

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

WILLIAM JAMES. — *Le varie forme della coscienza religiosa*. — Studio sulla natura umana. — Trad. it. di G. C. Ferrari e M. Calderoni. — Torino, Bocca, 1904 (pp. xv-467, in-8.º).

Il James è psicologo e scrittore di prim'ordine; ma, come filosofo, par che abbia paura della logica. I suoi libri per lo più sono piacevolissimi a leggersi; ma a lettura finita, ti lasciano un senso profondo di disorientamento, d'insoddisfazione, di scontentezza. Girano attorno ai problemi filosofici, facendo molte osservazioni ingegnose, argute, espresse in una forma vivace, immaginosa, piena di sentimento: ma i problemi non vi sono veramente penetrati; non vi è fissato il loro reale significato nella storia della filosofia, — che è poi quella che li ha fatti sorgere e quella perciò in cui essi hanno la loro ragion d'essere. Ne abbiamo la prova in queste venti conferenze sulla religione naturale, tenute dall'A. nell'Università di Edimburgo, e raccolte in questo libro di cui credo opportuno esaminare qui le idee principali.

Il grosso dell'opera, dalla 3.^a alla 13.^a conferenza, e, in parte, dalla 14.^a alla 19.^a, è una paziente rassegna, non sempre divertente, di « documenti umani » concernenti la religione, desunti da opere di pietà, da autobiografie e confessioni di santi; una rassegna con cui l'A. intende rappresentare con grande accuratezza gli atteggiamenti dello spirito religioso negli individui di più intensa e robusta religiosità. Lunghissima sequela di descrizioni, quasi sempre di forme patologiche, scelte ad arte per la convinzione che ogni fenomeno psichico s'intende solo nella sua serie; la quale rivela meglio i propri caratteri differenziali nelle sue forme più acute e, in un certo senso, più perfette. La religione, che il James ha preferito studiare, non è quella del credente ordinario, che segue fedelmente le convenzionali pratiche religiose del proprio paese, sia egli buddista, cristiano o maomettano: ma è la religione degl'individui pei quali essa non è un'indifferente abitudine, ma piuttosto una « febbre ardente »: la religione dei « genii », dei « pionieri » e di tutti coloro che per questo rispetto van soggetti a fenomeni psichici anormali.

Questo mettere in mostra il lato naturale, terreno, morboso della vita religiosa, non mira nè, secondo l'A., conferisce a screditare la religione. E in questo mi sembra che egli abbia perfettamente ragione; e le osservazioni che egli fa in proposito nella sua prima conferenza, intitolata *Religione e neuropatologia*, per rimuovere da sè ogni sospetto di questo

genere, sono giustissime. Questa è la migliore conferenza del libro e sarebbe desiderabile che la leggessero tutti i seguaci, — che in Italia non son pochi — del « materialismo medico ». Ai medici che credono di far la satira del sentimento religioso, dicendo che la visione di S. Paolo sulla via di Damasco non fu che una scarica violenta dei suoi centri occipitali, — essendo egli un epilettico, — o definendo S. Teresa un'isterica e Francesco d'Assisi un degenerato ereditario, il James fa notare che, ammessa l'ipotesi, da cui essi partono, della perfetta e completa mutua dipendenza di stati dello spirito e condizioni fisiche, non esisterà un solo dei nostri stati spirituali, alto o basso, sano o morbosio, che non abbia per sua condizione qualche processo organico. « Le teorie scientifiche dipendono da condizioni organiche non meno che le emozioni religiose; e, se conoscissimo abbastanza intimamente i fatti, noi dovremmo certo vedere « il fegato » determinare le parole dell'ateo ostinato, con la stessa esattezza con cui determina quelle del metodista più convinto mentre sta in ansie circa la salute dell'anima sua.... Perciò l'addurre il determinismo organico di uno stato mentale religioso per rigettare la sua pretesa di possedere un valore spirituale superiore, è cosa perfettamente illogica ed arbitraria, a meno che non si abbia già prima elaborato qualche teoria psicofisica che metta in rapporto i valori spirituali in generale con determinate specie di modificazioni fisiologiche » (12-13).

