

solve in un reale guadagno, poichè al posto di una pericolosa illusione abbiám potuto mettere una conoscenza sicura. Infatti, così lo stornello di Velletri come le poesie di Latera, di Giugliano, di Bellona e di Rovigno trattano veramente e propriamente il medesimo tema, secondo quel suo duplice aspetto che io già notai: il tema, cioè, della presenza della persona amata che ispira il canto mentre la sua assenza rende il canto impossibile. E ognuna di queste cinque poesie è così diversa nell'espressione letterale dalle altre quattro che dobbiamo necessariamente ammettere l'indipendenza di tutte e possiamo, per conseguenza, ricavar da esse un argomento, non trascurabile perchè fondato su un fatto positivo, in favore della teoria della poligenesi. La quale teoria trova pure un appoggio, diciamo così, concreto in quell'altro gruppo di canti (V-XII) che io staccai dallo stornello velletrano come svolgenti un ben differente motivo. Anche ammesso, infatti, che, non solo il V e il VI, ma anche il VII, l'VIII, il IX e il X debbano riportarsi ad una fonte comune, restano però sempre, indipendenti da loro e fra loro, l'XI e il XII. In quel gruppo, dunque, abbiamo almeno tre tipi, sorti per generazione spontanea in tre diversi luoghi, e attestanti, non l'unicità, ma la molteplicità delle origini.

Così agli esempi che addussi nel mio precedente articolo vengono ad aggiungersi questi altri due. Che significa ciò? che valore hanno questi pochi assaggi che ho praticato nel terreno ancor misterioso della poesia popolare italiana? Ci troviamo noi alla presenza di un filone promettitore di una ricca miniera? o si tratta, invece, di una meschina e sterile venuma che verrà subito meno deludendo le nostre speranze e la nostra aspettazione? Ce lo dirà l'avvenire, se qualcuno avrà la pazienza e il coraggio di esplorare un gran numero di temi e di canti secondo quei criterii metodici, che qui si è cercato di applicare. La via, senza dubbio, è lunga e, forse, non piacevole e non agevole; ma bisogna ben persuadersi che, per giungere ad un risultato sicuro, non c'è veramente altra via.

IRENEO SANESI.

ÉMILE BOUTROUX. — *Science et religion dans la philosophie contemporaine.* — Paris, Flammarion, 1908 (in-16.º, pp. 400, nella *Bibl. de philos. scientifique*).

In questo nuovo lavoro del B. bisogna distinguere la parte storica dalla parte critica e dottrinale: la prima delle quali potrà parere incompiuta; potrà anche parere che attribuisca un'eccessiva importanza a concezioni di scarsissima consistenza scientifica, come quelle del Haeckel, del Ribot, del Durkheim, dello stesso James (sul quale v. *Critica*, II, 471 ss.); ma è ricca di tutti i pregi che siamo soliti ad ammirare nel Boutroux indagatore ed espositore di idee, fine, acuto, scrupoloso, sapiente nel ri-

