei quali tanta pietosa benevolenza ha il France. Ecco un esempio scelto a caso. *La Liberté*, 14 janvier 1913: « *Une gamine sert de cible à des apaches*. Au numéro 42 de l'avenue des Batignolles, à Saint-Ouen, s'ouvre un étroit passage, bordé de masures habitées par des ménages de modestes travailleurs chargés de famille. La famille Pache est une des plus intéressantes, car le père, victime d'un accident du travail, ne peut faire que de menus travaux. Cependant, il fait vivre sa famille, quatre enfants, et il a réussi à se construire une maisonnette sur un minuscule terrain, tout au fond de l'impasse. L'aînée des enfants, Marcelle, qui vient d'atteindre sa quinzième année, réalise en tous points le type de la "petite maman" que l'on rencontre fréquemment dans les familles pauvres et nombreuses. Levée dès la pointe du jour, elle prépare le déjeuner des bambins; puis elle les conduit, bien propres, à l'école maternelle; ensuite, elle se rend à l'atelier où elle travaille toute la journée; enfin, elle rentre à la maison et prépare le dîner de toute la famille. Hier soir, la "petite mère" se rendit, à 7 heures, au bout de l'allée pour y prendre de l'eau à la fontaine. A ce moment, plusieurs jeunes gens s'arrêtèrent à quelques pas du groupe que la jeune Marcelle formait avec les gosses. — Attention, dit l'un des apaches.... Ce fut là un signal; coup sur coup, plusieurs détonations retentirent.... "Petite mère", atteinte au milieu du front par une balle s'affaissa en poussant un grand cri....

che imitarli, e che in sostanza la giustizia tende solo a raddoppiarli. Certamente, sotto l'aspetto logico-sperimentale, questa chiacchierata vale quanto quelle che si usano per dimostrare che la « Società » ha il « diritto » di infliggere la multa e la pena di morte. Ma in più di tali problemi di metafore, altri ve ne sono di cose. Per compiacere al signor Anatole France, diamo pure lo stesso nome a ciò che sin ora si è chiamato *furto* e *multa*, oppure *assassinio*, e *esecuzione giudiziaria*. Per altro, se vogliamo intenderci, occorrerà pure fare capire di che cosa precisamente vogliamo discorrere. Mettiamo dunque un asterisco al termine *furto** per indicare la *multa*; ed un asterisco pure al termine *assassinio** per indicare l'esecuzione giudiziaria della pena di morte. In questa materia, vi sono altri problemi che quelli dei nomi da dare alle cose. Se si dicesse ad un uomo: « È un omicidio tanto se uccidi tuo figlio, o il brigante che vuole uccidere tuo figlio; dunque a te deve essere indifferente il fare questa o quella cosa »; è probabile che risponderebbe: « A me del nome preme proprio niente; ammazzo il brigante e salvo mio figlio ». Anche per la società umana, i nomi premono poco. Tra i problemi di cose che qui si avrebbero da considerare, due principalmente si possono notare. 1° Come accade che il maggior numero delle nazioni civili hanno opposto il furto* al furto; l'assassinio* all'assassinio? 2° Questi provvedimenti sono essi utili, o indifferenti, o dannosi alla prosperità delle società? Tali problemi si possono evidentemente risolvere solo mediante considerazioni sulle cose; e non già mediante considerazioni sui nomi delle cose; occorre studiare i fatti, e non già le metafore dei letterati. La derivazione adoperata dal signor France è copiata dalla derivazione generale, molto in uso presso agli umanitari, colla quale si appioppa il nome di « disgraziati » ai delinquenti,² e poi, togliendo pretesto

Les rôdeurs l'avaient choisie comme cible pour essayer leurs revolvers. Des voisins accoururent. On releva la pauvre petite qui perdait le sang abondamment. Tandis que les uns relevaient la victime de cet odieux attentat, d'autres allaient prévenir le docteur Perraudeau.... Le médecin déclara que l'état de la malheureuse enfant était grave et il la fit conduire à l'hôpital Bichat, où elle fut admise ». Occorre intendere bene che, secondo la teoria del France, *disgraziata* non è la ragazza quasi accoppiata, ma *disgraziati* sono i suoi aggressori. Di quella non occorre che la gente si dia pensiero, e meno che mai che provveda perchè fatti simili non si rinnovino; solo gli aggressori devono godere delle amorse cure della « società ».

1638² E questo è un caso particolare di un'altra derivazione usitatissima, colla quale, ad uomini e cose, si appioppiano nomi gradevoli, se si vogliono favorire, sgradevoli se si vogliono avversare. Ad esempio, ora in Francia, l'avvo-

dal senso equivoco di tale termine, si conclude che i delinquenti meritano ogni più amorevole cura della « società ». Tale è l'origine di opere, come i *Miserabili* di Victor Hugo, colle quali i letterati fanno quattrini lusingando gli istinti umanitari. Anche il cane arrabbiato è un « disgraziato »; e anche nel caso suo, la « società » non ha trovato altro da opporre alla morte che esso reca altrui se non la morte ad esso inflitta. Potrebbe darsi che fosse anche questo un buon mezzo per torsi dai piedi certi delinquenti, peggiori assai dei cani arrabbiati; e chi vuole avere contezza delle belle gesta loro, facilmente ne leggerà quanto vuole nei fatti di cronaca!

La febbre umanitaria si è fatta ora tanto acuta che, a chi ne soffre, non bastano più i fatti del presente, ma cupidamente ricerca quelli del passato, anche di un passato remoto, per avere un qualche sfogo alla passione imbecille, e poichè gli uomini d'ingegno sanno produrre ciò che il consumatore richiede, vediamo sorgere stupefacenti manifestazioni in favore dei delinquenti passati.³ Non si sa se per fare un'amena satira di tal febbre, o per amore del paradosso, o per entrambe queste cagioni, il valente avvocato Henri Robert torna sul caso alquanto lontano di Lady Macbeth, e fa un'eloquente difesa di questa egregia donna, tanto che la turba umanitaria la vuole assolta e riabilitata. Ma c'è di meglio; parecchie buone persone costituiscono un comitato per rivedere il pro-

cato difensore non discorre mai di « delitti » del suo cliente; come disse la S.^{ma} Miropolska in una sua conferenza: « Il y a des mots qu'un avocat ne prononce jamais: ainsi le mot "crime". Un prévenu n'a à répondre que d'un "acte". Et c'est à faire approuver par le jury toutes les circonstances qui justifient et simplifient cet "acte" que consiste le talent du défenseur » (*La Liberté*, 19 février 1913).

1638³ G. SOREL; in *L'Indépendance*, 10 octobre 1912: « (p. 38) Les livres qui ont été composés pour prouver l'innocence de Dreyfus ou sa culpabilité, ne parviennent point à satisfaire les personnes qui ont un peu de sens critique; cela est facile à comprendre: les auteurs de ces livres ayant procédé comme ces érudits qui se jettent sur des archives pour réviser d'anciennes condamnations, et tout le monde [qui il Sorèl giudica troppo benevolmente il senno dei suoi contemporanei] étant aujourd'hui d'accord pour reconnaître la vanité de telles entreprises. Les juristes [non tutti] disent avec raison qu'en matière criminelle des débats oraux conduits avec intelligence, peu de temps après les événements, peuvent seuls engendrer des décisions fondées. L'historien n'est cependant pas totalement désarmé en présence de vieilles affaires; il peut à la lumière de la science des institutions, examiner si la procédure a été menée suivant un esprit juridique; en cas de négative il prononce qu'il y a présomption d'erreurs ». Tale via è per altro molto pericolosa, e la probabilità dell'errore così ottenuta è molto piccola.

esso svoltosi sotto il regno di Luigi Filippo, della troppo celebre madame Lafarge. Forse un giorno leggeremo sulle quarte pagine dei giornali: « Competente mancia a chi saprà indicare un buon processo che possa servire di balocco agli umanitari ».

1639. Abbiamo veduto come, muovendo da un fatto reale, una descrizione, un racconto, successivamente alterati, modificati, trasformati, mettono infine capo ad una leggenda. Mentre si percorre questa via, si aggiungono spesso allegorie, metafore, simboli, e così cresce e si sviluppa la leggenda, allontanandosi ognor più dal fatto reale che ad essa ha dato origine.

1640. Questa è la via secondo la quale si passa dalla cosa ai vocaboli; ma le leggende si formano pure per un'altra via, in cui si passa dai vocaboli alla cosa; cioè la leggenda non ha il menomo fondamento reale, è creata di sana pianta, muovendo da certi vocaboli. Accade poi che, nel concreto, le due vie sono tenute insieme. Ad esempio, una cosa reale dà origine ad un racconto, che si altera e si modifica, ed al quale si aggiungono metafore, allegorie; poi queste sono supposte figurare cose reali, cioè dai vocaboli si va alla cosa, che è immaginaria; ma che si suppone reale, e dalla quale quindi da capo si muove per ottenere nuovi racconti, nuove metafore; e via di seguito.

1641. Il bisogno che provano gli uomini di esercitare le loro facoltà di ragionamento e di logica (residui I-ε) fa sì che, quando portano la loro attenzione su un termine qualsiasi T , lo vogliono spiegare, cioè vogliono da esso trarre una derivazione più o meno logica. Così da T , un autore giunge a certe cose A che sono immaginarie, un altro, allo stesso modo, giunge ad altre cose B , pure immaginarie, ed altri ancora usano altre derivazioni. Le cose A , B , ricavate da T , hanno talvolta una certa somiglianza, che può essere anche grande. Quando conosciamo solo A e B , rimaniamo in dubbio se B non è costituito per opera di A , copiando in parte A (o viceversa), oppure se A e B sono indipendenti e hanno una comune origine T .¹ Ci sono esempi di questo e di quel fenomeno; quindi *a priori* è impossibile la scelta; oc-

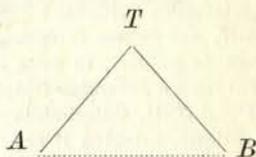


Fig. 20.

¹1641¹ RENAN; *Hist. de peup. d'Israel*, t. V, p. 70: « Des ressemblances ne sont pas des preuves d'imitation voulue. Le cercle de l'imagination religieuse n'est pas fort étendu; les croisements s'y produisent par la force des choses; un même

corre ricorrere all'osservazione dei fatti e vedere se esistono le vie *TA*, *TB*, oppure *AB*; e qualche volta possono anche esistere insieme. Si hanno fenomeni di tal genere quando si cercano le fonti di un autore. Oggi si tira un poco troppo ad indovinare, e molte ricerche di questo genere hanno fondamenti oltremodo malfermi.²

résultat pent avoir des causes tout à fait différentes. Toutes les règles monastiques se ressemblent. Le cycle des créations pieuses offre peu de variété». Ciò che il Renan dice qui delle istituzioni religiose, può ripetersi delle altre.

1641² Adoperiamo, al solito, il metodo accennato al § 547. *Journal de Genève*, 26 février 1913: « Les chroniqueurs littéraires de la Suisse allemande viennent de livrer une grande bataille... contre des moulins à vent! Ils ont été victimes d'un mystificateur, M. Loosli, qui avait déclaré gravement, dans un long article de revue, que le véritable auteur des œuvres de Jérémias Gotthelf n'était pas Albert Bitzius, mais son ami J.-U. Geissbühler. Cette affirmation avait causé une vive agitation parmi les critiques les plus autorisés, et la "question Gotthelf" était devenue un sujet de discussions passionnées dans les journaux. Dans le dernier numéro de *Heimat und Fremde*, M. Loosli raconte que l'idée de sa supercherie lui est venue au cours d'une conversation avec un ami. L'entretien avait roulé sur l'hypothèse Bacon Shakespeare, et M. Loosli avait fait remarquer à son compagnon combien il était facile de contester l'authenticité de l'œuvre littéraire de n'importe quel écrivain mort depuis 50 ans. Il suffisait de lancer d'un air d'augure n'importe quelle affirmation absurde pour que le monde de pontifes littéraires s'en emparât et la discutât avec une gravité imperturbable. Comme l'interlocuteur de M. Loosli restait sceptique, celui-ci fit la gageure de mettre son idée à exécution et envoya, en plein carnaval, à la revue bernoise, l'article qui a mis en branle toute la presse suisse. Il prit la précaution, avant de publier son article, de déposer chez un notaire, sous enveloppe scellée, la déclaration suivante: "Bümplitz, le 4 janvier 1913. Sous le titre *Jeremias Gotthelf, une énigme littéraire*, j'ai rédigé aujourd'hui une esquisse que j'ai l'intention de publier, et dans laquelle je fais la preuve que le véritable auteur des œuvres de Jeremias Gotthelf n'est pas Albert Bitzius, mais son contemporain et ami J.-U. Geissbühler. J'ai agi dans l'intention de prouver, par un exemple pratique, combien il est facile, dans le domaine de la philologie, de faire des hypothèses qui sont invraisemblables, et afin de me procurer le plaisir de rire aux dépens des savants qui attaqueront mon article. Je veux donner une leçon aux philologues, parce que j'estime qu'ils trahissent l'art et la poésie. Je dépose aujourd'hui cette explication chez M. le notaire Gfeller, à Bümplitz, et la publierai quand le temps en sera venu. Je le fais afin d'éviter que ma façon d'agir soit mal comprise, et pour protéger la mémoire d'Albert Bitzius contre des philologues trop zélés. C.-A. LOOSLI". A cette pièce en est jointe une autre, que voici: "Le soussigné certifie que cet écrit est resté consigné sous scellé dans mon bureau, du 4 janvier 1913 jusqu'à aujourd'hui. Bümplitz, 15 février 1913, Bureau du notaire Gfeller: LUTHI, notaire." L'hypothèse, émise par l'un des mystifiés, que M. Loosli s'était trompé et avait, après coup, afin de masquer sa défaite, prétendu qu'il n'avait voulu faire qu'une farce, doit donc être écartée. Dans son nouvel article, l'auteur de la mystification s'ébautit aux dépens de ses victimes: "Mon article humoristique, écrit-il, contenait autant d'absurdités que de mots. Il est incapable de supporter l'examen et d'être pris au sérieux par un homme

1642. Se *A* è cronologicamente anteriore a *B*, ci sono molti autori che ammettono senz'altro che *B* è un'imitazione di *A*. Abbiamo veduto casi (§ 733 e s.) in cui appare chiaramente che tale deduzione può essere interamente errata. Quindi, dal solo fatto che *A* è anteriore e simile a *B*, nulla si può dedurre circa alla dipendenza di *B* da *A*; occorrono altri fatti, altre osservazioni.