Il torto del James incomincia là dove, nella 2.^a conferenza, vuol fissare l'essenza della religione — quell'elemento su cui dovrà fondare il suo giudizio sul valore della religione — guardando appunto a codeste forme più acute, più intense, più anormali dell'esperienza religiosa. Certo, quest'essenza « dev'essere quell'elemento o quella qualità che non possiamo scoprire altrove »; ed è pur vero che « una simile qualità dev'essere naturalmente più evidente e più facilmente discopribile in quei fatti religiosi che sono più unilaterali, più esagerati e più intensi » (p. 40). Ma è un'aperta petizione di principio, detto ciò, passare subito a parlare di « emozioni più intense » come di equivalenti dei « fatti religiosi » di cui prima si parlava; e cercare quindi la caratteristica della religiosità in una forma d'emotività. Tal procedere, infatti, presuppone già definito il concetto di coscienza religiosa come forma emotiva, mentre si trattava ancora di cercare proprio la definizione esaminando le forme tipiche di essa coscienza religiosa. E il James un concetto della religione lo ha in mente, ma vago, indeterminato, e quindi incapace di tradursi in una definizione scientifica. Senza di esso, ei non potrebbe nè anche parlare di emozioni *religiose*, non potrebbe distinguere queste dalle altre emozioni, dalle quali pur le distingue e non potrebbe non distinguerle. Giacchè egli stesso nella 1.^a conferenza dice, e dice bene: « Prendete la melancolia, la quale... costituisce un elemento essenziale in ogni evoluzione religiosa completa. Prendete la felicità che dà ogni credenza religiosa perfetta. Prendete quegli stati di estasi in cui l'individuo si trova faccia a faccia colla verità, di cui tutti i mistici religiosi parlano. Ciascuno di

questi e tutti insieme sono modi speciali di altrettante forme dell'esperienza umana che coprono un'estensione ben maggiore. La melancolia religiosa, abbia pure tutte le particolarità che può avere in quanto è religiosa, non resta meno per questo della melancolia. La felicità religiosa è sempre felicità. L'estasi religiosa è estasi » (21; cfr. p. 24-5). Ora, appunto per ciò, nè la malinconia, nè la felicità, nè l'estasi dovrebbero poi essere considerate come la *differentia* del fatto religioso. Il dire che la malinconia deve avere certe *particolarità* per essere religiosa, dimostra evidentemente che il principio religioso è fuori della malinconia: ed è uno sproposito credere che questa possa rappresentare la forma più acuta di quello. Se in due individui in diverso grado religiosi accadrà per questa differenza di notare nell'uno la malinconia e nell'altro no, nell'uno una malinconia più cupa, nell'altro meno, bisognerà dire che il principio religioso nell'uno è più forte, e meno nell'altro: giacchè l'intensità emotiva si commisura all'intensità delle cause, organiche o psichiche che vanno, donde le emozioni provengono. Ma qual'è la causa dell'emozione religiosa? Ossia: qual'è l'essenza della religiosità?

So bene che il James a queste domande risponderebbe col suo amabile sorriso rimandando al principio di questa seconda conferenza, prudentemente intitolata *Delimitazione del soggetto*, dove scherza sulla tendenza della « mente teoretica » a « semplificare all'eccesso i materiali di cui si serve », chiamandola « la radice di tutto quell'assolutismo e di quel dogmatismo unilaterale che ha infestato tanto la filosofia quanto la religione » (p. 23). Ma questo non è che uno scherzo di chi vuol burlarsi della logica innanzi a un uditorio di signore e d'uomini d'affari.

Che ci ha che vedere l'assolutismo e il dogmatismo con le leggi fondamentali del pensiero? Che vale asserire che « la parola « religione » non può significare alcun singolo principio o essenza, ma è piuttosto un nome collettivo » (ivi), — se poi, in realtà, lo stesso James si metterà alla ricerca dell'*essenza dei fatti religiosi, di ciò che deve costituire l'elemento finale pel nostro giudizio su di loro* (pag. 33)? Se egli stesso non potrà parlare di religione senza avere un concetto della religione?

Questo è uno dei punti capitali dello scetticismo antirazionalistico del James; ed è uno dei luoghi comuni del nominalismo volgare. Non si nota che la forza della logica deriva appunto dalla sua immanenza nello stesso pensiero volgare, e che il bisogno imprescindibile della scienza nasce dal seno stesso dell'opinione in cui è contenuto. Che la religione sia un nome collettivo, e nient'altro, basta a dimostrarlo, secondo l'A., il fatto che le definizioni date finora di essa sono così numerose e differenti l'una dall'altra. E bisognerebbe dire, invece, che questo fatto dimostra il contrario: che la religione è così poco un nome collettivo, che nessuno, — per quanto speciale sia il punto di vista da cui la consideri, — può parlarne senza porre e presupporre un determinato concetto del tema stesso del suo discorso. — Ma, la discordia non dimostra che la pretesa definizione di ciascuno non è una definizione? — Certo: ma intanto nes-