trarre con mano delicata tutte le sfumature di pensiero e tutti gli atteggiamenti spirituali. La seconda, tuttavia, è quella che attira di più l'attenzione e desta l'interesse del lettore, giacchè le idee dei pensatori studiati questa volta dal B. sono notissime, benchè, anche da questo lato, il lavoro sarà utile a tutti, per la discussione accurata e sagace e l'interpretazione, talvolta nuova, che l'A. riesce a darci di problemi tante volte discussi, come quello del rapporto tra la *Politica positiva* e il *Sistema di filosofia positiva* del Comte. Ma è chiaro che lo stesso problema storico del rapporto tra scienza e religione nella filosofia contemporanea non può essere inteso, e nè anche posto, se non si stabilisce prima un certo concetto di tale rapporto, cominciando dal definire che sia scienza e che sia religione. E però la prima cosa che si cerca in questo volume è appunto il pensiero del B. intorno alla questione, di cui ci promette di esporre la storia più recente, dopo aver dato uno sguardo retrospettivo alle vicende di essa dall'antichità greca fino alla soglia dell'età nostra. Ma il B., da quell'uomo di buon gusto che è, non ha voluto, — come avrebbe fatto forse uno scrittore tedesco, preoccupato del suo metodo, che gli prescrive di mettere innanzi ciò che logicamente va innanzi, — aprirci fin da principio l'animo suo. È entrato, senz'altro, *in medias res*, e ha tirato innanzi, studiando e illustrando con chiarimenti e riflessioni critiche il pensiero dell'uno e dell'altro, dopo aver diviso tutti gli scrittori, di cui intendeva discorrere, in due schiere, secondo la tendenza naturalistica (Comte, Spencer, Haeckel, Ribot, Durkheim) e la tendenza spiritualistica (Ritschl, Hermann, Duhem, Le Roy, A. Sabatier, Lodge, i filosofi dell'azione e James). Ha sì gittato qua e là, senza parere, qualche cenno di quello che pensa lui; ma ha preferito che tutto il suo pensiero, nella costruzione del libro, scaturisse da tutta la storia, come una conclusione. Occorre avvertire che la « conclusione » è in sostanza la vera introduzione del volume?

Fermiamoci, dunque, a quest'introduzione; e vediamo con quali presupposti l'illustre scrittore s'è accinto alla trattazione del suo tema.

E comincerò dal confessare francamente che non ho veduto senza meraviglia nel cap. IV esposte le spiegazioni naturalistiche del Ribot e del Durkheim del fenomeno religioso, — il primo dei quali ricorre alla psicologia ed il secondo alla sociologia, — tra le soluzioni date dalla filosofia contemporanea al problema del rapporto tra scienza e religione. Lo stesso B. avverte: « La portée du psychologisme et du sociologisme, si ces systèmes sont fondés, est considérable. Ils transforment radicalment le problème des rapports de la science et de la religion. Au lieu de poser la religion en face de la science et de chercher si celle-ci est avec celle-là en accord ou en désaccord, ces systèmes font rentrer la religion elle-même dans la matière des sciences; ils substituent, à la religion, la science des religions » (p. 191). Dunque, questi tentativi psicologici e sociologici non appartengono alla storia dei rapporti tra scienza e religione. Non vi appartengono, non perchè come pretendono i loro au-

tori essi assegnino cause naturali agli elementi religiosi; non perchè « la religion n'a pu exister que parce que la science des causes naturelles du phénomène religieux n'existait pas »; giacchè siffatti tentativi non si propongono se non di spiegare l'*origine* empirica del fatto religioso, origine che può essere qualsiasi, senza toglier nulla al *valore* della religione, che è ciò che nè la psicologia nè la sociologia, scienze empiriche, possono scalzare. Il B. raccosta giustamente ai processi pseudo-critici dello psicologismo la ricerca di Hume intorno al concetto di causa; ricerca; che egli definisce come riduzione dell'obbiettivo al subiettivo, e quindi un capovolgimento della vera spiegazione scientifica, che è sempre riduzione del subiettivo all'obbiettivo, ossia a qualche cosa di preciso, misurabile, realmente intelligibile, matematico o ridicibile, direttamente o indirettamente, a fatti matematici. E vuol dire, insomma, che ridurre un fatto a uno stato di coscienza è qualche cosa di direttamente opposto a ciò che è proprio dei procedimenti strettamente scientifici. Ma, come nel caso di Hume, l'errore consiste propriamente nello scambiare una ricerca critica per una ricerca empirio-genetica. Alla storia dunque dei rapporti tra scienza e fede questi tentativi non appartengono punto, perchè del fenomeno religioso o fanno materia di psicologia o fanno materia di sociologia; e quindi una volta ci faranno restare dentro la psicologia, un'altra dentro la sociologia: onde venendo meno fin la preoccupazione d'un qualunque dualismo tra scienza e religione, quel tale problema dei rapporti quale s'è messo a studiarlo il B., non sorge, se non per un equivoco, privo affatto d'ogni importanza per gli stessi sociologi o psicologi. Il problema, lo stesso B. lo nota, sorge quando si mette la religione di fronte alla scienza, come realmente fanno, o meglio par che facciano, Comte, Spencer, Haeckel ecc. Occorre il doppio termine perchè si parli di rapporto.