1643. È un fatto ben noto che il quarto Vangelo è di uno stile assai diverso da quello dei tre primi; vi è molto più metafisica, molto più simbolismo, che nei tre primi. Può darsi che il suo autore narri in modo diverso i fatti dei quali ha avuto contezza come i tre primi Vangelisti (percorra la via dal fatto alla teoria), e può darsi invece che, avuto da altri una narrazione dei fatti, egli ne tragga l'esposizione metafisica sua (percorra la via dalla teoria al fatto), nè rimane escluso che questa e quella via possano essere state percorse insieme. Non voglio menomamente occuparmi qui di questi problemi, nè aggiungere un capitolo ai tanti che già furono scritti sull'argomento, ed intendo esclusivamente considerare il ristrettissimo aspetto di un esempio di derivazione.

1644. Già in san Paolo è fatto un cenno di una certa *scienza menzognera*, che potrebbe esser simile a ciò che poi fu conosciuto sotto il nome di *Gnosi*, simile alle fioriture del quarto Vangelo. Non esaminiamo se tra queste cose ci sia stata relazione diretta, o se abbiano avuto indipendentemente origine dal bisogno di ragionare, di dare uno sviluppo metafisico alla storia, alla leggenda, o come altrimenti si siano prodotte queste cose.¹ Le notiamo solo come sem-

sensé. Toute personne qui n'est pas complètement bornée devait reconnaître de suite qu'il s'agissait d'une mystification. En dépit de tout cela, j'ai devant moi des articles contenant les appréciations suivantes: — L'auteur émet l'hypothèse, qui n'est pas invraisemblable.... etc. (*Gazette de Francfort*). Peut-être Bitzius comme homme ne sera-t-il pas atteint par les assertions de M. Loosli; le poète le sera certainement, car de même qu'Homère n'était pas celui qui..., etc. (*National Zeitung*). — La *Nouvelle Gazette de Zurich* et le *Bund*, poursuit M. Loosli, ont naturellement consacré des feuilletons entiers à cette farce et la question a été longuement commentée dans toute la presse suisse et même à l'étranger. Le public en a eu pour ses besoins sensationnels et le nom de Gotthelf, dont en temps ordinaire il se soucie comme d'une guigne, est aujourd'hui dans toutes les bouches. Comme je l'avais prévu, la vanité nationale s'est rebiffée et un nombre imposant de connaisseurs tout spéciaux de Gotthelf ont eu l'occasion de montrer leur profond savoir dans cette bataille contre un fantôme ».

1644¹ E. BUONAIUTI; *Lo gnosticismo*, c. IV: *Gli gnostici nella leggenda*: « (p. 124) Lo gnosticismo è un immenso fenomeno di psicologia religiosa morbosamente esaltata [cioè mostra in maggiori proporzioni pensamenti che trovansi in molte altre manifestazioni religiose] che muovendo da umili origini, ha assunto adagio

plici fatti, e vediamo che tra esse esiste una certa gradazione, per cui il massimo sviluppo metafisico si osserva nella Gnosi.

1645. I termini di *Gnosi*, *Gnosticismo*, non sono bene determinati. Lasciamo da parte Clemente Alessandrino, pel quale il vero Gnostico è il cattolico, e consideriamo solo le sette eretiche; ve ne sono parecchie, e anche il manicheismo si pone in relazione colla Gnosi.¹ Limitiamoci alla Gnosi Valentiniana, come tipo della specie. Si vedono in essa larghe tracce del percorso dal termine alla cosa. I vocaboli divengono persone, e queste persone ritengono il sesso corrispondente al genere grammaticale del vocabolo; create queste entità con sessi diversi, si fanno copulare e dar vita a nuove entità, che non si distinguono dai vocaboli che ad esse servono di

adagio in un ambiente favorevole come l'atmosfera intellettuale romana del II e III secolo proporzioni allarmanti. Inutile è quindi frazionarlo, sezionarlo, analizzarlo nei suoi coefficienti: è fenomeno complesso, che raccoglie da mille fonti il suo elemento, che getta in mille disposizioni psicologiche diverse i suoi tentacoli insinuanti ».

1645¹ Conosciamo le dottrine gnostiche quasi esclusivamente da quanto ce ne riferiscono i loro avversari cristiani; ma, per quel poco che si può cavare da altri documenti, pare che all'incirca sono stati fedeli interpreti; almeno ciò è confermato dalle recenti scoperte di frammenti gnostici. Non intendiamo menomamente qui occuparci dei difficili, ed in parte per ora insolubili quesiti che si pongono riguardo alla Gnosi ed ai Gnostici; cerchiamo solo esempi di derivazioni, non facciamo la storia di una dottrina. — AMÉLINEAU; *Les traités gnostiques d'Oxford*: « (p. 39) La publication de ces deux traités me semble donc de tout point importante: nous y possédons deux œuvres gnostiques du second siècle, deux œuvres authentiques malgré l'absence du nom de l'auteur et quelque soit la solution qu'on adopte; nous pouvons y étudier le gnosticisme sur lui-même, contrôler les assertions des Pères, voir qu'ils ont été le plus souvent des abrégiateurs intelligents et toujours de bonne foi; mais que souvent aussi ils n'ont pas saisi les idées des gnostiques et les ont parfois détournées de leur sens, sans parti pris, par simple erreur de jugement.... ». Si può osservare che i Padri hanno dato un aspetto più ragionevole, o meglio: meno assurdo, alle divagazioni che si leggono nei documenti pubblicati dall'Amélineau. Ad esempio: « (p. 9) Or de quoi s'agit-il dans tout ce second traité? Il s'agit tout d'abord de l'initiation que Jésus donne à ses disciples pour les rendre parfaits dans la possession de la Gnose, et des mots de passe qu'il leur apprend pour pouvoir traverser chaque monde et arriver au dernier, où réside le Père de toute Paternité, le Dieu de vérité. Le mot *mystère* doit ici s'entendre soit des mystères de l'initiation, soit de chaque *æon* qui est composé de plusieurs régions mystérieuses, lesquelles sont elles-même habitées par une foule de puissances, toutes plus mystérieuses les unes que les autres.... ici le mot *Logos* doit s'entendre, non pas de l'*æon Logos*, mais des mots de passe, des grands et mystérieux mots de passe que le Verbe donne aux gnostiques pour arriver jusqu'au séjour du Dieu de vérité, après avoir passé à travers tous les *æons*, sans avoir eu le moins du monde à souffrir de la conduite de leurs habitants. Il y a tout simplement dans le titre de ce second traité un de ces jeux de mots si chers aux Egyptiens ».

nome. Poi la leggenda cresce e si sviluppa; le entità hanno i caratteri tutti dei vocaboli, e secondo questi caratteri vivono ed operano. I numeri hanno parte nella leggenda. I Valentiniani, l'abbiano avuto dai Pittagorici od altrimenti, hanno il concetto che c'è qualche cosa di reale che corrisponde ad una certa perfezione, da loro immaginata, dei numeri; ed a questa perfezione assegnano un ufficio nella leggenda. Nelle dottrine dei Gnostici hanno parte principale certe entità dette *aeoni*; ² e riesce impossibile conoscere

1645² Il senso principale di αἰών pare essere quello di uno spazio di tempo grande, immenso, dell'eternità. Principale diciamo, non primitivo, perchè qui classifichiamo, non cerchiamo le origini. — HES.; *Theog.*, 609: ἀπ' αἰῶνος, « dai tempi più remoti ». — PLATONE, nel *Timeo*, dice che Dio creò il cielo per farne una mobile immagine dell'eternità: (p. 37) εἰκὼ δ'ἐπινοεῖ κινητὸν τινα αἰῶνος ποιεῖσαι. « Designò fare alcuna immagine mobile dell'eternità ». — ARIST.; *De caelo*, I, 9, 11 (p. 279): ... αἰὼν ἔστιν, ἀπὸ τοῦ ἀσι εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπικνωμίαν. « ... è aeone, dallo essere sempre avendo tolto il nome ». — Analoghi sensi astratti si hanno significati di lunghi spazi di tempo, di un secolo, della vita dell'uomo. — SAN GIOVANNI DAMASCENO, in un capitolo *περὶ αἰῶνος*, nota questi vari sensi. — Un lieve accenno di personificazione si ha in EURIPIDE, *Heraclicid.*, 895 (900), dove αἰὼν è detto « figlio di Saturno », e si può anche intendere: « il seguito delle età che nascono dal tempo »: (898) Πολλὰ γὰρ τίχται: (899) Μοῖρα τελευσσίδωται: (900) Αἰὼν τε Κρόνου παῖς. « Giacchè molte cose genera la Parca che — adduce — al fine, e l'età figlia di Cronos ». Questa è una personificazione poetica, simile a quelle che usa CLAUDIANO nell'*Elogio di Stilicone*, II:

Est ignota procul, nostraeque impervia menti,
Vix adeunda Deis, annorum squalida mater.
Immensi spelunca aevi, quae tempora vasto
Suppeditat revocatque sinu...

ARRIANO pare intendere sotto il nome di aeone un essere immortale. *Epicteti dissertationes*, II, 5, 13: Οὐ γὰρ εἰμι αἰὼν, ἀλλ' ἄνθρωπος, « Giacchè non sono un immortale, ma sono un uomo ». — TAZIANO nomina gli αἰῶνες in modo che non s'intende bene di che vuole discorrere, ma in ogni modo, paiono essere *mondi, regioni*. *Orat. ad Graecos*, 20, p. 35: « Giacchè non è infinito il cielo, o uomo, ma finito e circoscritto, sopra di lui stanno gli *aeoni* migliori, che non hanno i mutamenti di stagione, dai quali hanno origine le varie malattie, che godono interamente di un ben temperato clima, che hanno giorni perpetui e una luce inaccessibile agli uomini ». — Abbiamo due tipi di traduzione. Ad esempio, A. PUECH; *Le disc. de Tattien*...: « (p. 134) Le ciel n'est pas infini, ô homme, il est fini et a des limites; au-dessus de lui, ce sont les *mondes* [in nota: Le mot dont se sert Tattien αἰῶνες (siècles, mondes) est un de ceux qu'il a en commun avec les Gnostiques...] ». — L'altro tipo di traduzione accetta il senso di *secoli*; ad esempio, OTTO: (p. 91) Non enim infinitum est coelum, o homo, sed finitum et terminis circumscriptum, quae autem supra eum sunt, saecula praestantiora... Nell'edizione Migne si traduce pure *saecula praestantiora*, e si aggiunge in nota: Agit enim hic de paradiso, quem in terra longe praestantior, quam haec nostra est, situm fuisse pronuntiat. Perciò anche chi traduce *saecula* può intendere una regione. Nei Gnostici gli aeoni divengono persone e regioni, e sono anche consi-

che mai intendevano con tal nome, nè ciò deve recare meraviglia, poichè è probabile che nemmeno loro ne sapevano niente.

1646. Sant' Ireneo ci fa conoscere la dottrina dei Valentiniani. Egli scriveva in greco, e di questo testo rimangono solo frammenti, ma esiste un'antica traduzione latina. Traduco ora dal testo greco, e poichè, in greco, il genere di certi vocaboli è diverso che in italiano, metto vicino al vocabolo italiano un *m* o un *f*, secondo che il vocabolo greco è maschile o femminile.¹ « Dicono, in

derati sotto vari aspetti. — TERTULL., *Adversus Valentinianos*, 7, dice del dio dei Valentiniani: Hunc substantialiter quidem Αἰῶνς Τέλειον appellant, personaliter vero Προαρχήν et Τήν Ἀρχήν, etiam Bython, quod in sublimibus habitanti minime congruebat. « Considerato nella sostanza lo chiamano *aeone perfetto*, personalmente: *primo principio*, *principio*, *abisso*, il qual nome per niente si confaceva a chi abitava sublimi regioni ». — AMÉLINEAU; *Les traités gnostiques d'Oxford*. Gesù insegna ai suoi discepoli come, dopo morte, traverseranno gli aeoni: « (p. 23) Ici.... nous avons les chiffres qui correspondent à chaque monde des sceaux, c'est-à-dire les amulettes qu'il faut avoir et connaître pour entrer dans chaque æon. Nous avons en outre les *apologies* que l'on devait réciter, c'est-à-dire les mots de passe qu'il fallait prononcer pour convaincre les æons que la possession du chiffre et du sceau n'était pas subreptice.... L'emploi de ce chiffre, de ce talisman avait un effet merveilleux: lorsque l'âme se présentait dans un monde, aussitôt accouraient à elle tous les Archons de l'æon, toutes les Puissances, tous les habitants en un mot, prêts à lui faire tout le mal qu'aurait encouru sa témérité: elle disait le chiffre, montrait le talisman, récitait la formule, et tout d'un coup, Archons, Puissances, habitants de l'æon, tous lui faisaient place et s'enfuyaient à l'Occident ». — AMÉLINEAU; *Notice sur le papyrus gnostique de Bruce, texte et traduction....*: « (p. 194) Jésus dit à ses disciples: " Je vous donnerai l'*apologie* de tous ces lieux dont je vous ai donné le mystère et les baptêmes.... (p. 195) Lorsque vous serez sortis du corps et que vous ferez ces mystères à tous les æons et à tous ceux qui sont en eux, ils s'écarteront (devant vous) jusqu'à ce que vous arriviez à ces six grands æons. Ils s'enfuiront à l'occident, à gauche, avec tous leurs archons et tous ceux qui sont en eux " ». In conclusione, presso i gnostici, questo termine di *aeoni* pare avere tre significati, cioè: 1° un significato metafisico attinente all'eternità; 2° un significato che li fa somigliare a persone; 3° un significato che li fa somigliare a luoghi. Ma tali significati non rimangono distinti; il carattere metafisico si estende alle persone ed ai luoghi; le persone somigliano a luoghi, ed i luoghi operano come persone.