suno può fare a meno di persuadersi, che la sua definizione sia vera, e quella degli altri falsa, e che la sua sia l'unica possibile, e però la vera definizione. Il che significa che egli non può pensare sottraendosi al dominio della logica che ripone lo stesso fondamento di ogni maniera di pensare nella determinazione dei concetti. Potrà sbagliare; ma la correzione dell'errore non potendo farsi che pensando, ossia determinando meglio il concetto determinato male, alla cattiva definizione non potrà sostituirsi altro che un'altra definizione la quale sia o appaia migliore. Questo è l'eterno cammino della scienza: un passo innanzi all'altro; un voler sempre di giungere e non giungere mai. Ma, in tanto si pensa, in quanto si pone un concetto. Senza universale, svapora e svanisce innanzi ai nostri occhi la sostanza stessa del particolare: anche dell'immediato particolare sensibile oggetto d'una percezione. Senza pensiero, insomma, non si può pensare! Una definizione formulata in un dato momento del pensiero che pensa, apparirà immancabilmente difettosa in un momento ulteriore; e così sempre. Ma ciò non importa affatto che la definizione superabile, e da superarsi nel momento ulteriore, non abbia tutto il suo valore logico nel momento precedente, quasi che il pensiero nel momento precedente rimanesse tuttavia al di qua della logica ed avesse ad entrarvi nel momento ulteriore. Se così fosse, non c'entrerebbe mai; perchè la prova dell'errore non può essere che prova logica. Il pensiero è sempre ugualmente logico, benchè ora affermi una verità che più tardi sarà errore e che dovrà cedere il luogo a una verità superiore. E chi compirebbe questo progresso se non l'energia logica del pensiero? La verità di un dato momento è per quel momento una verità garentita dall'identica assolutezza logica, dalla quale sarà garentita in un momento successivo quella verità, che sarà la negazione della prima. E questo è il lato vero e profondo del *formalismo* logico aristotelico: per cui la logica va concepita come legge non solo del pensiero scientifico vero e proprio (che non è altro, poi, che la logica stessa), ma di ogni forma fenomenologica del sapere e quindi della realtà.

Allorchè, diffidando della illusorietà delle definizioni unilaterali, si dichiara di rinunciare a ogni definizione, si commettono due errori: uno perchè si crede di poter superare e di superare in fatto la dottrina logica dell'universalità del pensiero, laddove non si supera al più, che una serie di particolari definizioni manchevoli; l'altro perchè si ritiene di poter procedere oltre nel parlare della cosa già male definita senza darne affatto veruna definizione. Errori in cui è facile incorrere pel falso concetto che ordinariamente si ha della definizione, di cui si fa un'operazione posteriore al possesso logico d'un concetto e perciò indifferente all'esistenza di questo (1). È però indubitabile che non c'è concetto non definito; per-

(1) Questo è l'errore generale della logica formale, come s'intende comunemente; e non vi si sottrasse nemmeno Aristotile. Si crede che la successione delle

chè un concetto siffatto sarebbe senza contenuto, vuoto, cioè, della sua propria essenza. Come non c'è concetto, che non sia giudizio; e non c'è giudizio, tra i termini del quale il pensiero non concepisca un termine medio. Altrimenti ci sarebbe il meccanismo, ma non il pensiero.

Appunto per questa imprescindibile necessità della determinazione dei concetti adoperati lo stesso James, come ho notato, ha bene in mente, anche lui, una certa definizione del principio religioso, — benchè non la formuli mai apertamente in maniera precisa, scientifica, e non ne abbia neppure chiara coscienza; e cotesto suo concetto sta in fondo a quelle emozioni religiose, a cui par che si riduca il suo discorso: cotesto concetto è quello che gli dà il modo di distinguere le emozioni religiose da quelle che non sono tali. Nella stessa seconda conferenza, quando, per cogliere ciò che v'è di caratteristico nello spirito religioso, mette a confronto, dal lato emotivo, « la mente (1) di un cristiano, astrattamente concepito, con quella di un moralista, pure concepito astrattamente » (40), egli non riesce che a rilevare differenze emotive provenienti dalla differenza che passa tra il concetto della vita proprio del moralista e il concetto della vita proprio del cristiano. Da una parte, una condotta che s'ispira, non a basse considerazioni personali, ma a fini obbiettivi, che richiedono molta energia, anche se questa rechi seco il danno dell'individuo: la condotta dell'« uomo libero e magnanimo dal cuore in alto »; dell'uomo che non cede alle miserie, e non ha lagrime per i suoi dolori; sorretto dalla forza dell'animo, sempre tesa, sempre viva. Dall'altra un senso più profondo della miseria della vita, immedicabile per la sola energia della coscienza morale; e, quindi, uno stato spirituale, « in cui il desiderio di affermarsi e di mantenere i diritti della propria personalità è stato sostituito dal desiderio di chiudere la bocca e di non essere che un docile strumento nelle mani della Provvidenza ». Da queste due diverse situazioni psicologiche nascono, com'è chiaro, attitudini emotive differentissime, per cui la religione verrebbe quasi ad essere « un'aggiunta assoluta alla sfera di vita di un individuo »; una « estensione del sentimento.... in una dimensione nuova » (41-42). Lasciamo stare se quest'analisi colga davvero un carattere differenziale della psiche religiosa; il che non mi pare, perchè non ogni stato religioso importa quest'abdicazione dell'individuo alla propria personalità (come ammette, del resto, lo stesso James), nè ogni stato