Ora, il problema fondamentale del B. era: c'è realmente questo doppio termine? O han ragione, nonostante la soluzione sbagliata a cui si attengono, sociologi e psicologi quando fanno della religione una *matière de science*? Il Boutroux non esita ad appigliarsi alla prima alternativa. Ma io mi permetto di osservare che la stessa prima alternativa non si può sostenere se non negando se stessa; che cioè essa è intimamente contraddittoria e assurda. Non discuto il concetto di scienza che il B. contrappone a quello di religione: una scienza, che non ha per oggetto altro che l'essere della natura; mi basta che egli, avendo ridotta l'opposizione di scienza e religione a opposizione di *esprit scientifique* ed *esprit religieux*, ammetta almeno una terza specie di *esprit*, un *esprit critique* o *philosophique* (o magari *esprit sans épithète*), capace di fare quella netta distinzione che egli fa tra il primo e il secondo; che, insomma, oltre la scienza e la religione, diverse e irriducibili, ci sia una filosofia, che per lo meno stia, come sta nelle considerazioni del B., ad illustrare, a confermare, ad assicurare tale diversità e irriducibilità. E domando: in che relazione stanno tra loro l'*esprit religieux* e l'*esprit philosophique*? Mi pare evidente che se il primo non fosse *matière* del secondo, il secondo

non sarebbe, o il primo non sarebbe pel secondo. Ma che significa che il primo sia materia del secondo? Che significa, in generale, che un fatto, un grado, un momento dello spirito divenga materia, contenuto di un altro? Ecco il problema, che bisogna affrontare se si vuol sostenere con serietà scientifica che la religione sta da sè. Io non so vedere contenuto, in una forma spirituale, che non valga appunto come quella data forma spirituale. Se noi diciamo che la sensazione è contenuto della percezione, nella percezione non possiamo trovare altro che percezione; e non percezione, per un verso, come recipiente, e sensazione per un altro, come qualcosa che vi stia dentro. Se noi diciamo che un certo mondo poetico, una certa visione della realtà è contenuto di una poesia, noi non potremo distinguere *in re* quella poesia e quel contenuto poetico, perchè non abbiamo altro che la poesia. Se una certa realtà (*Welt, Leben*) è materia d'un sistema filosofico (*Weltanschauung, Lebensanschauung*), non è possibile cogliere quella realtà, in tutta la sua determinatezza, di qua o di là di quella determinata filosofia. L'antecedente d'una creazione spirituale, che ci apparisce quasi materia che quella creazione propriamente elabori, è un presupposto astratto, che diventa un'assurdità se concepito come qualche cosa di realmente sussistente. Ora la *Lebensanschauung* del Boutroux abbraccia una vita, in cui la religione esercita, poniamo pure, una funzione essenziale e irriducibile. E sta bene. Ma questa irriducibilità può esser tale da impedire che la religione venga abbracciata e compresa da cotesta *Lebensanschauung*? Se così fosse, il Boutroux avrebbe ragione per aver torto; vincerebbe la causa, come si dice, per perder la lite. Giacchè la religione sarebbe salva; ma la filosofia, che dovrebbe garentirla, non potrebbe, per la semplice ragione che non l'avrebbe compresa, non ne avrebbe penetrato l'intimo motivo, non l'avrebbe spiegata; non l'avrebbe insomma risolta in sè.