1646¹ IRENAEUS; *Contra Haereses*, I, 1, p. 5 éd. Massuet. Λέγουσι γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὄψωμασι, τέλειον αἰῶνα προόντα τοῦτον δὲ καὶ [lacuna] προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν [lacuna] ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀδιδόν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων. συνυπάρχειν δ' αὐτῷ καὶ Ἐνοσίαν, ἣν δὴ καὶ Χάριν καὶ Σιγῆν ὀνομάζουσι. καὶ ἐννοηθῆναι ποτε ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν Βυθὸν τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων. καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην (ἣν προβαλέσθαι ἐνενοήθη) καὶ καθέσθαι, ὡς ἐν μήτρᾳ, τῇ συνυπαρχούσῃ ἑαυτῷ Σιγῇ. ταύτην δὲ ὑποδεξαμένην τὸ σπέρμα τοῦτο, καὶ ἐγκύμονα γενομένην ἀποκυῆσαι Νοῦν, ὁμοῖόν τε, καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι, καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ πατρὸς. τὸν δὲ Νοῦν τοῦτον καὶ Μονογενῆ καλοῦσι, καὶ πατέρα καὶ ἀρχὴν τῶν πάντων. συμπρο-

invisibile ed innominabile altitudine, essere alcun perfetto Aeono preesistente. Questo anche **** primo padre e *Abisso (m)* chiamano ****. Essendo infinito, invisibile, eterno, increato, rimase in riposo ed in perfetta quiete, per infinito eterno tempo. Era con esso l'*Intelligenza (f)*, la quale anche *Grazia (f)* e *Silenzio (f)* chiamano. E fu da esso, alcuna volta, divisato l'essere manifestato [emanazione] questo *Abisso* principio di tutte le cose. Come sperma, questa emanazione (la quale fu divisato emettere) pose come nella matrice della sua compagna *Silenzio (f)*. Essa ricevette questo sperma e divenuta pregna diede alla luce la *Mente* (o la *Ragione*) (*m*), simile ed eguale all'emettente, e sola comprendente la grandezza del padre. Questa *Mente (m)* anche *Unigenito* chiamano, e padre e principio di tutte le cose. Fu emessa con esso la *Verità*. Questa è la primitiva e primogenita Pittagorica quaderna, la quale anche radice di tutte le cose dicono. È dunque: *Abisso (m)* e *Silenzio (f)*, poscia *Mente (m)* e *Verità (f)* ». Dopo questa prima quaterna, ne viene un'altra, costituita dal Verbo (*m*) colla Vita (*f*), e dall'Uomo (*m*) colla Chiesa (*f*). Colla prima quaderna, si ha così un'*ottonazione* (ὀγδοῶδα), che, a quanto pare, è una gran bella cosa. Il Verbo e la Vita producono altri dieci Eoni, di cui mi pare inutile recare qui i nomi. E l'Uomo facendo all'amore colla signora Chiesa (ἐκκλησία) ne pro-

βεβλήσθαι δὲ αὐτῷ Ἀλήθειαν· καὶ εἶναι ταύτην πρῶτον καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν τετρακτὴν ἢ καὶ ῥίζαν τῶν πάντων καλοῦσιν. ἔστι γὰρ Βυθός καὶ Σιγή, ἔπειτα Νοῦς καὶ Ἀλήθεια. — Il GRABE nota: † Προπάτορα καὶ βυθόν] Synesius, Episcopus Ptolemaidis, sicut in Hymnis Poetica licentia abusus, omnem fere Valentinianorum mataeologiam verae Theologiae adaptavit, ac haeretica voce orthodoxam cecinit fidem; ita haec duo quoque nomina vero Deo Patri attribuit. Sic Hymno, II, 27: Βυθός πατρῶος, *Profundum paternum*. Hymno, III, 47: Προπάτωρ, ἀπάτωρ, *Primus pater, sine patre*. Hymno, IV, 69: Βύθιον κάλλος, *Immensa pulchritudo*. Giova paragonare tale descrizione con quella del papiro del Bruce. — AMÉLINEAU; *Notice sur le papyrus gnostique de Bruce*....: « (p. 89) C'est le premier père de toutes choses, c'est le premier éternel (?), c'est le roi de ceux que l'on ne peut toucher,... (p. 90) c'est l'abîme de toutes choses... ils ne l'ont point nommé parce qu'il est innommable et qu'on ne peut le penser.... Le second lieu est celui qu'on appelle Demiurge, Père, Logos, Source, Nous, Homme, Eternel, Infini. C'est la colonne; c'est le surveillant, c'est le père de toutes choses.... (p. 91) C'est l'Ennéade qui est sortie du Père, sans commencement, qui seul a été son propre (p. 92) père et sa mère, celui dont le Plérôme entoure les douze abîmes. Le premier abîme, c'est la *Source universelle*, dont toutes les sources sont sorties. Le second abîme, c'est la *Sagesse universelle*, dont toutes les sagesesses sont sorties.... ». E via di seguito, si nominano gli altri abissi, cioè: le *Mystère universel*, la *Gnose universelle*, la *Pureté universelle*, le *Silence*, l'*Universelle Essence avant (toute essence)*, le *Propator*, le *Pantopator* ou l'*Autopator*, la *Toute-Puissance*, l'*Invisible*, la *Vérité*.

duce ben dodici. In tutto gli Eoni sono quindi trenta, e formano il Pleroma.² Viene poi tutta una storia della *passione* di Sofia (*f*) (sapienza). Una narrazione che deve essere dei Valentiniani, i quali credevano che l' Abisso avesse generato senza coniuge, ci fa conoscere come la Sofia³ « volesse imitare il padre, e generare da sè senza coniuge, affine di compiere opera per nulla inferiore a quella del Padre. Essa ignorava che solo colui che è increato, principio di tutto e radice e altitudine e abisso, può generare senza coniuge ».⁴

Anche Era volle imitare Zeus, che da solo aveva generato Atena; e, senza mescersi d'amore con alcuno, generò Efesto (Vulcano); il quale, tolto lo essere zoppo, è un dio possente. La povera Sofia non fu da tanto. «⁵ Produisse dunque solo la Sofia ciò che produrre poteva, cioè una sostanza amorfa e confusa; ed e ciò che dice Mosè: *La terra era invisibile e confusa* ». Seguita poi lungamente la storia; ma basta il sin qui detto per farne conoscere l'indole.

1647. L'autore dei *Philosophumena* bada principalmente alle allegorie metafisiche dei Valentiniani, e dice (VI, 2, 29) che Va-

1646² Nei manoscritti del Bruce, lo AMÉLINEAU crede potere riconoscere tre diversi pleromi. *Les traités gnostiques d'Oxford*: « (p. 24) Ce mot Plérôme a, je crois, trois sens fort différents: il en a tout au moins deux qui sont certains. Je crois tout d'abord qu'il désigne l'ensemble des mondes y compris notre terre, mais que seulement il s'applique sur notre terre aux psychiques qui peuvent être admis à jouir d'une partie des prérogatives du vrai gnostique et aux pneumatiques qui jouissent de toutes ces prérogatives par essence: les hyliques n'en font pas partie, parce qu'ils appartiennent à la mauvaise création, sont essence de gauche, selon le terme employé, et doivent être détruits, anéantis. Je ne veux pas affirmer cette compréhension du mot Plérôme; elle n'est pas péremptoirement établie, mais elle semble bien ressortir des textes, surtout de ces deux traités. Quoi qu'il en soit, il est certain (p. 25) que le mot Plérôme désigne le monde du milieu et le monde supérieur dans leur ensemble, c'est-à-dire tous les *æons* intermédiaires entre notre terre et le Plérôme supérieur, avec les *æons* de ce Plérôme lui-même. Enfin le mot Plérôme est souvent employé pour désigner seulement le monde supérieur. Or ce monde supérieur est appelé ici *l'æon du Trésor*, et ce trésor, comme tous les trésors, contient plusieurs pièces précieuses: dans l'espèce il contient soixante *æons* ».

1646³ *Philosophumena*; VI, 2, 30. Era l'ultimo dei 28 Aeon, « femmina essendo e denominata Sofia ». — Θηλυς ὄν και καλούμενος Σοφία. Qui l'attribuzione del sesso non lascia dubbi.

1646⁴ *Philosophumena*; VI, 2, 30. Altre narrazioni differiscono da questa, e sono maggiormente allegoriche. Ireneo e Tertulliano, che lo segue, ci dicono che la Sofia voleva comprendere l'immensità del Padre; e, poichè non poteva conseguire lo scopo, si consumava e sarebbe svanita se il *Limite* (ἔρος) non l'avesse fermata. Alcuni Valentiniani dicono che in tale affannosa ricerca generasse la Cogitazione (o la Passione: ἐνθύμησις). Altri le fanno partorire la materia informe, che è un essere femminile (IRAEN.; I, 2, 3).

1646⁵ *Philosophum.*; VI, 2, 30.

lentino trasse la sua dottrina non dal Vangelo, ma da Pittagora e da Platone.¹ Sant'Epifanio bada invece alla personificazione dei Valentiniani, e dice (I, 3), che riproducono le generazioni degli dèi dei Gentili, quali le vediamo in Esiodo, Stesicoro ed altri poeti.² Questi due aspetti sotto i quali si considera la dottrina Valentiniana hanno certo una parte di verità; per altro occorre non dimenticare che tutti i sognatori metafisici hanno una fonte comune alla quale si abbeverano, e così pure tutti gli inventori di leggende; per cui rimane difficile il sapere sino a che punto si copiano, e sino a che punto nascono spontanei in essi i concetti che esprimono (§ 733 e s.).

1648. Vi sono certamente molti casi in cui si hanno prove dirette di plagio, di interpolazioni, di falsificazioni; altri in cui, pure mercè prove dirette, si hanno probabilità grandi di imitazioni; ma quando le prove dirette fanno interamente difetto, non è lecito, dalla sola somiglianza concludere all'imitazione.

Ad esempio, è spesso malagevole distinguere le vicendevoli imitazioni del neo-orfismo e del cristianesimo; le parti nate spontaneamente, da quelle solo imitate.¹ Gli autori israeliti e cristiani i quali

1647¹ Tertulliano paragona i misteri dei Valentiniani, ai misteri di Eleusi. TERTULL.; *Adv. Valent.*, 1: ... Eleusinia Valentiniani fecerunt lenocinia.

1647² Nel papiro del Bruce, ci sono comici particolari di personificazione. AMÉLINEAU; *loc. cit.* 1846¹. Della personificazione ivi nominata si dice: « (p. 91) La lumière de ses yeux pénètre jusqu'aux lieux du Plérôme extérieur et le Verbe sort de sa bouche.... Les cheveux de sa tête sont en nombre égal aux mondes cachés; les traits (?) de son visage sont le type des æons, les poils de sa barbe sont en nombre égal à celui des mondes extérieurs.... ». Tutti i nomi diventano cose. « (p. 97) Il y a aussi un autre lieu que l'on nomme abîme, où il y a trois Paternités.... dans la seconde Paternité il y a cinq arbres, au milieu desquels est une table. Un verbe Monogénès se tient sur cette table, ayant les douze visages du Nous de toutes choses; et les prières de tous les êtres, on les place devant lui.... (p. 99) Et ce Christ porte douze visage.... Chaque Paternité a trois visages.... ». — E. BUONAIUTI; *Lo Gnosticismo*, traduce dallo Schmidt nel modo seguente: « (p. 211) Il secondo luogo è quello che si chiama Demiurgo, Padre, Logos, Fonte, Nous, Uomo, Eterno, Infinito. È la colonna; è il sorvegliante; è il padre di tutte le cose; è colui sulla testa del quale gli eoni formano una corona emettendo i loro raggi. Il contorno del suo volto è inconoscibile nei mondi esteriori, che ricercano in ogni tempo il suo volto, desiderando di conoscerlo, perchè il suo Verbo è pervenuto sino ad essi, ed essi desiderano di vederlo. E la luce dei suoi occhi penetra fino ai luoghi del Pleroma esteriore, e il Verbo esce dalla sua bocca, giunge in alto e in basso. I capelli della sua testa sono in numero eguale ai mondi nascosti, e i tratti del suo viso sono il riflesso degli Eoni; e i peli della sua barba sono in numero eguale a quello dei mondi esteriori,.... ».

1648¹ Una delle teogonie orfiche ha qualche punto di somiglianza con quelle dei Gnostici, ma ciò non basta per sapere se, e sino a qual punto fu imitata.

credevano che Platone avesse imitato le Sacre Carte ebraiche,² male si apponevano, ma l'asserzione loro poteva mutarsi in altra d'accordo coi fatti, dicendo che gli Israeliti, i Cristiani, gli autori come Platone, gli Orfici, ecc., avevano attinto, per le loro dottrine, ad un fondo comune di residui e di derivazioni, il che basta per spiegare le somiglianze di dottrine indipendenti. Quando poi queste vengono a contatto colle parti simili nate spontaneamente, si agguingono imitazioni, parte volute e parte anche involontarie.

1649. I Valentiniani ondeggiano tra la combinazione astratta di elementi e l'unione sessuale. In ciò essi imitano altre molte dottrine che mirano a valersi del potente residuo sessuale, pure togliendo ad esso ogni carattere di voluttà materiale. In un frammento di Valentino, conservatoci da sant'Epifanio, si uniscono i due sessi nell' Aeone, che viene detto maschio-femmina (ἀρρενωδότηλος), ma poi si discorre dell'unione degli Aeonì nei medesimi termini che si usano per l'uomo e la donna, aggiungendo che la copula-

— *Dict. DAREMB. SAGLIO*; s. v. *Orfici*, p. 249: « La rédaction définitive de cet ouvrage [la Théogonie des Rhapsodes] paraît être d'époque assez basse. Mais les éléments essentiels du système peuvent être fort anciens, et remonter en partie jusqu'au VI^e siècle. Voici l'analyse sommaire de la *Théogonie des Rhapsodes*.... A l'origine était Chronos ou le Temps. Il produisit l'Ether et le Chaos, dont l'union eut pour résultat l'apparition de l'œuf cosmique, un œuf énorme en argent. De l'œuf sortit un dieu, qui avait de nombreuses têtes d'animaux: à la fois mâle et femelle, il contenait le germe de tout. Ce dieu était Phanès; mais on lui donne aussi d'autres noms: Protogonos, Éricapaeos, Métis, Éros. Quand le dieu fut né, la partie supérieure de l'œuf cosmique devint le ciel; la partie inférieure devint la terre.... ».

1648² Aristobulo, filosofo ebreo, citato da EUSEB., *Præp. evang.*, XIII, 12, dice che Platone ha evidentemente seguito i libri della legge ebraica. — GIUSTINO, *Apol.*, I, 59, 60, cita gli insegnamenti che Platone ebbe dalla Bibbia. — IUST.; *Cohort.*, 14, crede che, per mezzo degli Egiziani, Orfeo, Omero, Solone, Pittagora e Platone si giovassero delle storie di Mosè. Questo Aristobulo era un gran falsario. Egli cita gli autori a suo modo, e spinge l'impudenza sino ad alterare un verso di Omero. Questi, nell'Odissea, V, narra come i preparativi di Ulisse per lasciare l'isola di Calipso furono terminati il quarto giorno:

(262) Τέτρατον ἤμαρ ἔην, καὶ τῷ τετέλειστο ἅπαντα.