forme logiche sia una successione cronologica; di modo che ci siano *prima* i concetti, e *poi*, ponendo tra i concetti una relazione, i giudizi (analitici, o sintetici a posteriori). *Prima* ci sono i giudizi, o i termini del raziocinio; e *poi* c'è il raziocinio. Ma la successione è puramente logica; e in fatto non c'è pensiero che non sia concetto, giudizio e raziocinio insieme.

(1) I traduttori voltano sempre *mind* in *mente*. Ma la parola italiana ha un senso specificamente teoretico, laddove quella inglese comprende tutte le attività spirituali e, in genere, andrebbe tradotto meglio con *spirito*.

filosofico, pure escludendo quel senso di fiducia, quello « spirito di entusiastico spozalizio coll' Universo », che il James fa proprio del cristiano, chiede all'energia del volere la vittoria sui mali della vita. Ma poniamo pure che la differenza dello spirito religioso dalle forme a esso più prossime sia questa additata dal nostro psicologo. È questa una differenza originaria e fondamentale? O è derivata da una differenza spirituale più profonda e più remota? Il James stesso nega la originarietà della differenza emotiva, e la ripete da una divergenza teoretica, quando s'industria a chiarire, a spiegare, ad analizzare cotesta differenza di sentimento. « Per la moralità », egli dice illustrando l'atteggiamento dello spirito ancora al di qua della religione, « la vita è una guerra, e il servizio dell'ideale è una specie di patriottismo cosmico, che pure ha bisogno di volontari ». La sua « noncuranza » verso il dolore « proviene da fonti puramente morali, esigè uno sforzo di volontà ». Dunque, il filosofo non è noncurante per una spontanea attitudine emotiva pratica, ma pel *concetto* che egli ha della vita come una guerra, per le sue *convinzioni* morali, che richiedono uno sforzo della volontà, un'educazione progressiva che conferisca a questa una forza di resistenza abituale, di cui originariamente essa non è fornita. Di contro allo stoico, della cui attitudine atletica non sarebbe capace, si ha l'individuo, « tutto pervaso dal senso di un'irrimediabile miserabilità »; il cui bisogno urgente è « di sentire che lo spirito dell'universo lo riconosce e lo garantisce, per quanto decaduto e debole egli sia ». Ora è evidente che questo *sensu* necessario allo spirito religioso, è tutt'altro che uno stato emotivo: sarà un'idea confusa, oscura, un concetto puramente rappresentativo, non elaborato, senza molta riflessione, senza preciso contorno; ma non può essere che uno stato teoretico, una convinzione derivante dalle osservazioni raccolte dallo spettacolo della vita. Che l'universo abbia uno spirito, e che questo spirito si curi di noi e provveda ai nostri destini, tutto ciò non può agitarsi nel fondo buio dell'anima inconsapevole, ma ha bisogno di formularsi più o meno chiaramente alla luce della coscienza.

E questo è proprio il pensiero dell'A., benchè egli non se ne renda conto. Egli afferma una differenza emotiva, come la differenza specifica dello spirito religioso: ma per poter determinare, per concepire questa differenza emotiva, non può fare a meno di fondarla in una differenza essenzialmente teoretica, concettuale. E così fa, senz'accorgersene: onde conchiude identificando la religione con una forma di felicità, non avvertendo, naturalmente, che della felicità non ci sarebbero forme diverse senza diversi concetti della vita. La verità è che la religione, quale egli l'intende, è il concetto ottimistico dell'unità od accordo del nostro essere individuale con lo spirito dell'universo.