Intendo la ribellione naturale, che oppongono a questa ovvia osservazione gli spiriti, che sentono tutta la differenza tra l'astratto processo del puro conoscere e l'astratto processo religioso: differenza che si dilagua solo quando si abbia la pazienza e la energia d'analisi necessaria a raggiungere la concreta unità dello spirito nel fiore del suo sviluppo, nello slancio vitale della sua attività, che è pienezza assoluta di tutti i suoi gradi. Ma la riprova manifesta della necessaria risoluzione della religione nella filosofia, ossia di questa sovranità assoluta della filosofia su tutte le forme dello spirito e quindi della realtà, si ha nella irriducibilità del rapporto tra religione e filosofia. Giacchè quella tale inclusione, che la filosofia della religione (anzi la filosofia, in generale) importa della religione nella filosofia, non ha possibile riscontro in una inclusione inversa della filosofia nella religione, come dovrebbe averlo se l'una e l'altra di queste attività spirituali stessero l'una di fronte all'altra sullo stesso piano. Non c'è una religione della filosofia se non come religione essa stessa assorbita nella filosofia, ossia filosofia che, superando la religione, ne conserva, com'è necessario, l'essenziale ed eterno. La religione, in

quanto religione, è chiusa alla filosofia, ombrosa, sospettosa, ripugnante, esclusiva e intollerante. È il razionalismo, infatti, che include il misticismo superandolo; ma il misticismo è stato sempre nemico implacabile del razionalismo. Esso sente che la ragione è fuori di esso, laddove la ragione sente, o dovrebbe sentire, il misticismo come un momento necessario di se medesima, e non c'è filosofo senza momento mistico.

Si vorrà eccepire che includere filosoficamente non è risolvere realmente? che il soggetto resta soggetto, e non s'immedesima con l'oggetto, sì da ridurlo a se stesso, quando conosce l'oggetto? che perciò la religione, anche compresa dalla filosofia, resta quella che era prima d'essere compresa, a se, e la filosofia quindi se la trova sempre di fronte? Questo in verità può dirsi, come giustamente nota il Boutroux, di quel tale psicologismo, che crede di spiegare tutto il fatto religioso come un fenomeno psichico, e nient'altro, e di quel tale sociologismo, che ne fa un mero fenomeno sociale; si può dire in quanto queste pseudofilosofie non comprendono veramente l'oggetto che si tratta di spiegare, e di cui sfugge loro tutto l'essenziale (e bisogna avvertire che anche queste pseudofilosofie risolvono, a lor modo, in se medesime la religione, in quanto questa è quel che esse ritengono). Così può dirsi delle scienze naturali che lasciano fuori di se la natura, perchè parimenti esse non intendono, non spiegano se non la pura fenomenalità estrinseca della natura. La quale, colta nell'intimo della sua realtà vivente, finisce invece per palpitar nello stesso ritmo del pensiero che la penetra immedesimandosela, vinto l'antagonismo in cui da prima gli si presentava. Così della religione, in se momento dello spirito diverso dalla filosofia, tanto la filosofia realmente se ne appropria e fonde in se stessa, quanto propriamente può dirsi che ne intenda. Ma in quanto questa religione, che si vuole irriducibile, s'intende, si giustifica, si apologizza, magari contrapponendola al sapere speculativo, — non c'è che fare e bisogna aver pazienza, — cessa di esser religione, che non è filosofia, e diventa filosofia che è religione, e qualche cosa di più. Non si può invecchiare, e restar giovani!