« Era il quarto giorno, e da lui ogni cosa era stata terminata ». Aristobulo, il quale vuol dimostrare che anche i pagani santificavano il settimo giorno, mette, con disinvoltura, ἑβδόμων invece di Τέτρατον, e così fa dire ad Omero che il settimo giorno tutto era terminato. Questa buona lana di Eusebio, che cita lo scritto di Aristobulo, finge di non accorgersi della falsificazione. Aristobulo fa anche meglio; inventa addirittura versi che a lui fanno comodo; ed Eusebio li riferisce, con faccia tosta. Non dimentichiamo che tal gente discorreva ognora di « morale ».

zione è « incorrotta ». ¹ Anche il neo-orfismo ondeggia tra l'allegoria e la personificazione, e, come in altre molte dottrine, ora si hanno enti personificati, ed ora semplici astrazioni metafisiche. ²

1650. Un altro bel tipo è quel Giustino di cui ci danno contezza i *Philosophumena*. ³ Egli cava fuori tre principii, non generati, di tutte le cose, e fantastica sul modo col quale produssero il creato. In questa dottrina, come in quella dei Valentiniani, le allegorie tengono conto della Bibbia. Ma prima, senza tale aiuto, Esiodo

1649¹ D. EPIPHANII *adversus haereses*, l. I. Ex Valentiniano libro, V, p. 168-169. L'autore reca un frammento di Valentino, il quale discorrendo di un maschio e di una femmina Aeonì dice: « ... e si unirono essi con incorrotta copulazione e imperitura mescolanza »: και συνήσαν έαντοις άφθάρτω μίξει, και άγγράτω συγκράσει. Poco prima, discorrendo di altra unione dice: και αβτη αυτη μιγνισα: « e questa con esso congiungendosi ». Il verbo μιγνυμι è quello che si usa quando l'uomo usa carnalmente colla donna. In un opuscolo col titolo: *Adversus omnes haereses*, che fu supposto ma non è di Tertulliano, si legge, c. 1: Hic [Nicolaus] dicit tenebras in concupiscentia luminis et quidem foeda et obscoena fuisse; ex hac permixtione pudor est dicere quae foetida et immunda. Sunt et cetera obscoena Aeonēs enim refert quosdam turpitudinis natos, et complexus et permixtiones execrables obscoenasque coniunctas, et quaedam ex ipsis adhuc turpiora.

1649² *Dict. DAREMB. SAGLIO*; s. v. *Orphici*, p. 250: « Non contents de transformer les mythes en symboles, les Orphiques inventèrent et adoptèrent des dieux tout abstraits, sans légende, sans figure, sans personnalité, simples expressions métaphysiques de leurs conceptions cosmogoniques. De ce nombre étaient quelques-uns de leurs dieux les plus vénérés: l'Éros cosmique, Protogonos, ... Métis, Misé, Mnémosyne, Phanès. Il suffit de considérer l'étymologie de tous ces noms, pour s'apercevoir que ce sont de purs symboles, sans consistance ni réalité concrète. On a simplement divinisé des termes de métaphysique ».

1650¹ *Philosophumena*, V, 4, 26: « Vi sono tre principii di tutto, non generati, due maschi e uno femmina. Dei maschi, uno è chiamato *Buono*, esso solo così è detto, è presciente di tutto. L'altro padre di tutte le cose generate che non prevede [improvvido], non sa, non vede. La femmina è imprevedente, iracunda, ingannevole [doppia], di corpo biforme, in tutto simile al mostro di Erodoto †, sino al pube ragazza, al disotto serpe, come dice Giustino. È chiamata Edem questa ragazza e Israele. Tali, dice, sono i principii di tutto, radice e fonte, dai quali tutte le cose nacquero; null'altro vi è. L'improvvido Padre vedendo la semi-ragazza, si accese per essa di desiderio, Eloim - dice - è detto esso Padre. Nè di minor desiderio di esso s'accese anche la Edem. E congiunse essi il desiderio in un solo amoroso commercio. Da tale congiungimento colla Edem, generò a sè il Padre dodici angeli. I nomi dei paterni angeli sono.... E dei materni angeli che a sè egualmente soggetti fece la Edem, i nomi sono.... ». Sappiasi anche che gli alberi del Paradiso della Bibbia sono allegorie di questi angeli. L'albero di vita è Baruch, terzo degli angeli paterni; l'albero della scienza del bene e del male è Naas, terzo degli angeli materni. Eloim ed Edem produssero ogni cosa: gli uomini sono nati dalla parte umana di Edem, sopra l'inguine; gli animali e il rimanente dalla parte bestiale, sotto l'inguine.

† HEROD.; IV, 8 e s.

aveva favoleggiato come tutte le cose erano state generate.² Di simili cosmogonie ce ne sono quante uno vuole, in tutti i tempi e presso tutti i popoli. Anche un autore del secolo XIX^o, cioè il Fournier, volle avere la sua;³ e chi altre ne volesse comporre, facilmente conseguirebbe l'intento con allegorie verbali.

1651. Altre allegorie verbali appaiono nella contesa tra i realisti ed i nominalisti. Si sa che i realisti trasformavano in realtà le astrazioni e le allegorie, si lasciavano trascinare da quella gran corrente che traversa i secoli, dai tempi remoti ai giorni nostri.⁴

1650² HESIOD.; *Theog.*, 116 e s.: « Dunque da prima fu il Caos, e poscia la Terra dal lato petto, di tutto sempre sede sicura †; e il Tartaro tenebroso nei recessi della terra spaziosa; e l'Amore, il quale è bellissimo tra gli immortali dèi, che scioglie le cure [oppure: scioglie le membra] di tutti gli dèi e degli uomini. Dal Caos e dall'Erebo nacque la nera Notte. Dalla Notte poi l'Etere e i Giorni sono nati, partoriti dalla Notte fatta gravida dopo essersi congiunta con l'Erebo. La Terra in vero da prima generò eguale a sè Ourano [il Cielo] stellato affinché tutta la circondasse. Con Ourano congiuntasi partorì l'Oceano dai vortici profondi, e Ceo, Crio, Iperione, Giapeto, Tea, Rea, Temi e Mnemosina, Febo dall'aurea corona, e Teti amabile.... ».

† Un verso interpolato aggiunge: « degli immortali che posseggono le cime nevose dell'Olimpo ».

1650³ CH. FOURNIER; *Traité de l'association domestique-agricole*, t. I: « (p. 521) Les planètes étant androgynes comme les plantes, copulent avec elles-mêmes et avec les autres planètes. Ainsi la terre, par copulation avec elle-même, par fusion de ses deux arômes typiques, le masculin versé du pôle nord, et le féminin versé du pôle sud, engendra le *Cerisier*, fruit sous-pivotal des fruits rouges, et accompagné de 5 fruits de gamme; savoir: La terre copulant avec Mercure, son principal et 5^e satellite, engendra la *fraise*; - avec Pallas, son 4^e satellite, la *groseille noire* ou *cassis*; - avec Cérès, son 3^e satellite, la *groseille épineuse*.... ». Ecco poi le qualità di queste creazioni: « (p. 525) La *cerise*, fruit sous-pivotal de cette modulation est créée par la terre copulant avec elle-même, - de pôle nord, en arôme masculin, - avec pôle sud, en arôme féminin. La cerise, image des goûts de l'enfance, est le premier fruit de la belle saison. Elle est dans l'ordre des récoltes ce que l'enfance est dans l'ordre des âges.... (p. 526) La *fraise*, donnée par *Mercur*, est le plus précieux des fruits rouges, elle nous peint l'enfant élevé dans l'Harmonie, dans les groupes industriels.... La *groseille épineuse* à fruits isolés, est un produit de *Cérès*. Elle dépeint l'enfant contraint, privé de plaisir, harcelé de morale, et élevé isolément aux études (p. 527) La *groseille noire*, dite *cassis*, est donnée par *Pallas* ou *Esculape*, qui module toujours en arômes amers. La plante représente les enfans pauvres et grossiers; aussi son fruit noir, emblématique de la pauvreté, est-il d'une saveur amère et désagréable.... ».

1651⁴ *Ouvrages inédits d'ABÉLARD*.... publ. par V. Cousin. PETRI ABÆLARDI *de generibus et speciebus*: (p. 513) Diversi diversa sentiunt.... Alii vero quasdam essentialiter esse credunt.... (p. 524) Unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma; sic Plato ex simili materia, scilicet homine, et forma diversa, scilicet Platonitate, componitur; sic et singuli homines. Et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam

Sotto l'aspetto logico-sperimentale, tale contesa può durare, ed effettivamente dura indefinitamente (§ 2368 e s.), poichè manca il giudice per risolverla. In vero, tanto il realista come il nominalista descrivono solo i propri sentimenti, quindi hanno «ragione» entrambi, e la contraddizione delle loro teorie è contraddizione di sentimenti. Ognuno, secondo i propri gusti, preferirà questa, o quella, od altra intermedia, ma, scelto che abbia una teoria, ad esso manca modo di stringere altrui nel dilemma: o di accettarla, o di negare fede a fatti logico-sperimentali.

Se non ci lasciamo trattenere dal carattere incerto e nebuloso di queste teorie, il quale le esclude necessariamente dal campo logico-sperimentale, potremo dire che i nominalisti paiono avvicinarsi maggiormente alla scienza sperimentale; ma a questa non può appartenere la proposizione che afferma l'esistenza degli individui; essa esce dal campo sperimentale, il termine di *esistenza*, adoperato in questo modo, essendo proprio della metafisica. Sperimentalmente, il dire che una cosa esiste vuol dire solo che fa parte del mondo sperimentale.

1652. Ma, in tale materia (§ 2373), vi è un altro problema che appartiene interamente alla scienza sperimentale, e che sta nello indagare quale è la via, tra le due seguenti, che giova seguire per scoprire le uniformità dei fatti: 1° Studiare direttamente gli individui, classificandoli con norme variabili secondo i risultamenti che si cer-

est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate. Ita de singulis. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum quae est in Socrate, vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis (p. 525) huius naturae conjunctam. Quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. — Abelardo spiega un'opinione realista: «(p. 513) Altri suppongono essenze universali che nei singoli individui tutte essenzialmente essere credono». È la dottrina degli *universali*, dai quali sono formati gli *individui*: «(p. 524) Ciascun individuo, di materia e di forma è composto come *Socrate* della materia uomo e della *Socratide* forma; così Platone, di una simile materia, cioè [materia] uomo, e di forma diversa, cioè *Platonide*, è composto; e similmente ogni singolo uomo. E come la *Socratità*, che formalmente costituisce *Socrate*, in nessun luogo è fuori di *Socrate*, così quella essenza di uomo che la *Socratità* regge in *Socrate*, in nessun luogo è se non in *Socrate*. Così di ciascuno. La specie dunque dico essere, non solo quella essenza di uomo che è in *Socrate*, o che è in qualsiasi altro individuo, ma tutta quella massa da ogni individuo di medesima natura messa insieme. La quale massa, sebbene essenzialmente sia molteplice, autorevolmente non ostante, una specie, un'universale, una natura è detta; come il *popolo*, sebbene da molte persone formato sia, uno è detto».

cano; considerare come un mezzo di ragionamento il complesso dei caratteri comuni che presenta una classe, e, quando una teoria sia ottenuta, verificare se riproduce i singoli fatti che deve spiegare; 2° Studiare un complesso non bene definito, non bene determinato di caratteri, stando paghi se il nome che ad esso si dà, si confà con i nostri sentimenti, e dedurre da questo studio i caratteri e le relazioni degli individui che si crede, si suppone, che siano partecipi di tale complesso; ritenendo come dimostrazione le deduzioni logiche tratte da esso, senza altrimenti curarci di verifiche sperimentali. L'esperienza dello svolgimento delle scienze ha sentenziato. Tutte le uniformità che conosciamo ci sono state note col seguire la prima via; mentre il seguire la seconda ha solitamente recato a teorie che non concordano coi fatti. Quindi l'esperienza del passato ci insegna quale è la via che dobbiamo seguire, se vogliamo avere teorie che siano d'accordo coi fatti.

Le dottrine nominaliste aggiungono una parte metafisica, spesso piccola, ad una parte sperimentale, spesso grande; mentre generalmente accade l'opposto per le dottrine realiste.¹ È manifesto che si

1652¹ HAURÉAU; *De la phil. scol.*, t. I: «(p. 234) nous plaçons Guillaume de Champeaux au nombre des docteurs scolastiques qui ont manifesté le goût le plus vif pour les abstractions réalisées. Alors même que l'on pose au-delà des êtres vrais un ou plusieurs êtres problématiques, (p. 235) ou fictifs, on peut n'être encore qu'un réaliste modéré; mais ce qui est l'excès le plus grave, la thèse la plus absolue, la plus intempérante du réalisme, c'est de refuser les conditions de l'être à tout ce qui est, pour les attribuer uniquement à ce qui n'est pas. Et Guillaume de Champeaux n'a fait, à notre avis, rien moins que cela.... (p. 243) Au dire des nominalistes, les universaux *in re* ne sont que les attributs plus ou moins généraux des choses individuelles: ce qu'il y a de semblable entre les substances est la manière d'être de ces substances.... Au dire de Guillaume, l'universel *in re*, considéré comme ce qu'il y a de plus général, est la substance ou l'essence première, unique, qui ne contient pas en elle-même le principe de distinction, mais qui reçoit, comme accidents extrinsèques, les formes individuelles». Che mai sarà l'essenza prima? Che sia un *quid simile* dell'Abisso dei Gnostici? — ROUSSELOT; *Etud. sur la phil. dans le m. âge*, t. I: «(p. 253) Rappelons, en deux mots, la thèse du nominalisme. Roscelin avait dit: Les individus seuls sont des réalités, et constituent l'essence des choses, le reste n'est qu'une abstraction, un jeu de langage, un son de voix, *flatus vocis*. Choqué, à bon droit, de cette proposition, Guillaume de Champeaux ... combat cette doctrine, et lui en substitue une autre entièrement opposée et tout aussi exclusive. (p. 255) L'universel par excellence, l'universel absolu [che mai sarà?], qu'on ne permette cette expression, est une réalité substantielle [che si trova nel mondo come il nostro mezzo ragazza e mezzo serpe di Giustino], car, avec Guillaume de Champeaux, il ne faut pas séparer l'idée de substance de celle de réalité [prima di sapere se sono unite o separate sarebbe necessario sapere che cosa sono], et c'est du haut de ce principe ontologique qu'il proclame la réalité des universaux, et qu'il nie celle de l'individu». C'è, ancora oggi, gente che ragiona in questo modo.

aggirano in un mondo ben diverso da quello della realtà sperimentale.²

1653. Le allegorie sono un prodotto della fantasia umana, e perciò si somigliano quando appartengono ad uomini di una stessa razza, o di razze affini, e qualche volta anche di ogni razza.