Da questo concetto nascono diverse specie di reazioni emotive, che sono le *varie forme della coscienza religiosa* del James esaminate lungamente con grande, troppa copia di citazioni, che, in verità, non si riesce a leggere senza stanchezza e fastidio e che non vedo, d'altronde,

che abbiano giovato all'autore a dirci gran che di nuovo, nè dal punto di vista strettamente psicologico, nè dal punto di vista religioso. Tutta questa parte — che è, ripeto, il grosso del libro — non interessa molto, benchè l'A. introduca qua e là, tra un documento e l'altro, osservazioni fini, acute, spesso di un grande valore psicologico.

Ma nella 18.^a conferenza ritorna sul concetto della religione, e ci rimette innanzi, benchè in iscorcio e quasi per accenni, le sue dottrine filosofiche. « Io credo — egli dice — che il sentimento sia la sorgente più profonda della religione, e che le formule filosofiche e teologiche siano prodotti secondari, simili alle traduzioni di un testo in un'altra lingua. In un mondo in cui non fosse esistito mai alcun sentimento religioso, dubito assai che alcuna teologia filosofica sarebbe mai sorta. Dubito assai che la contemplazione intellettuale spassionata dell'universo, indipendentemente dall'infelicità interiore e dal bisogno di liberazione da una parte, dall'emozione mistica dall'altra, avrebbe potuto risolversi in filosofia religiosa del genere di quella che ora possediamo » (372). È inevitabile, secondo il James, che noi, poichè siamo esseri pensanti, diamo costruzioni intellettuali dei nostri sentimenti. Ma ciò che vi ha sempre di fondamentale sono i sentimenti: le costruzioni intellettuali sono un derivato accessorio e accidentale. Bisogna screditare in religione quell'intellettualismo che « aspira a costruire oggetti religiosi per mezzo delle sole risorse della ragione logica, ossia della ragione logica che trae inferenze rigorose da fatti non subbiettivi » (374): quell'intellettualismo che disdegna il sentimento, valido solo per l'individuo e opposto alla ragione universale; e che costruisce la teologia dogmatica o filosofia dell'assoluto, come, « secondo i casi », si chiama, la quale dovrebbe « convincere universalmente gli uomini in linea di fatto » e liberare lo spirito religioso dal capriccio o dall'arbitrio. A screditare, del resto, la filosofia basta, secondo il James, questo semplice fatto, che essa fallisce nel suo tentativo: vuole eliminare le differenze proprie del sentimento; e intanto fonda scuole e sette, proprio come fa il sentimento. E come potrebbe essere altrimenti, se in fondo la ragione non razionalizza che il sentimento? In teologia, come nell'amore, come nella politica, come in tutti i maggiori interessi della vita, le nostre passioni o le nostre intuizioni mistiche fissano preventivamente le nostre credenze. La ragione « trova argomenti per la nostra convinzione, perchè per verità è *obbligata a farlo* » (376). Che dire degli argomenti in favore dell'esistenza di Dio, escogitati dalla teologia? « Se voi avete già un Dio a cui credete, questi argomenti vi confermano nella vostra fede. Se siete ateo, essi non riescono a mettervi sul retto sentiero » (377).

Tutta questa critica, che si rannoda alle dottrine sulla credenza genialmente esposta dal James nella sua *Psicologia* (trad. it., cap. XXI), non dico che non abbia nessun valore; ma, certo, ha un valore molto limitato. Che la ragione giustifichi la passione, fino a un certo punto, è vero. Che il sentimento preceda l'intellettualizzazione del sentimento stesso, è pur

vero. Che la teologia presupponga la religione, è cosa risaputa e incontestabile. Ma tutto ciò non dimostra che la radice della religione sia nel sentimento; nè questa tesi era dimostrabile paragonando una forma della coscienza volgare, qual è il sentimento religioso, con una forma della coscienza scientifica, qual'è la filosofia della religione o la teologia dogmatica. Tutti gli attributi infatti della coscienza volgare va da sè che debbano precedere logicamente le forme della coscienza scientifica. Che se questa si paragonasse al sentimento che conseguiva al principio religioso filosoficamente elaborato, la successione dello stato intellettuale all'emotivo è troppo chiaro che si vedrebbe tosto invertita. Per scoprire la prima radice della vita religiosa dello spirito; bisognava cercare invece se il cosiddetto sentimento religioso non presupponga un fondamento teoretico; bisognava domandarsi se per avventura, oltre la filosofia del teologo, la quale, sistemando logicamente il contenuto della fede per appagare appunto le esigenze logiche della mente, fa nascere una forma nuova di sentimento, non vi sia la filosofia della coscienza volgare, una filosofia primitiva, provvisoria, che pur dia, nelle linee principali, un disegno rozzo ma completo dell'universo, un *sensu*, come ha detto il James, delle relazioni intime dell'individuo col tutto. È qui il punto vero della questione; e qui è la difficoltà insuperabile che si oppone agli avversarii dell'intellettualismo. È molto facile, fermandosi a mezza strada, mostrare la dipendenza necessaria di una teoria da una passione. Ma retrocedere alle origini, e quivi mostrare in fondo al più elementare fatto intellettuale, dentro alla cerchia stessa dello spirito, un dato sentimentale irriducibile, questo è il difficile: *hic labor!* E i sentimentalisti girano sempre questa difficoltà, senza affrontarla. Che cosa è questo preteso sentimento religioso, al di qua d'ogni logica, d'ogni riflessione, d'ogni forma di conoscenza?