Curiosa situazione questa del B., che foggiosi un tipo di scienza, che ha fuori di se la religione, dimostrato come quella scienza appaghi le esigenze bensì della *raison scientifique* ma non quelle della *raison*, in generale, dimostrato quindi per quanti rostri lo spirito religioso s'attacchi allo spirito scientifico per completarlo, e rendere paghi quindi tutti i bisogni dello spirito umano, non riflette, infine, che tutta questa dimostrazione instaura una *science* d'ordine superiore a quella, che gli fa scrivere ancora nell'ultima pagina del suo libro che « en dépit de leurs rapports, science et religion demeurent et doivent demeurer distinctes. S'il n'y avait d'autre manière d'établir entre les choses un ordre rationnel que de réduire le divers à l'un, soit par assimilation, soit par élimination, les destinées de la religion pourraient paraître douteuses. Mais les conflits qu'engendrent les oppositions comportent, dans la vie, d'autres solutions que dans la science et dans la dialectique. Quand luttent en-

semble deux puissances douées, l'une comme l'autre, de vitalité et de fécondité, elles se développent et grandissent par leur conflit même. Et, la valeur et l'indestructibilité de toutes deux étant de plus en plus mises en évidence, la raison s'ingénie à les rapprocher à travers leurs luttes, et à former de leur réunion un être plus riche et plus harmonieux que chacune d'elles prise à part » (393). Una delle due: o questa *raison*, che aspira all'unione, è ragione, quella stessa ragione che ci dà la scienza in conflitto con la religione; e, allora, questa sarà una ragione insufficiente e provvisoria, bastevole alla costruzione intellettuale d'una parte, ma non di tutta la realtà; e la ragione vera e propria, la ragione assoluta, costruttrice di tutta la realtà nel suo complesso armonioso, sarà l'altra. Ovvero quella *raison*, che, come nel libro del B., giustifica scienza e religione, è tutt'altra cosa dalla *raison scientifique*; e allora la prima non potrà parlare alla seconda, non potrà presumere di circoscriverne le pretese e la portata, e non potrà in alcun modo tentare col B. una risoluzione qualsiasi del conflitto tra scienza e religione; chè sarebbe altrimenti come un voler accordare un cinese e un turco, che litigano perchè non s'intendono, parlando loro in una terza lingua, che fosse ugualmente ignorata dall'uno e dall'altro!

Ma, se ciò è assurdo, se una *raison* deve pur essere della stessa natura dell'altra, come non accorgersi che la scienza, se, combattendo la religione che ha fuori di sé, si appella alla ragione, essa è nel torto; ed è nel torto la religione quando appellandosi, come fa anche il B., al sentimento, ai bisogni estetici e morali, come a un che d'irriducibile all'intelligenza scientifica, crede così di rivendicare la propria assoluta autonomia: ignorando l'una e l'altra la natura vera della ragione, che non è già quella tale intelligenza obbiettiva, impersonale, matematica, che disconosce l'essere profondo, che è al di là dell'essere empirico, e le esigenze dello spirito diverse dal grezzo spirito *scientifico*, ma è la coscienza adeguata della realtà assoluta.

Non discuto gli elementi attribuiti dal B. allo spirito religioso, e da lui ritenuti essenziali. Pel problema principale, che qui si è discusso, è indifferente che tali elementi siano precisamente quelli che il B. indica, o altri. Si può, credo, esser d'accordo con lui nel ritenere come dommi fondamentali d'ogni religione questi due: « 1. l'esistenza di Dio, d'un Dio vivente, perfetto, onnipotente; 2. il rapporto, del pari vivente e concreto, di questo Dio con l'uomo ». Due dommi che ne fanno un solo, perchè non si concepisce l'esistenza di Dio, senza concepirsi in rapporto con lui. In ogni caso il contenuto della religione è identico con quello della filosofia, e il conflitto tra scienza e religione, com'è posto dal B., è lo stesso conflitto che sorge dall'opposizione della filosofia con la scienza. Il B., per guardare a quello che avveniva nella casa del vicino, s'è lasciato sfuggire quello che, intanto, avveniva in casa propria. E mi pare non si sia accorto così, che il dissidio, che egli può veramente comporre, non è quello lì del vicino, irreparabile, ma il suo, in casa sua: cioè, fuor di metafora, nella filosofia.

G. G.