Ad esempio, le narrazioni della creazione si somigliano presso i vari popoli, perchè essi concepiscono la creazione sul modello della produzione degli esseri che hanno sott'occhio. Quindi spontaneamente, e non già copiandosi vicendevolmente, immaginano esseri maschi e femmine, principii maschili e femminili, i quali, congiungendosi, producono tutte le cose. Spesso e volentieri fanno nascere il mondo o le cose da un uovo, fanno guerreggiare quegli esseri, o quei principii, li fanno amare, odiare, godere, soffrire. In qualche caso può darsi che uno di tali racconti sia stato almeno parzialmente copiato su un altro; ma possono anche essere simili senza che ci sia imitazione.¹

1652² *DIOG. LAER.*; trad. Léchi, VI, 53: « Disputando Platone delle idee, e nominando la *tavolità* e la *bicchierità*: Io, disse [Diogene], o Platone, veggio la *tavola* e il *bicchiere*; ma la *tavolità* e la *bicchierità* per nessuna maniera. E quegli: A ragione, disse, poichè tu hai gli occhi coi quali si mirano tavola e bicchiere; ma quella che vede la *tavolità* e la *bicchierità*, la mente, non hai ». Avevano ragione entrambi. I seguaci di Platone vedano pure ciò che vogliono, il discorrere loro sarà utile come derivazione, è vano ed insulso per tutto quanto concerne la scienza sperimentale.

1653¹ *P. DHORME*; *Choix de textes rel. Assyro-Babyloniens*: « (p. X) Comment et par qui le monde a-t-il été fait? Les diverses cosmogonies répondent à cette question. L'on reconnaît dans chacune d'elles l'influence du milieu où elle a pris naissance. L'intervention de la divinité est revêtue de traits plus ou moins mythiques qui servent à fixer la conception théologique dans les imaginations populaires [veramente è l'opposto]. Le Poème de la création qui ouvre la série de nos textes est, à ce point de vue, d'intérêt majeur. Non content de rechercher la genèse du ciel et de la terre, il remonte au moment où "aucun des dieux n'était créé" et nous fait assister à une véritable théogonie. Par couples successifs [la personificazione maschio e femmina manca raramente] les dieux sortiront d'un couple primitif constitué par Apson, l'océan qui entoure notre sol, et Tiâmat, la mer "tumultueuse", dont "les eaux se confondaient en un". (p. XI) ... si le "Poème de la création" est tout imprégné d'idées mythologiques et populaires, la "Cosmogonie chaldienne" présente un récit de la création plus abstrait et théologique. Le monde sort encore de la mer, mais nous n'assistons pas à la naissance des dieux.... (p. XII) Si, pour les Babyloniens, le dieu national Mardouk, est considéré comme l'auteur du monde et des hommes, il est tout naturel que les Assyriens aient confié ce rôle à Assour, leur dieu.... Qu'il existât d'autres légendes relatives à la création, c'est ce que prouve le fragment sur la "Création des êtres animés", où nous voyons les dieux collaborer ensemble à la formation du ciel et de la terre. A côté de ces cosmogonies savantes et traditionnelles, circulaient d'autres hypothèses sur les origines du monde. Il en est qui rentrent dans le folklore général.... ».

1654. I credenti diranno che l'essere quei racconti simili segue per riprodurre essi un fatto unico, di cui la memoria fu variamente tramandata; e può essere, ma tale quesito trascende dal campo sperimentale, e ci manca quindi modo di risolverlo.

1655. Le allegorie e le metafore hanno solitamente parte nella formazione delle leggende, ma da ciò non si può trarre la conseguenza che una data leggenda sia necessariamente una semplice allegoria, e meno che mai che sia l'allegoria che a noi pare verosimile immaginare. Oltre alle allegorie ed alle metafore, c'è nelle leggende un elemento storico, o pseudo storico, romanzesco; ed inoltre non mancano talvolta imitazioni, reminiscenze. Così pare molto probabile che la metafora, l'allegoria, hanno avuto parte notevole nella formazione della Gnosi Valentiniana, ma ci è impossibile il conoscere precisamente quale è questa parte. Conosciamo questa teoria quasi esclusivamente dagli scritti dei suoi avversari; ma quand'anche avessimo i testi originali, non sapremmo come determinare la parte precisa della metafora e quella dell'allegoria; ed è probabile che gli stessi autori di tale teoria non la conoscevano; almeno se giudichiamo dai fatti che ci sono noti.

1656. Occorre andare dal noto all'ignoto; e appunto abbiamo parecchi esempi di formazione di simili leggende. Ad esempio, il Fourier ne ha creata una. Essa è una miscela di racconti e di metafore, e non è ben chiaro se l'autore stesso sapesse quali erano i confini precisi di questi elementi che poneva in opera.¹ La parte che gli Eoni compiono presso i Valentiniani, i pianeti la compiono

¹ 1656¹ FOURIER; *Théor. des quatre mouv.*: « (p. 57) C'est pour Dieu une jouissance que de créer, et il va de son intérêt de la prolonger ». Questo è un puro racconto, senza metafore; ma poi suscita nella mente un'analogia: « Si les temps de conception, gestation et enfantement d'un homme, emploient une durée de neuf mois, Dieu dut employer un espace de temps proportionnel pour créer les trois règnes ». Poi segue un racconto arbitrario: « La théorie évalue ce temps à la cent quatre-vingt-douzième partie de la carrière sociale, ce qui donne approximativement quatre cent cinquante ans pour la durée de la première création ». Segue quindi un passo in cui s'intrecciano metafore, analogie, racconti, senza che l'autore paia menomamente distinguere queste varie cose: « (p. 57) Toute création s'opère par la conjonction d'un fluide boréal, qui est mâle, avec un fluide austral, qui est femelle. [In nota: * L'astre peut copuler: 1° avec lui-même de pôles nord et sud, comme les végétaux; 2° avec un autre astre par versements tirés de pôles contrastés; 3° avec intermédiaire: La Tubéreuse est engendrée de trois aromes: Terre-Sud, Herschel-Nord et Soleil-Sud *]. Une planète est un être qui a deux âmes et deux sexes, et qui procréé comme l'animal ou végétal par la réunion de deux substances génératrices. Le procédé est le même dans toute la nature.... ».

presso il Fourier, e, come gli Eoni, si accoppiano e generano le cose dell'Universo.

1657. Se noi non sapessimo come si è costituita la teoria del Fourier, e se, essendoci data, volessimo indovinarne le origini, è manifesto che andremmo errati se supponessimo: 1° che il Fourier ha voluto scrivere semplicemente una storia; oppure: 2° che ha voluto adoperare semplici metafore. In realtà, egli è rimasto tra questi due estremi. I fatti, per lui sussistono, ma i vocaboli coi quali li esprime sono la prova della loro esistenza, a cagione dei sentimenti che fanno nascere le metafore date da questi stessi vocaboli (IV-β).

1658. Perciò se ci accade d'imbarbarci in una teoria analoga potremo, in mancanza di prove dirette contrarie, ritenere almeno come possibile che tale teoria si sia costituita similmente a quella del Fourier.

1659. Ecco un altro esempio. Lo *Enfantin*, padre supremo della religione San Simoniana, scopre una nuova trinità, e, con entusiasmo da neofita, ne canta le supreme bellezze.¹ Non c'è il menomo motivo di mettere in dubbio la buona fede dell'autore; ed egli ci fa ingenuamente assistere alla nascita di una teologia. Il Saint-Simon e i discepoli suoi avevano in mente il concetto della

1659¹ *Relig. Saint-Simonienne, Réunion générale de la famille*: « (p. 69) Lorsque Eugène et moi, nous jetâmes les premières bases du dogme trinaire, sous sa forme théologique, nous n'avions pas compris encore combien ce dogme avait été profondément SENTI par SAINT-SIMON dans le NOUVEAU CHRISTIANISME. Votre père RODRIGUES était le seul qui nous répétait sans cesse que ce livre renfermait l'enseignement le plus élevé qu'il fût donné à l'homme de recevoir. Et nous, conduits par nos travaux à faire des recherches sur la constitution scientifique du dogme trinaire chrétien, sur celle des dogmes anciens, nous justifiâmes bientôt à nos propres yeux ce problème de la trinité, comme étant le plus élevé que l'homme puisse se poser. L'un de nous laissa échapper cette phrase, qui fut depuis répétée dans les Lettres d'Engène: *Qui ne comprend pas la Trinité ne comprend pas Dieu*. Ce mot fut une vraie révélation pour la doctrine. Tous ceux qui l'entendirent, et en particulier votre père RESSÉGUIER, eurent peine à en comprendre la portée. C'est alors seulement qu'en relisant le NOUVEAU CHRISTIANISME, nous reconnûmes que l'idée de la Trinité y était reproduite à toutes les pages, sous une foule de formes différentes, telles que celles-ci: MORALE, Dogme, Culte; BEAUX-ARTS, Science, Industrie. Nous nous étonnions d'avoir passé si longtemps devant ce problème éternel de l'humanité, sans nous être aperçus qu'il devait être résolu par nous: en même temps toutes les phrases, toutes les indications qui ne nous avaient pas (p. 70) frappés à l'époque du *Producteur*, nous affermissaient, Eugène et moi, dans la croyance que notre formule du dogme panthéistique trinaire était la vraie formule Saint Simonienne ». I termini sottolineati sono tali nel testo.

trinità cattolica, forse anche il concetto della perfezione del numero tre caro agli dèi pagani. Senza che se ne avvedessero, questo concetto li guidò nel creare numerose trinità. Poscia, un bel giorno, le scoprono, si meravigliano, le trovano d'accordo coi loro sentimenti, sono colpiti di ammirazione al vedere tanto belle e profonde elucubrazioni. Similmente è probabile che i Gnostici Valentiniani avessero nella mente concetti mitologici simili a quelli che leggiamo in Esiodo, e inoltre i concetti metafisici di Platone, di Pittagora e di altri. Con questi materiali, senza avvedersene, edificarono la loro teogonia. Ora noi li scopriamo, li analizziamo, li disgiungiamo, e regaliamo agli autori gnostici intendimenti e concetti che forse non hanno mai avuto.

1660. Per ultimo esempio, rammentiamo il racconto fatto da Eginardo della birra mutata in vino.¹ L'autore crede evidente-

1660¹ EINHARDI *historia translationis beatorum Christi martyrum Marcellini et Petri*, c. IV. Eginardo narra come, partiti dalla basilica ove riposavano le ceneri dei santi Marcellino e Pietro, s'avviasse per recarsi alla Corte. Giunto in certo luogo presso il Reno, gli intervenne la seguente avventura: « (44) Dopo cena, che parte della notte aveva consumato, mi ero ritirato, coi miei famigliari, nella camera ove dovevo riposare, quando il famiglio che soleva mescerci da bere, entrò repentinamente, come se alcuna novità avesse da narrare. Avendolo io guardato: "Che - dissi - narrare vuoi? giacchè parmi hai non so che di cui vuoi darci notizia." Allora egli: "Due miracoli - disse - sono stati fatti davanti a noi, per manifestarvi i quali sono venuto." E poichè il richiesi di dire ciò che volesse: "Come - disse -, lasciando la cena, nella camera entrasti, io, coi compagni miei, discesi nella dispensa che è sotto la camera da pranzo; dove, mentre ai famigli che ce ne chiedevano, principiavamo a dare birra, venne un servo mandato da alcuno dei nostri compagni, recando un fiasco che pregava di riempire. Quando ciò fu fatto, chiese che anche a lui alcun poco di questa birra fosse data, per bere. Gli fu data in un vaso che a caso trovavasi vuoto sulla botte dove era la birra. Ma come l'appressava alla bocca, per bere, esclamò con gran stupore, che questo era vino, non birra. E poichè quegli che aveva riempito il fiasco e che, dallo stesso forame, aveva tratto ciò che al servo era stato dato si pose a tacciarlo di menzogna: "Prendi - disse - e assaggia, e allora vedrai non il falso ma meglio il vero avere io detto." Prese quegli, assaggiò, e similmente testimoniò questo liquido avere sapore di vino, non di birra. Allora un terzo e un quarto e gli altri che ivi erano, caduno assaggiandone e meravigliandosi, tutto quanto era nella botte bevvero. Ognuno di coloro che assaggiarono attestò che di vino, non di birra era il sapore" ». Segue la narrazione di altro miracolo; cioè di un cere che, prima caduto senza che alcuno il toccasse, e spentosi, poscia, invocati i santi Marcellino e Pietro, si riaccese da sè. Dice quindi l'autore: « (45) Ordinai a colui che tali cose mi aveva narrato di ritirarsi nella sua camera. Ed io, postomi nel letto per riposare, principiai, molti pensieri meco volgendo, a ricercare meravigliandomi, che significasse o potesse presagire tale trasmutazione di birra in vino, cioè di un liquido inferiore in altro migliore; oppure perchè per tal modo fosse accaduto il prodigio, in questo luogo, cioè in una casa reale,

mente narrare un fatto; non solo non vi mescola in alcun modo metafore, ma cerca invano che mai tale prodigio può significare, quale allegoria se ne può trarre. Supponiamo di non conoscere la ingenua narrazione dello Eginardo, e che solo ci fosse noto il racconto del nudo fatto. Vogliamo da questo risalire alla materia che è così narrata e ragioniamo come il Loisy a proposito dei miracoli del quarto Vangelo. Diremo che il miracolo riferito dallo Eginardo è « inintelligibile, assurdo o ridicolo come materia di fatto, eccettochè vi si veda un gioco audace di prestigiatore ». Non ci mancherà mezzo di trovare « un'interpretazione facile e semplice » di questo miracolo; ed avremo la scelta tra infinite metafore egualmente verosimili. Ma in questo caso l'errore è evidente, poichè lo Eginardo, ben lungi dal volere esprimere una metafora, la cerca e confessa che non la sa trovare. Potrebbe dunque accadere lo stesso per le interpretazioni allegoriche del quarto Vangelo. Perchè mai, se, in questo Vangelo, l'acqua mutata in vino esprime non un fatto, ma l'allegoria della « Legge sostituita dal Vangelo »; la narrazione dello Eginardo non esprimerebbe, non già ciò che nella mente del narratore era un fatto, ma una supposta allegoria? Le persone che narrarono il fatto allo Eginardo avevano in mente il miracolo narrato nel Vangelo, e naturalmente, senza la menoma intenzione di ingannare, riferirono ciò che, in buona fede, credevano un fatto. Perchè cause analoghe non avrebbero operato per darci i racconti di miracoli del quarto Vangelo?

1661. Questa smania di voler tradurre in allegorie tutti i racconti che stimiamo essere fuori del mondo reale, non ha alcun fondamento sperimentale; all'opposto abbiamo gran copia di esempi che fanno manifesto che molti autori i quali narrano miracoli credono in buona fede narrare fatti reali, e le metafore che nel racconto ci possono essere vi si introducono ad insaputa dello stesso autore, e non già per deliberato volere di esso. Ed in altri casi, se anche vi si introducono per deliberato volere, si aggiungono al fatto senza menomamente alterarne la realtà effettiva, o supposta.

anzichè in quello ove riposavano i sacratissimi corpi dei beati Martiri che tali miracoli, mercè la virtù di Cristo, avevano operato. Ma benchè, per quanto lungamente ed accuratamente indagassi, non mi fosse dato di risolvere certamente il quesito, pure per certo ebbi e per certo sempre avrò, che quella divina e suprema virtù, mercè la quale si ritiene che questi ed altri simili miracoli avvengono, nulla mai, senza causa, fa o permette che segua nelle creature che, non dubito, sono commesse alla sua provvidenza ed al suo governo ».