I sentimenti, in tutte le religioni del mondo, sono sempre gli stessi, laddove i pensieri variano da una religione all'altra. « Le teorie che la Religione ingenera, essendo così variabili, sono secondarie; e, se desiderate arrivare all'essenza loro, dovete guardare ai sentimenti ed alla condotta come agli elementi più costanti » (437). Ebbene, quali sono questi sentimenti? Sono sentimenti la cui « risultante.... è quella che Kant chiama un'affezione *stenica*, un eccitamento di indole gaudiosa, espansiva, *dinamogonica*, simile ad un tonico che rinfreschi le nostre forze vitali ». Questa emozione « domina il temperamento melanconico e conferisce resistenza al soggetto, oppure un sapore, un significato, un incanto; una gloria ai comuni oggetti della vita ». È una « condizione biologica e psicologica ad un tempo », che si può chiamare opportunamente *stato di fede*. Tutto ciò, evidentemente, non ci dice nulla della natura specifica di questi sentimenti, di cui ci addita gli effetti e ci suggerisce una denominazione. Resta ancora a sapere quello che più preme; natura di cose è loro nascimento: donde proviene questo sentimento dinamogeno? È forse effetto d'una bevanda eccitante?

Il James non sente il pungolo logico di queste domande. Tuttavia prosegue con una bella ingenuità: « Lo stato di fede [ossia l'emozione religiosa] può avere addirittura un *minimum* di contenuto intellettuale » (ivi). Un *minimum*! Ma non meno di un *minimum*: un contenuto intellettuale ci dev'essere sempre, adunque! E se il sentimento religioso, elemento fondamentale della coscienza religiosa, ha un contenuto intellettuale, se questo contenuto si lascia nel buio, quale luce si può credere di aver fatta intorno alla coscienza religiosa, che si doveva studiare? Se il contenuto del sentimento è ignoto, indeterminato, qual nozione, quale determinazione abbiamo del sentimento?

Ma, infine, lo stesso James, sullo scorcio della sua ultima conferenza, si risolve ad affisare quest'interno nocciolo intellettuale, che sarebbe in fondo a tutte le intuizioni religiose, e riduce il *credo* universale a questi due punti (439): un senso di malessere, e la sua risoluzione: ossia « un senso che *c'è attorno a noi qualche cosa che non va*, nelle condizioni in cui naturalmente ci troviamo » e « un senso che *ci possiamo liberare da questo malessere* unendoci alle forze superiori ». Già queste stesse formule dicono che bisognerebbe includere almeno un terzo articolo in questo *credo*: ossia, il senso di coteste forze superiori. Ma non è la critica di questa filosofia che ora c'importa: giova piuttosto prender atto di questa preziosissima confessione, fattaci dell'A.: che, cioè, in fondo a ogni slancio mistico, in fondo a ogni rapimento od entusiasmo religioso, a base di ogni espansione bio-psichica dell'anima che si sottragga alla malinconia della vita confidando in una forza superiore, c'è una elementare filosofia, c'è una concezione più o meno riflessa del mondo; la quale comprende la coscienza del male, la coscienza della insuperabilità di questo per le forze sole dell'individuo, la coscienza di esseri superiori all'individuo stesso e al male, nonchè la coscienza della possibile unificazione dell'essere proprio di esso individuo con questi esseri superiori. Si chiami pure *senso* tutto ciò: ma è un senso di cui è incapace l'animale, di cui è incapace il bambino, e che ha bisogno dell'attività inquisitiva, riflessiva, logica dell'intelligenza.

Quella, tuttavia, che è l'offesa maggiore che il James abbia fatto mai e continui a fare alla logica è l'indirizzo filosofico generale, a cui aderisce, e di cui in questo libro si serve per valutare il contenuto teorico della coscienza religiosa: l'indirizzo che, nell'altro suo libro *La volontà di credere* e nell'opuscolo *Concezioni filosofiche e risultati pratici*, egli ha già propugnato, e di cui fa risalire la denominazione e la formulazione precisa a uno scritto pubblicato nel 1878 (1) dal filosofo americano Charles Sanders Peirce: il *pragmatismo*. Il James ne espone qui il principio, dicendo: « il metodo migliore per discutere i punti diversi di qualche

(1) *How to make our ideas clear (Come rendere chiare le nostre idee)*, nella riv. *The Popular Science Monthly*, vol. XII, p. 286.

teoria si è di cominciare dal mettere in sodo quale differenza pratica risulterebbe dal fatto che l'una o l'altra delle due alternative fosse la vera » (382). E, parlando ad inglesi, si compiace di affermare che questo « è il modo caratteristico degli inglesi di affrontare una questione ». Di che adduce come esempi — ma a sproposito — le discussioni di Locke sull'identità personale, di Berkeley sulla materia, di Hume sulla causalità (1). Dugald Stewart e Tommaso Brown, Mill e il Bain avrebbero « seguito più o meno correntemente il medesimo metodo »; e Shadworth Hodgson si sarebbe servito colla maggiore chiarezza del medesimo principio. In fin dei conti, « sono stati autori inglesi e scozzesi, e non Kant, ad introdurre il metodo critico in filosofia, il solo metodo atto a fare della filosofia uno studio degno di persone serie ». Ma lasciamo stare la storia che non è il forte del James — psicologo di professione. È vero che nella teoria kantiana del primato della ragion pratica si può trovare un appiglio, ma non più che un appiglio, alla dottrina prammatistica. Ma è uno stravolgimento del significato e del valore del criticismo farne consistere l'essenza nella dottrina del primato della ragion pratica^e, peggio, nel criterio prammatistico trasportato dal dominio della ragion pratica, a cui Kant ne circoscrive l'uso, in quello della ragion teoretica. Tuttavia, non è questo che ora c'importa notare; ma vien fatto di chiederci: come mai uno scrittore, uso a riflettere sulle attività spirituali, può acquetarsi a proposizioni come queste: « le credenze sono regole per l'azione; e tutta la funzione del pensare è soltanto un passo nella produzione di abitudini attive »? E il James vi dice: ma « quale serietà può esservi mai nello stare a discutere delle proposizioni filosofiche le quali non produrranno mai per noi una differenza apprezzabile nell'azione? E che cosa importerebbe mai, quando tutte le proposizioni fossero praticamente indifferenti, quale fra esse convenissimo di chiamare vera e quale falsa? ». O profondo filosofo di Koenigsberg, che così sapientemente distillavi le conclusioni del tuo pensiero, come s'intorbida e immiserisce ora il tuo criticismo!

Ma, in verità, oltre queste interrogazioni rettoriche e simiglianti asserzioni gratuite, i prammatisti non ci saprebbero addurre nessuna positiva ragione in favore della loro tesi. Si fermano ad alcune ovvie, superficiali, inconcludenti osservazioni psicologiche; ma non guardano mai in faccia il problema: qual'è la forma assoluta dello spirito? Certo, non pochi atti conoscitivi traggono il loro valore e la loro ragion d'essere dal fine pratico cui s'indirizzano. Certo, ogni bisogno è principio, stimolo di conoscenze, che senza il bisogno non nascerebbero. E la utilità è uno dei valori essenziali dello spirito. Ma è il supremo? Ed è il

(1) A sproposito, perchè le osservazioni di Locke, di Berkeley e di Hume sono strettamente critico-empiriche, e non partono dal criterio della accettabilità delle conseguenze pratiche come norma della verità teorica.

fondamentale? Un bisogno non presuppone la conoscenza del bisogno stesso? E c'è soddisfazione possibile d'un bisogno non coronata dalla coscienza di sè medesima? C'è azione per lo spirito, che non sia momento di una coscienza, di un sapere nuovo? E c'è filosofia che non presupponga la vita? O c'è presupporre che non importi l'antecedenza di ciò che è presupposto a ciò che lo presuppone? O non ha detto lo stesso James che la teologia presuppone l'esperienza religiosa, e la filosofia della religione, la religione? Tutto il mondo e lo spirito, che ne è il principio e la fine (come par che pensi anche il James), anzi la sostanza, non è l'oggetto della filosofia? E se la filosofia ha innanzi a sè il mondo, e lo contempla, e cerca d'intenderne il segreto, come può essere essa stessa una parte della vita, la norma della pratica, l'energia animatrice della condotta umana, che tanta parte è della vita? (1). Ma, se è questa la posizione logica della filosofia verso la vita, come può esser vero solo ciò che serve alla vita? Che medico è questo che giunge quando il malato è guarito o è morto?