1662. Abbiamo già veduto (§§ 1623, 1624) come sant'Agostino ammette insieme l'interpretazione letterale e l'interpretazione allegorica. Altri moltissimi esempi si potrebbero recare in proposito; basti qui il citare ancora quello di san Cipriano. Egli si esprime chiaramente riguardo al miracolo del cambiamento di acqua in vino. Per lui è un fatto reale, ma è accaduto per *insegnare* e *dimostrare* (*docens et ostendens*) certe cose.¹ Interamente arbitraria è dunque la via che si vorrebbe ora seguire, invertendo questa relazione e supponendo che gli autori non hanno creduto alla realtà dei fatti che possono avere anche un'interpretazione allegorica.

1663. Quando abbiamo un esempio così evidente sotto gli occhi, come facciamo, senza la menoma prova diretta, ad affermare che l'autore del quarto Vangelo tenesse una via interamente diversa da quella tenuta da san Cipriano, e disgiungesse ciò che questi riunisce? Sinchè non avremo prove in proposito, e vorremo lasciarci guidare da semplici probabilità, queste saranno invece in favore di una somiglianza tra il modo tenuto dall'autore del quarto Vangelo, e quello tenuto da san Cipriano.

1664. Un altro esempio dello stesso autore — dal quale ne potremmo avere quanti ne vogliamo — conferma questa mescolanza indeterminata tra la realtà effettiva, o supposta, e la metafora. San Cipriano dice: ¹ « Perciò in forma di colombo venne lo Spirito Santo. Il colombo è semplice animale e lieto, senza fiele amaro, senza morsi crudeli, ecc. ». O i vocaboli non hanno più senso alcuno e i testi più nulla valgono, oppure conviene necessariamente riconoscere che san Cipriano crede che realmente lo Spirito Santo ha assunto la forma di colombo, e ciò che egli aggiunge è per dare le ragioni di questa trasformazione e non già in alcun modo per porla in dubbio.

¹⁶⁶² D. CYPRIAN.; *Ad Caecilium, De sacramento Domini calicis*: Christus autem docens et ostendens gentium populum succedere, et in locum quem Iudaei perdidierant, nos postmodum merito fidei pervenire, de aqua vinum fecit, id est, quod ad nuptias Christi et Ecclesiae, Iudaeis cessantibus, plebs magis gentium conflueret, et conveniret, ostendit.

¹⁶⁶⁴ D. CYPRIAN.; *De unitate ecclesiae*: Idcirco et in columba venit Spiritus sanctus. Simplex animal et laetum est, non felle amarum, non morsibus saevum, non unguium laceratione violentum: hospitia humana diligere, unius domus consortium nosse, cum generant simul filios edere, cum commeanat volatibus invicem cohaerere, etc. — D. AUGUST.; *De symbolo, sermo ad catechumenos*, X, 20: Ita et Spiritus in columba apparuit, sed non columba erat Spiritus. Così si salva capra e cavoli: era, e non era colombo. Poi ci si può spingere più innanzi e vedere nel colombo una semplice allegoria.

1665. Le derivazioni colle metafore sono spesso per uso delle persone colte, ma spesso altresì servono alle persone di mezza coltura, per mettere d'accordo la fede colla scienza logico-sperimentale. Tutto ciò che, in un racconto o in una teoria, non pare potersi accettare sotto l'aspetto sperimentale, è senz'altro posto a carico della metafora. La differenza tra la fede e questo mezzo scetticismo sta in ciò che la fede crede alla realtà del racconto, e vi aggiunge la metafora: il fatto reale è un *segno* che ci insegna qualche cosa; mentre il mezzo scetticismo non crede alla realtà del racconto; esso non aggiunge la metafora alla realtà, ma invece la sostituisce al fatto; essa solo è reale, il fatto è immaginario. In quanto alla scienza sperimentale, essa non ha da accettare, o da rifiutare, le conclusioni sia della fede, come del mezzo scetticismo; sono cose che escono dal suo campo; essa si limita a respingere conclusioni dettate esclusivamente dal sentimento, senza alcun fondamento sperimentale.

1666. Nel capitolo V (§ 637 e s.) abbiamo accennato ai due problemi che esistevano riguardo alle teorie; in quel capitolo abbiamo studiato il primo, ed in questo il secondo. Rimane ora che li consideriamo insieme, compendiando le considerazioni che partitamente su di essi si possono fare. Assumiamo come tipi casi concreti, e cioè: 1° Un racconto puramente mitologico, ad esempio il racconto degli amori di Afrodite e di Areo nel canto VIII dell'*Odissea*; 2° Una favola interamente allegorica, in cui si fanno parlare gli animali, ad esempio la favola del lupo e dell'agnello; 3° La Gnosi Valentiniana (§ 1645 e s.); 4° La teoria delle creazioni del Fourier (§ 1650³, 1656¹); 5° La teoria di Auguste Comte sulla Terra e il Grande Essere (1626¹); 6° La teoria dei realisti (§ 1651); 7° La teoria della solidarietà.

1667. Riguardo al 1° problema del capitolo V, cioè riguardo alle relazioni coi fatti reali, tutti questi tipi sono pari, e il loro valore logico-sperimentale è proprio zero; non corrispondono in nessun modo a fatti sperimentali. Riguardo al 2° problema del capitolo V, cioè considerando la via tenuta nelle deduzioni e la sua efficacia persuasiva, si può distinguere: (a) La composizione della derivazione; b) Il modo col quale viene accolta.

1668. a) *La composizione della derivazione.* I sette tipi notati hanno un carattere comune, cioè l'uso arbitrario di certe entità, fuori del campo sperimentale. Tertulliano, che vede la paglia nell'occhio del vicino, chiede ai Valentiniani di dimostrare il loro

asserto circa all'*Abisso*, negando fede a ciò che dicono: « quasi fermamente provassero l'esistenza [dell'*Abisso*], se tale lo definiscono come sappiamo che deve essere ». Bravo! Come se si potesse provare l'esistenza dei sogni! Provare l'esistenza dell'*Abisso*, del Caos, degli dèi e delle dee, della copulazione dei pianeti, della Terra senziente del Fourier, degli universali, delle bestie che parlano, ecc., è cosa interamente impossibile.

1669. Ma vi sono dei gradi nell'arbitrio, che è limitato dai sentimenti che suscitano i vocaboli e da certe convenzioni circa al loro uso. Nelle creazioni del Fourier, l'arbitrio pare grandissimo. Quando i Gnostici fanno copulare enti di nome maschile con enti di nome femminile, pongono sott'occhio al lettore fatti che a questi sono ben noti; invece non si intende bene come e perchè, presso il Fourier, la Terra copuli con sè stessa e con Pallade. Se si pone mente che il polo del settentrione e quello del mezzogiorno sono entrambi freddi, non si sa perchè il fluido del primo sia maschio, e quello del secondo, femmina. Ma se badiamo solo ai termini *settentrione*, *mezzogiorno*, si capisce come il caldo mezzogiorno meglio si confà alla molle natura femminile. Arbitrio un poco minore, ma pure sempre grande, si ha nelle composizioni mitologiche. Si debbono, invero, rispettare certe convenzioni, ma entro questi limiti il mito può avere forme quanto si vuole varie. Del pari nelle favole che fanno parlare gli animali, l'arbitrio non è minore che nei romanzi moderni. Il *Roman de Renard*, è un bell'esempio della varietà grandissima di simili favole. Nella Teogonia di Esiodo, minore, benchè sempre notevole è l'arbitrio. Si capisce come il sentimento senta volentieri che il Caos esistesse da prima, e anche l'Amore. Che la Terra abbia prodotto il Cielo, o il Cielo la Terra, il sentimento lo capisce; e così pure che la Terra e il Cielo, congiunti insieme, abbiamo prodotte molte cose; ma perchè poi tra queste cose ci sia Ceo, Crio, Iperione, ecc., non lo possiamo ricavare bene dal sentimento. Presso i Gnostici Valentiniani, minore ancora è l'arbitrio. Il sentimento capisce come l'origine di tutte le cose sia preesistente, in luogo lontanissimo e innominabile, nè a questa entità si disdicono i nomi di *Abisso* e di *Primo Padre*. Tutti questi vocaboli sono scelti solo perchè suscitano sentimenti che vanno d'accordo col sentimento che abbiamo di ignorare tale principio di tutte le cose. La favola della Sofia che vuole conoscere il Padre sveglia in noi il sentimento del desiderio che è negli uomini di conoscere ciò che è oltre all'esperienza. L'analogia fa capire come le

laerime si confanno alla materia umida, il riso alla luce, e via di seguito. Le analogie colla perfezione pittagorica dei numeri, o col valore numerico delle lettere, sebbene molto superficiali ed arbitrarie, hanno pure un qualche riscontro nella mente umana. Nella mitologia di Auguste Comte, l'arbitrio non è molto diverso di ciò che è nelle teorie gnostiche; ma pure non si afferma così chiaramente. Poco diverso che nei due tipi precedenti, è pure l'arbitrio nella teoria della solidarietà. Infine lo scopo è di persuadere alla gente che ha quattrini di farne partecipi la clientela di certi politicanti; si ricorre perciò alla solidarietà, al debito che ognora si estingue e rinasce; si avrebbe potuto egualmente bene avere ricorso ad entità diverse, come sarebbe il *plus valore* del Marx, o ad altre simili. Scema l'arbitrario quando passiamo ai realisti. Si capisce che per individuare Socrate, si abbia ricorso alla *Socratità* (§ 1651'), e che il sentimento si compiaccia di tanto bella spiegazione. È pure bello di sapere che la costoletta è una manifestazione della *costolettività*, ma, nonchè il volgo ignorante, anche i metafisici si cibano di quella, e di questa non si giovano per togliersi la fame.

1670. Vediamo queste derivazioni, sotto l'aspetto delle personificazioni. Esse sono complete nei racconti sul tipo della narrazione degli amori di Afrodite e di Areo, anzi giungono a tanto che spesso si possono scambiare con narrazioni storiche alquanto alterate. La personificazione è pure completa, ma interamente artificiale, nelle favole in cui discorrono gli animali. I Gnostici Valentiniani si dibattono nelle difficoltà dell'accordo delle personificazioni e delle allegorie, come un pulcino nella stoppa; vanno da queste a quelle, e viceversa, senza mai trovare luogo ove riposare. Coll'aver assegnato un sesso alle loro entità, parrebbe proprio che le hanno personificate; ma tosto vanno dalla personificazione all'astrazione, mutando l'Eone in un principio maschio-femmina (IRAEN., I, 1). Per altro non rimangono nell'astrazione, poichè ci discorrono di una generazione ottenuta come da sperma depresso come su matrice,¹ e

1670¹ Il testo greco è dato nella nota § 1646¹. L'antico traduttore latino l'intende così scrivendo: (IRAEN., I, 1) Prolationem hanc praemitti volunt, et eam deposuisse quasi in vulva eius quae cum eo erat Sigae. Hanc autem suscepisse semen hoc, et praegnantem [e come mai un'astrazione potrebbe diventare pre-gna? Tutti questi termini si riferiscono a donna] factam generasse Nun.... — TERTULL.; *Adv. Valent.*, VII: Hoc vice seminis in Sigae suae veluti genitalibus vulvae locis collocat. Suscipit illa statim et praegnantem efficitur et parit.... Pare che i Valentiniani non fossero tutti di un parere. — *Philosoph.*; VI, 2, 29: « Molte differenze tra loro si trovano. Alcuni di essi, affine di serbare in ogni parte in-

di enti che concepiscono, ingravidano, figliano. E poi procurano di togliere il senso materiale, discorrendo di « incorrotta » copulazione (§ 1649). Per la produzione fanno anche a meno dell' unione dei sessi. « Dicono che, dalle lacrime di Achamoth, nascesse la materia umida; dal suo riso, la materia luminosa; dalla sua mestizia, la materia solida; dal suo timore, la mobile ». Infine ondeggiano tra il senso proprio e il metaforico, tra la personificazione e l'allegoria, senza mai fermarsi definitivamente in un senso determinato.

1671. È ben noto come la metafora generi molto facilmente la personificazione, e ne abbiamo un numero grandissimo di esempi. Le personificazioni della mitologia del Comte somigliano a quelle dei Gnostici, colla differenza che il Comte principia col dire che sono finzioni, e poi lo dimentica, e ne ragiona come di vere persone. Niente è la personificazione nella teoria della solidarietà. Nulla pure è nella teoria dei realisti; ma, badiamo bene, si tratta della forma, non della sostanza. Alla fin fine l'*Abisso* dei Valentiniani, l'*essenza universale* dei realisti, fanno la stessa parte in commedia, sotto vesti diverse. Tutte le cose provengono tanto da quello come da questa, e tale provenienza è concepita, usando maggiore personificazione, come generazione degli Eoni, oppure togliendo la personificazione, come accidenti della *essenza universale*. Se si vuole, si può aggiungere il Caos di Esiodo, od altra cosa di tal genere; e infine il fare produrre tutte le cose dell'*Abisso*, dagli *universali*, dal Caos, o da altre simili entità, appaga gli stessi sentimenti e dà teorie che le varie persone accolgono secondo i propri gusti.

1672. Sotto l'aspetto del trasformare le metafore non più in persone, ma solo in realtà oggettive,¹ le favole mitologiche, o degli

tegro il dogma pittagorico di Valentino, stimano il Padre essere senza sesso, senza coniuge e solo. Altri stimando impossibile da un maschio solo possano avere origine tutte le cose generate, al Padre di tutto, affinchè sia genitore, Sige (il *Silenzio*, f) necessariamente fanno sposa ».

1672¹ PIEPENBR.; *Théol. de l'anc. test.*: « (p. 129) 4° *Le maleach de Dieu*. Si le Dieu révélé est identifié avec la gloire, le nom ou la face de Dieu, il l'est également avec le *maleach*, c'est-à-dire, d'après la traduction ordinaire, avec l'*ange* de Dieu ou de Jéhova. Il est facile de se convaincre qu'il existe une grande analogie entre le *maleach* de Dieu et sa face.... (p. 120) L'analogie qui existe entre le *maleach* de Dieu et sa face explique parfaitement l'identification du *maleach* avec Dieu lui-même.... Il existe pourtant des passages où Dieu et son *maleach* sont distingués l'un de l'autre, comme s'ils étaient deux personnes différentes. L'identification et la distinction se trouvent une fois dans le même récit. Un ange de Jéhova, appelé aussi homme de Dieu, apparaît aux parents de Samson (*Jug.*, 13, 3, 6 s.); il est nettement distingué de Jéhova (V, 8 s., 16,

animali parlanti, mancano interamente, o quasi interamente, di questo carattere. Esso è pure lievissimo nella mitologia del Fourier. Nella Gnosi Valentiniana, come ora abbiamo veduto, le metafore si mescolano colle personificazioni, si confondono, e riesce difficile, o impossibile separarle. Auguste Comte tenta separarle, poi le ricongiunge, e finisce colle semplici personificazioni. Sono sovrane nella teoria della solidarietà e presso i realisti.