Ma, a parte le attinenze psicologiche tra questi gradi diversi del processo spirituale, come può concepirsi una discriminazione logica di vero e di falso che si attinga dalla differenza che un concetto importi nelle sue possibili conseguenze pratiche? Bisognerà bene stabilire due valori antitetici pratici che corrispondano ai due valori logici che vi si risolverebbero. Ma stabilire dei valori è filosofare, speculare, teorizzare (2) — con quali categorie? Con quelle, credo, del vero e del falso! E allora ognun vede che, se la pratica fonda la teoria, ha bisogno a sua volta di fondarsi in una teoria: e il vero fondamento non è prammatico, ma teoretico.

Col suo criterio prammatico il James fa molto presto a giudicare il contenuto della teologia. Tutti gli attributi metafisici di Dio, da essa stabiliti, « sono privi di qualsivoglia significato intelligibile ». E il perchè è chiaro. « Prendete, p. e., l'indipendenza di Dio, e la sua necessità, la sua immaterialità.....; parlando sinceramente, come possono qualità di questo genere formare una connessione definita con la nostra vita? E se

(1) Come? chiederanno sorpresi i soliti filosofi: non è la filosofia un elemento della vita? Non è storia? Non sono i filosofi uomini di questo mondo che mangiano e bevono e dormono come tutti gli altri, e commerciano coi loro simili diffondendo intorno a sè le massime che desumono dalla loro speculazione? — E ai soliti filosofi rispondo: No: la filosofia come filosofia, non è storia. Il filosofo, *ut sic*, è fuori della società, del tempo, del mondo: fuori di quel se medesimo che è nella società, nel tempo, nel mondo, e mangia e beve e fa tutto il resto. Ci si rifletta su; e non ci sarà niente di più chiaro. Per gli scolastici questo era un luogo comune. Cfr. quello che ho scritto nella *Critica*, II, 214-5.

(2) C'è qualcuno a cui sfugge questo: che la filosofia pratica — ammesso pure che la ragion pratica sia tutt'altra cosa dalla ragion teoretica — è tanto teoretica, in quanto filosofia, quanto la filosofia teoretica. Ma non per ciò questa verità ha bisogno di speciale dimostrazione.

esse non determinano ciascuna adattamenti distintivi nella nostra condotta, quale differenza vitale può costituire per la religione di un individuo, che essa sia vera o falsa? ». E questo è tutto.

Ma si può essere più illogici di così? S'invoca il criterio pratico per giudicare la verità; e si conchiude, non che una serie di concetti sia vera o falsa, ma che non ce ne importa nulla: che ce n'infischiamo! Il che è falsissimo, perchè la elaborazione degli attributi metafisici di Dio ha una lunga storia; ciò che dimostra che nella mente umana essi suscitano un interesse profondo e durevole. Si afferma che cotesti attributi non sono intelligibili, perchè da essi l'uomo non può desumere nessun criterio determinato di condotta; e si passa alla prova. Che si dovrebbe provare? Non c'è dubbio: ci aspetteremmo di sentir dimostrare questo appunto, che, essendo praticamente indifferenti, i detti attributi ci riescono intelligibili, nè veri nè falsi. Il James invece, dopo averne fatta una lunga enumerazione, disordinata e inesatta, finisce con questa uscita: — Signori miei, mettetevi una mano sul petto e ditemi: che ci ha che vedere con la vita nostra, se Dio è semplice o è composto? Non vi pare che egli possa far pure il comodo suo senza disturbarci affatto? —; la quale è una bella volgarità, mi pare, ma non è affatto la dimostrazione che si attendeva. E se la teologia non potesse ricevere altre critiche che queste, in verità che le sue sorti sarebbero assicurate per l'eternità. Il James se la piglia spesso con la « scuola hegeliana, che sta oggi profondamente influenzando il pensiero inglese ed americano » (p. 387); ma un po' di hegelismo, attentamente, seriamente, pacatamente meditato, son certo che potrebbe giovare anche a lui: lo riamicherebbe un po' più alla logica, e potrebbe introdurre un po' d'ossa e di vertebre nel molle tessuto delle sue arguzie e delle sue finzze psicologiche.

Dovrei, infine, dire qualche cosa delle affermazioni positive alle quali il James crede di potere arrivare. Ma come queste — che si riassumono in una specie di soprannaturalismo puramente arbitrario e mistico — appartengono più alla psicologia personale dell'autore che alla sua discutibile filosofia, e sono appena accennate nelle ultime pagine del volume, sarà meglio aspettare che il James dia loro un'elaborazione e uno svolgimento più conveniente nell'opera prossima che qui preannunzia.

GIOVANNI GENTILE.