1673. Le confusioni tra le metafore e la realtà sono solite in chi ragiona col sentimento. Nei sognatori poi della metafisica e della teologia, la cosa e il simbolo, la metafora, l'allegoria, tutto si mesce e si confonde nella mente. È impossibile ragionare sul serio con gente che usa termini tanto indeterminati, tanto nebulosi, che nemmeno essa sa che mai vogliono dire. Eccoti il Bourgeois che, con grande ammirazione, ci discorre dellè nozioni tratte dal concetto dell'interdipendenza, le quali « riempiono d'un contenuto nuovo l'idea morale ». ¹ Queste parole accozzate insieme non vogliono dire nulla, e l'idea morale si riempie, come la *Sige* è ingravidata dall'*Abisso*. Se il Bourgeois fosse vissuto al tempo dei Valentiniani, avrebbe forse personificate le sue metafore.

18 s.); et cependant, après sa disparition, Manoah dit à sa femme: *Nous allons mourir, car nous avons vu Dieu* (V, 22). Les théologiens se sont beaucoup occupés de la question de savoir ce qu'est en réalité le maleach de Dieu; mais ils sont arrivés à des résultats très divergents ». Non può essere altrimenti, quando si cerca una cosa oggettiva, dove ce ne sono solo molte soggettive. — DUGAS-MONTBEL, *Obs. sur l'Iliade*, III, 105-6, osserva che Omero dice: « *Amenez la force de Priam pour amenez Priam*. C'est ainsi qu'Homère dit, la force herculéenne, βίη Ἡρακλεῖα pour Hercule. Cette tournure est fréquente dans Homère. Plusieurs autres poètes l'ont imitée de lui... Les Latins ont des tournures analogues; c'est-à-dire qu'ils employaient une qualité distinctive de la personne pour exprimer la personne elle-même... C'est de là que nous sont venues sans doute ces manières de parler usitées dans nos langues modernes: *sa majesté, son éminence, sa grace, son altesse, etc.* ».

1673¹ *Essai d'une Philosophie de la Solid.*, p. 38: « Je le répète, nous ne changeons rien à ces principes généraux de la morale et du droit; mais, suivant un terme que j'ai retenu et qui exprime admirablement ce qui est dans notre pensée, les notions que nous avons tirées de la constatation de l'interdépendance entre les hommes, *remplissent* - c'est le mot employé par M. Darlu - remplissent d'un contenu tout nouveau l'idée morale ». Dunque non si cambia nulla ai principii generali della morale, e non ostante l'idea morale è riempita di un contenuto interamente nuovo. Se è nuovo, parrebbe che dovesse essere cambiato dall'antico; e se non è cambiato, come mai può essere nuovo? Chi ci capisce qualche cosa è bravo. L'autore spiega poi che: « Il y a dans ces faits quelque chose qui précise et qui étend les anciennes notions du droit, du devoir, de la justice ». Dunque non sta che nulla vi sia cambiato; ed il cambiamento si trova appunto nella detta estensione.

1674. Tutte queste derivazioni verbali con metafore sono usitatissime nella metafisica, ove spesso dominano esclusivamente, e nella parte metafisica delle teologie, ove per altro sono generalmente, accessorie. Un vocabolo suscita certi sentimenti; il vocabolo si trasforma in cosa, e perciò si crede facilmente che i sentimenti da esso suscitati lo siano invece da questa cosa. La poesia, la letteratura, l'orazione, anche il discorso volgare non possono fare a meno di tali trasformazioni, perchè altrimenti fallirebbe il loro scopo principale che è quello di muovere i sentimenti. Per tal modo si acquista un certo abito del pensiero che permane quando si ragiona di scienza, e quando lo scopo non è, almeno esplicitamente, di muovere i sentimenti, ma è solo di ricercare le relazioni dei fatti.

1675. (b) *Modo col quale vengono accolte le derivazioni.* Sotto l'aspetto della fede che gli uomini hanno in esse, si notano i seguenti caratteri. Le favole degli animali parlanti non sono mai state credute realtà. Le mitologie dei Valentiniani, del Comte, del Fourier, hanno avuto un certo numero di credenti. Così pure le metafore della solidarietà. Molto più numerosi sono, fra la gente colta, coloro che credono in un realismo più o meno mitigato. Il massimo numero di credenti spetta, tra i tipi notati, al primo, cioè al racconto mitologico. Per noi, ora, la mitologia greca è un romanzo, ma fu creduta realtà, per secoli, da molti e molti uomini; e noi l'abbiamo sostituita con altre del medesimo tipo. Il numero dei credenti cresce oltre quel massimo dei tipi semplici, per i tipi composti, specialmente per quelli che nascono dall'unione del primo e dell'ultimo tipo; cioè per l'unione del racconto mitologico colle metafore del realismo. La maggior parte delle religioni sono per tal modo costituite.

1676. Sotto l'aspetto dei sentimenti che soddisfano i sette tipi notati (§ 1666), si può osservare che l'istinto delle combinazioni è principalmente soddisfatto dal primo; pei bambini e per molti uomini, vi dà pure soddisfazione il secondo tipo; ma, per molti altresì, sono soddisfatti istinti morali, intervengono cioè i residui della seconda classe. Il sesto tipo e più generalmente i ragionamenti metafisici, soddisfano il bisogno di spiegazioni logiche che prova l'uomo colto (residui I-5). Così pure il settimo tipo ed altri analoghi, che ricoprono col ragionamento appetiti brutali. I tipi terzo, quarto e quinto tentano di unire la soddisfazione dell'istinto di combinazioni a quello del ragionamento logico; e pare che, solo in piccola parte, hanno conseguito lo scopo, poichè poco durarono e con pochi

credenti. Invece ottennero meglio l'intento le religioni che durarono molto e con molti credenti. L'antica religione romana fu sopraffatta dalla greca, perchè¹ in nessun modo soddisfaceva l'istinto del ragionamento. Il neo-platonismo fu vinto dal cristianesimo, perchè non soddisfaceva il bisogno di combinazioni concrete. Similmente, il *Modernismo*, che rinnova le spiegazioni allegoriche di Filone, non si fa strada nel popolo perchè soddisfa solo i bisogni intellettuali di un piccolo numero di ragionatori. La teologia non è più di moda, neanche quando si nasconde sotto il velo democratico.

1677. Occorre intendere che, la personificazione soddisfacendo il bisogno del concreto, e l'allegoria il bisogno dell'astrazione, le derivazioni inclinano ad adoperarle insieme quanto più è possibile, per giovare di questa e di quella. Ma non è facile il farle concordare. Sommamente savia ed esperta è in ciò la Chiesa cattolica che ricopre col mistero tale accordo. Il quarto Vangelo è il complemento necessario dei tre primi, per soddisfare il completo bisogno religioso degli uomini; e con molto senno la Chiesa cattolica riprova le interpretazioni dei Modernisti, come già ne riprovò altre analoghe, che miravano a disgiungere la realtà storica dall'allegoria. Essa condannò le favole dei Gnostici, che facevano pendere troppo da una parte la bilancia, ma accolse in discreta misura interpretazioni allegoriche, che soddisfacevano al bisogno di ragionare e di dedurre che provano gli uomini. Sotto tale aspetto è veramente sommo san Tommaso, nè saprei quale altro autore possa stare con lui a paragone. Egli soddisfa nel miglior modo possibile i vari bisogni del concreto e dell'allegorico, e con arte sopraffina sa scansare le discrepanze che ognora si manifestano tra la realtà e l'allegoria.

1678. C'è un altro aspetto sotto il quale si devono considerare le derivazioni, che è di gran momento, e che è quello del giudizio che delle derivazioni si dà, rispetto alla realtà, e ciò non solo riguardo al loro accordo coll'esperienza, ma eziandio riguardo alla loro relazione coll'utilità individuale, o colla sociale. Già abbiamo trattato lungamente il primo argomento, discorrendo del modo col

1676¹ Questo perchè e i seguenti debbonsi intendere come indicanti cause notevoli ma non esclusive. Tale modo compendioso di esprimersi ed altri simili sono indispensabili per scansare fastidiose lungaggini, ma non possono mai essere molto precisi. Non c'è pericolo di cadere in errore ove si tenga sempre presente il fatto dell'interdipendenza dei fenomeni sociali.

quale venivano considerate le azioni logiche e le non-logiche (capitoli IV e V), ma ci rimane da aggiungere alcune cose che non potevano trovare loro luogo se non dopo la esposizione ora fatta delle teorie; nè avremo con ciò esaurita la materia, e dovremo ancora studiare le oscillazioni concomitanti di tali derivazioni e di altri fenomeni sociali, il che faremo nel capitolo XII (§ 2329 e s.).

1679. C'è chi vuole badare solo alle azioni logiche, considerando le non-logiche come aventi origine da assurdi pregiudizi, a null'altro atti se non a procacciare il male della società. Similmente c'è chi vuole considerare una dottrina solo sotto l'aspetto dell'accordo coll'esperienza e dichiara che ogni altro aspetto è insulso, vano, nocivo. Questa teoria offende i sentimenti di molta gente e non è d'accordo coi fatti, poichè questi chiaramente dimostrano che dottrine (derivazioni) che escono dal campo logico-sperimentale, sono espressioni di sentimenti i quali hanno parte notevole nella determinazione dell'equilibrio sociale (§ 2026). La teoria di cui discorriamo è dunque falsa, nel senso che diamo a tale termine; ma dove è l'errore?

1680. Gli avversari di coloro che disprezzano le teorie stimate non-reali contestano tale carattere di non-realtà. Essi sentono per istinto che è falso che le dette teorie siano vani accozzamenti di parole senza efficacia sociale, e, volendo restituire loro la dovuta dignità, si sforzano in ogni modo di farle apparire reali, oppure superiori alla realtà (§ 2340). Questo è un nuovo errore, che a sua volta offende i sentimenti di coloro che vivono nella pratica e nella realtà; ed i quali da capo dimostrano la vanità logico-sperimentale dell'affermazione che ad essi viene opposta. Così nascono e si perpetuano le oscillazioni che da tanti mai secoli si osservano tra lo scetticismo e la fede, tra il materialismo e l'idealismo, tra la scienza logico-sperimentale e la metafisica (§ 2341).

1681. Così, ponendo sol mente qui ad alcune delle oscillazioni che studieremo poi in generale (§ 2329 e s.), in poco più di un secolo, cioè dalla fine del secolo XVIII^o al principio del secolo XX^o, abbiamo veduto lo scetticismo Volteriano, al quale fece seguito l'umanitarismo del Rousseau, la religione rivoluzionaria, poi il ritorno della religione cristiana, quindi da capo lo scetticismo, il positivismo, ed ora da capo principia una nuova oscillazione nel senso mistico-nazionalista. Non si progredisce notevolmente nè in un senso nè nell'altro, per quanto riguarda le opinioni sociali, lasciando da parte le scienze naturali. Insomma, se la fede è solo un pregiudizio nocivo, come

è che da tanti mai secoli dura, trasformandosi ed ognora rinascendo, dopo che i nemici suoi, da Lucrezio in poi, credono di averla spenta? E se veramente lo scetticismo scientifico è tanto vano, inconcludente, nocivo all'umano consorzio, come è che ogni tanto può tornare all'assalto, anche col semplice buon senso di un Luciano, di un Montaigne, di un Voltaire? Come è che il progresso che non si scorge nelle opinioni sociali, è invece incontestabile nelle scienze naturali?

1682. Se vogliamo badare solo ai fatti, vedremo che c'è errore da una parte e dall'altra, perchè si riducono all'unità cose che debbono rimanere separate. Occorre distinguere l'accordo di una dottrina o di una teoria coi fatti, e la sua importanza sociale; quello può essere zero e questa grandissima; ma tale importanza non prova l'accordo; come l'accordo non prova l'importanza. Una teoria può non corrispondere a fatti oggettivi, essere interamente fantastica sotto tale aspetto, e corrispondere invece a fatti soggettivi di gran momento per la società (§ 844). Chi vede l'importanza sociale di una mitologia, la vuole anche reale; chi ne nega la realtà, ne nega anche l'importanza sociale; invece i fatti chiaramente fanno vedere che le mitologie non hanno realtà ed hanno grande importanza sociale. In questa materia il pregiudizio è tanto forte, che vi sono molti i quali si figurano che l'era delle mitologie è definitivamente chiusa, che sono vani ricordi di un passato che non torna più, e chiudono così volontariamente gli occhi ai numerosissimi fatti che le dimostrano ancora vive e prospere. Similmente ci sono altri i quali si figurano che l'opera della scienza logico-sperimentale, compiuta in tanti secoli è vana, e che, per conoscere i fatti, si potrà tornare ai sogni di un Platone, rinnovati da un Hegel.

1683. Le oscillazioni osservate nelle opinioni sociali sono, nel campo della teoria (§ 2340 e s.), il risultamento del contrasto tra due forze opposte, cioè la corrispondenza alla realtà delle derivazioni e la loro utilità sociale. Se l'una cosa combaciasse coll'altra, non sarebbe impossibile un moto continuo che recasse al predominio assoluto del complesso di queste due forze, ma poichè invece di combaciare sono discordi, si contrastano, e poichè rimane se non impossibile almeno malagevole il togliersi interamente dalla realtà, o il trascurare interamente l'utilità sociale, segue necessariamente che, nelle materie sociali, la teoria oscilla come un pendolo, ora da questa, ora da quella parte. Non così nelle scienze naturali, perchè le teorie della matematica, della chimica, dell'astronomia, ecc., non hanno,

almeno ora, che poco o punto importanza sociale, e perciò il pendolo pende ognor più dalla parte delle teorie logico-sperimentali, senza che alcuna forza, o almeno che sia notevole (§ 617), lo faccia tornare dalla parte delle derivazioni metafisiche, teologiche, o simili. Pel passato, tale forza in alcuni casi si osservò, ed operò dai processi per empietà ad Atene, nel processo di Galileo e in altri simili, ma poi finì collo spegnersi perchè non corrispondeva ad un' effettiva utilità sociale, o per dir meglio, poichè l' utilità sociale ha solo parte, sebbene notevolissima, nel fenomeno, perchè non corrispondeva tale forza a sentimenti di cui gli uomini non potevano fare a meno senza gravissime alterazioni dell' equilibrio sociale. Attesochè qui non miro in alcun modo a predicare, ma bensì solo a ricercare le uniformità dei fatti sociali, posso senza alcun danno, anzi debbo fare pendere il pendolo esclusivamente da quella parte dalla quale ognora più pende nelle scienze naturali (§ 86, 1403).

1684. Forse qualche lettore avrà trovato superflua l' esposizione che ora abbiamo fatto dello Gnosticismo, ed avrà detto: che c' entrano queste favole colla Sociologia? C' entrano sì, perchè esprimono sentimenti che tuttora sono potenti nella nostra società, e, pure tacendo delle loro manifestazioni nelle teorie del Saint-Simon, del Fourier, del Comte, del socialismo umanitario e di altre, si vedono ogni giorno nascere e prosperare, in America e in Inghilterra, sette cristiane non meno assurde, sotto l' esclusivo aspetto sperimentale, delle sette gnostiche; ora vi si aggiunge il neo-buddismo, il teosofismo, lo spiritismo, l' occultismo, che hanno seguaci in tutta Europa. Chi si vuole persuadere che i moderni non meno degli antichi sono capaci di immaginare frottole che stimano sublimi verità, può, tra tanti libri, leggere anche solo quello del Sinnett sul *Buddismo esoterico o positivismo indiano*.¹

1684¹ SINNETT; *Le bouddh. ésot.*: « (p. 71) Quel instinct prophétique inspirait Shakespeare, lorsqu' il prit le nombre sept comme celui qui convenait le mieux à sa fantastique classification des âges de l' homme? C' est, en effet, par périodes de sept que se partage l' Evolution des races humaines, et le nombre actuel de mondes, qui constitue notre système, est également de sept. N' oublions pas que la Science occulte est aussi sûre de ce fait, que la science physique est sûre des sept couleurs du spectre solaire et des sept notes ou tons de la gamme. Il y a sept règnes dans la nature, et non pas trois, comme l' enseigne à tort la science moderne.... (p. 72) il faut sept rondes pour que les destinées de notre monde soient accomplies. La Ronde dont nous faisons partie actuellement est la quatrième.... Une monade individuelle, arrivant pour la première fois, sur une planète, pendant le cours d' une Ronde, doit travailler à la rude besogne de la

1685. Il Renan, il quale al solito vuole salvare capra e cavoli, dopo avere narrato le frottole dei Gnostici e la passione di Sofia, esprime male un concetto vero sotto certi aspetti, lodando la parte di queste fantasie che esalta certi sentimenti.¹ Il Renan sarebbe molto più vicino ai fatti se, invece di discorrere oggettivamente, discorresse soggettivamente e dicesse che i sentimenti che erano soddisfatti dalla Teogonia di Esiodo e da altre simili produzioni, nonchè dai miti gnostici, da lui narrati, esistono ancora in molti uomini del nostro tempo e si manifestano in modo simile a quello in cui si manifestavano pel passato. Chi vuole predicare agli uomini per trarli nella via che stima migliore, biasima, oppure loda questi sentimenti e le loro manifestazioni; chi si occupa solo di scienza, li descrive e procura di indagarne le relazioni cogli altri fatti sociali.

1686. (IV-ε) *Termini dubbi, indeterminati, che non hanno corrispondenza nel concreto.* Questo è l'estremo limite delle derivazioni verbali, che finiscono coll'apparire come una semplice musica di vocaboli.¹ Poche servono pel volgo, il quale intontito e stupefatto

Vie, dans *sept races*, sur cette même planète, avant de passer sur une planète voisine, et chacune de ces races dure un temps considérable». Quante belle cose sanno questi signori! Ma i Neo-Hegelianci ci dicono che « non esiste pensiero che sia errore » (§ 1686¹), dunque il « pensiero » di questi Buddisti non può essere errore. E se alcuno ciò contrastasse e preferisse il « pensiero » neo-hegeliano, chi mai potrebbe giudicare la lite?

1685¹ RENAN; *L'Egl. chr.*: « (p. 175) Il y a sûrement quelque chose de grand dans ces mythes étranges [invece di tale asserzione oggettiva doveva dire: c'è gente che trova qualche cosa di grande in questi miti, e di ciò deve tenere conto anche chi li stima vane sciocchezze]. Quand il s'agit de l'infini, de choses qu'on ne peut savoir que partiellement et à la dérobée, qu'on ne peut exprimer sans les fausser [divagazione per far finta di tornare nel campo sperimentale, mentre si rimane fuori], le pathos même a son charme [per certe persone, per certe altre no]; on s'y plait comme à ces poésies un peu malsaines, dont on blâme le goût, mais qu'on ne peut se défendre d'aimer [sarà vero per il Renan e per chi la pensa come lui, è falso per Luciano, ad esempio, e per chi la pensa come lui]. È il solito errore di dare per oggettivo, ciò che è soggettivo]. L'histoire du monde, conçue comme l'agitation d'un embryon qui cherche la vie, qui atteint péniblement la conscience, qui trouble tout par ses agitations, ces agitations elles-mêmes devenant la cause du progrès et aboutissant à la pleine réalisation des vagues instincts de l'idéal, voilà des images peu éloignées de celles que nous choisissons par moments pour exprimer nos vues sur le développement de l'infini ». Chi è questo noi? Non certo tutti gli uomini; ce ne sono tanti che non si curano del « développement de l'infini »; tanti altri che non sanno che mai può essere questo mostro, tanti altri che ridono al solo sentirlo nominare.

1686¹ *La Voce*, 28 gennaio 1914. V. FAZIO-ALLMAYER scrive un'analisi dell'opera *La Riforma della dialettica hegeliana* di GIOVANNI GENTILE: « (p. 41) La

per la stranezza dei vocaboli rimane a bocca aperta, supponendo che celino chi sa che misteri;² il maggior numero è per uso e consumo dei metafisici, che pascendosene di continuo finiscono col figurarsi che corrispondano a cose reali. Nelle opere loro il lettore troverà esempi quanti ne vuole, e fin troppi ne abbiamo già recati in questo libro, perciò poco ci rimane da aggiungere. Dobbiamo solo notare come la fiumana di quei vocaboli senza senso nè costruito, dall'antichità giunge sino ai giorni nostri;³ ora si allarga e si spande in inondazioni, ora si restringe e sta in un letto regolare; in ogni modo permane, e quindi si vede che appaga un bisogno umano, come il canto, la poesia, le favole. Ogni tempo ha i suoi termini alla moda. Ora, per esempio, in Italia, si usa molto il termine di *superare*, coi derivati *superatori*, *superamento*.⁴ Che vogliano

sua filosofia [del Gentile] è filosofia vivente, è visione etica del mondo, perciò egli non ha neanche inteso il bisogno di chiarire questo significato dell'identità di storia e filosofia. La filosofia che è identica alla storia e la filosofia che è vita, e la vita è vita etica, e la vita etica è realizzazione della libertà, e la libertà è l'affermazione del reale come autocoscienza. (p. 42) La tesi fondamentale in questa nuova storia è che il pensiero è atto, cioè concretezza e che perciò non esiste un pensiero che sia errore, ed una natura che non sia pensiero. Il pensiero atto, attualità del pensiero, idealismo attuale, sono oramai termini che pare ad ognuno d'intender facilmente [oh! no; c'è tanta gente a cui pare proprio di non capire niente di tutti questi termini accozzati insieme]; ma che purtroppo vagano nel mondo filosofico d'oggi privi di senso: ne è segno la facilità con cui si crede di averli criticati ».

1686² Narrasi, sia poi storia o favola, che un giorno l'accademico Népomucène Lemerrier rispose a una bottegaia che l'ingiuriava: « Tais-toi, vieille cathédrale! » Nell'udire sì tremendo vocabolo, la megera rimase intontita, e per lo suo meglio si tacque.

1686³ Basti un solo esempio fra moltissimi che si potrebbero recare. V. FAZIO-ALLMAYER in *La Voce*, 19 dicembre 1912: « (p. 960) Hegel ha distinto: la logica, la storia della filosofia, la filosofia della storia: ha distinto così Dio, lo spirito umano, il mondo delle nazioni. Così l'immanenza e la libertà non sono veramente conquistate perchè esse si conquistano solo se il mondo delle nazioni e il mondo umano nel loro svolgimento, cioè nella loro autocreazione, sono la creazione di Dio stesso, l'ente assolutamente esistente, la libertà ». Sin qui è un discorso incomprensibile; il seguito si capisce: « Ed Hegel voleva dimostrare proprio questo. Se non ci è riuscito: ciò non vuol dire che l'impresa sia da metter da parte, vuol dire semplicemente che bisogna lavorarci ancora. E dobbiamo lavorarci noi italiani ». Qui appare il solito carattere delle derivazioni metafisiche, cioè si sa il punto a cui deve mettere capo la dimostrazione, e questa solo si cerca. Rimane oscuro come fa l'autore a sapere che la sua proposizione sussiste, se nè lo Hegel nè altri sin ora l'ha dimostrata. Che sia un articolo di fede?

1686⁴ G. NATOLI in *La Voce*, 19 dicembre 1912: « (p. 963) Pochi scrittori hanno, a così breve distanza dalla pubblicazione delle loro opere, come il Croce, suscitato insieme coll'ammirazione, un senso indefinito di scontento ed una vaga, e

dire di preciso, nessuno lo sa, ma deve essere una gran bella cosa, perchè al loro suono allibiscono, sono atterriti gli avversari, e più non sanno che dire. Invero, che vuoi tu rispondere a chi ti obietta che la tua teoria è *superata*? Voglia il Dio della metafisica che non sia *superato* anche il teorema del quadrato dell'ipotenusa; se no, addio geometria! Altri termini ora alla moda sono, in senso buono: *vivo, dinamico, spirituale*, che si oppongono ai sensi cattivi di *morto, stasi, meccanico*, di cui, con ardito neologismo, si è fatto il verbo *meccanizzare*. Che vuoi tu rispondere a chi ti oppone che la tua storia è *morta*, mentre la sua è *viva*?⁵ Oppure che *meccanizzi nella*

quasi astratta, volontà di *superamento*. E per il Croce stesso, contro l'atteggiamento dei suoi *superatori*, tornerebbero molto a proposito quelle considerazioni sul *superamento* che egli, da par suo, qualche tempo fa ci diede su *La Voce*. Questi bei termini: *superatori, superamento*, hanno senso quanto il « *funiculi, funiculà* » della canzonetta napoletana; ma la canzonetta è meno noiosa e più amena.

1686³ G. PLATON in *L'Indépendance*, febbraio 1913: « (p. 85) Que M. Sabatier s'exalte au spectacle de l'histoire: qu'il s'écrie, tout plein de contentement et tout plein de lui-même (SABATIER; *L'orientation religieuse de la France actuelle*): " (p. 153*) Nous avons introduit la notion de la Vie dans l'histoire et cette simple introduction de la Vie dans l'Histoire la socialise dans toutes les directions, *fait d'elle une philosophie, une morale, une religion* [e anche una cosa che non ha senso], la base par excellence de l'éducation individuelle et de l'éducation politique "; ou encore: " (p. 156*) Nous sommes de la Vérité, de la Vie, de la Révélation "; ou: " (p. 159*) L'Église nous avait parlé de la tradition et de sa valeur dans l'enseignement religieux; la *vie* nous en découvre la puissance dans tous les domaines; et, en nous montrant ce que nous sommes, nous suggère ce que nous devons et ce que nous pouvons devenir ". Que M. Sabatier s'exalte, nous n'y trouvons pas à redire: c'est de l'esthétisme! Qu'il prétende faire " de l'histoire une philosophie, une morale, une religion ", c'est une autre affaire, et c'est justement la question qui s'agite entre lui et la papauté. La thèse (p. 86) de cette dernière c'est justement que c'est l'histoire qui a besoin d'une philosophie, d'une morale, d'une religion, pour être une *histoire acceptable*; une histoire digne de l'homme et de l'humanité ». La scienza logico-sperimentale rimane interamente estranea a tale contesa, non fosse altro perchè manca il giudice che la giudichi (§ 17 e s.). Oltre ai due generi di storia testè indicati, ve ne è un terzo, di cui unicamente si occupa la scienza sperimentale, e che ha per scopo esclusivo di descrivere i fatti e di ricercarne le uniformità. Badiamo bene che miriamo a separare, non già a paragonare. Non diciamo per niente che questo terzo genere è *migliore* degli altri due; anzi, per noi, neppure avrebbe senso una tale proposizione; diciamo solo che a noi piace di occuparci qui di questo terzo genere; se altri ha pure questo gusto, s'accompagni liberamente con noi; e se non l'ha, si cerchi un'altra compagnia, e facciamo due fuochi. Il lettore osserverà che *Vie* è scritta talvolta con iniziale maiuscola, talvolta con iniziale minuscola, devono dunque essere diverse le cose a cui corrispondono questi due termini, ma quale

* I numeri indicati con quest'asterisco sono quelli delle pagine del libro del Sabatier, citati nel testo dell'*Indépendance*.

stasi, ciò che egli *spiritualizza nella dinamica*? Se sei da tanto da capire ciò, puoi anche intendere i celebri versi: *Come nave che esce dal porto, || Navigando con passo scozzese, || È lo stesso che prendere un morto || Per pagarlo alla fine del mese*. Aristofane, nella sua commedia *Le rane*, finge, per dare la baia ad Euripide, che quasi ad ogni suo verso si possa aggiungere, a mo' di conclusione: « Perde la boccettina ». Similmente quei vocaboli privi di senso concreto possono adattarsi a qualsivoglia ragionamento.⁶

sia tale differenza non potrei dire al lettore.... e forse neppure l'autore che usa questi termini ne ha contezza. Ma suppongo che la *Vita* a cui si fa l'onore di una iniziale maiuscola debba essere migliore della *vita* che di tale iniziale rimane priva. Forse c'è una differenza analoga tra *Storia* e *storia*. In quanto alla *Verità* è una vecchia nostra conoscenza e l'abbiamo incontrata spesso in queste pagine; è un ente che nulla ha di comune colla verità sperimentale, ma di indole cotanto eccelsa che la bellezza sua tutto trascende.

1686⁶ Per esempio, si potrebbe supporre il seguente dialogo: « Due e due fanno cinque. — Seusi, credevo che facessero quattro. — Oramai questa teoria è superata. È una dottrina "racchiusa nella formola chimica del preparato solidificante o congelante". — Non capisco. — Poco male. Ella ha *meccanizzato, materializzato* l'addizione, e si appaga di un gretto formalismo di calcolo. — Sa, capisco meno di prima. — Ora mi spiego meglio. L'addizione di due e due che fanno quattro è *morta*, giace nella *stasi del pensiero*, noi vogliamo un'addizione *viva*, che colla *dinamica* assorga "all'opera più alta del pensiero umano"; e "per tipizzare un poco la storia....". Dio ce la mandi buona, se ora entra in ballo anche il *tipizzare!*