

SBN
613649

OPERE

DELL' ABBATE

ANTONIO ROSMINI - SERBATI

~~NOVELLANO~~



VOL. IX.



NAPOLI

STABILIMENTO TIP. E CALC. DI CARO BATTALI E COMP.

Largo S. Giovanni Maggiore N. 30

OPERE

DI

FILOSOFIA MORALE

VOLUME I.

PREFAZIONE

ALLE OPERE DI FILOSOFIA MORALE



Questa Prefazione vuol solo descrivere l'indole delle morali discipline, la sfera entro cui si racchiudono, e la loro naturale partizione: cominciamo dal primo punto.

L'uomo è un essere conoscitivo ed attivo: e perciò l'umana vita divideasi acconciamente in teoretica e pratica (1). Non così, a rigore di proprietà, può dirsi della Filosofia. Perocchè la Filosofia non è un'azione; anzi ella è sempre una contemplazione, tratti di checchè si voglia. La Filosofia adunque tutta intera è essenzialmente teoretica: ma fra gli oggetti de' quali ella tratta vi ha l'azione, cioè la pratica; e quindi è, che per brevità di parlare fin qui si usò di denominare Filosofia pratica quella che veramente non è pratica, ma che tratta della Pratica, il che è quanto dire che dà la Teoria della Pratica. Ora riputando noi sommamente importante all'evitamento degli errori il conservare con ogni maggior diligenza la proprietà dei vocaboli, vogliam essere più tosto chiari nel parlar nostro, che brevi; e però non divideremo la Filosofia in teoretica e pratica, come si fece in addietro; ma la partiremo in due Teorie, l'una delle quali occupata a mostrarci come stanno gli esseri e come operano, e l'altra intesa ad ammaestrarci come noi stessi dobbiamo operare.

Il perchè, queste due grandi parti della filosofica dottrina non hanno fra loro una diversità formale, cioè una diversità che riguardi il modo del loro essere, come pure si dà fra la contemplazione e l'azione: ma entrambi quelle parti sono contemplative, e, come dicevo, non differiscono che per diversi oggetti che contemplano. Nè pure la facoltà contemplatrice, che si adopera intorno agli oggetti della prima parte; è un'altra da quella che si adopera intorno agli oggetti della seconda, come pretendeva Kant, che della Ragion Teoretica e della Ragion Pratica fece due distinte potenze (2): ma ell'è la stessa comune facoltà di conoscere, che viene applicata a materie diverse.

(1) Teoria è parola greca che viene a dire contemplazione, dottrina (da θεωρίω); e pratica è pure greca (da πράξις) significante azione. Or nella vita umana si dà dottrina ed azione; la filosofia poi è una specie di dottrina non è azione. Quando adunque dicessi filosofia pratica, non vuole intendersi che la filosofia sia attiva (come potrebbe far credere la maniera del dire); ma solo che quella parte di dottrina è ordinata a dirigerne l'azione della vita umana: or questa osservazione io stimo che sia di più grave momento che essa non paia.

(2) Convien vedere le osservazioni che io feci sopra la distinzione fra la Ragion teoretica, e la Ragion pratica di Kant, negli Opuscoli Filosofici (Milano 1827) Vol. I., facc. 106

Qual è dunque il principio della divisione della Filosofia nelle due Teorie indicate?

Noi l'abbiamo toccato: si possono considerar le cose tutte, che si fanno oggetto del nostro pensiero, sotto due rispetti, cioè o semplicemente come sono, o come debbono essere. Questa sembrerebbe la prima e la più ovvia divisione della Filosofia, ma non è ancora quella divisione che noi cerchiamo; perocchè quella che chiamammo Teoria della Pratica, non s'estende a determinare come debbano essere le cose tutte, ma solo come debbano essere le azioni umane.

E non si fece a torto questo restringimento: perocchè finalmente la Filosofia è per l'uomo, ed egli è ragionevole, che a' bisogni di questo sieno accomodate le sue partizioni, salva sempre la verità.

Dobbiamo dunque osservare, che alla nostra mente è dato non pur di conoscere, fino a un certo segno, come gli enti sono e come operano; ma ben anco di giudicare, o con certezza o secondo probabili opinioni, come essi debbono essere, e come debbono operare. Ma egli incontra poscia, che le più volte non sia in nostro potere il fare che gli enti o sieno od operino a quel modo che noi giudichiamo che dovrebbero. Tuttavia se rispetto al più delle cose non possiamo noi nulla più che vedere semplicemente come essere ed operare quelle dovrebbero, rispetto ad alcune poche abbiamo un poter maggiore, quello di renderle tali, quali conosciamo che debbono essere. E queste poche cose, le quali stanno entro la sfera del nostro potere, sono le nostre proprie azioni, dal buono modramento delle quali viene a noi la nostra perfezione.

Egli è dunque necessario ed utile, che delle nostre azioni, a cui noi possiamo dar quella forma che lor conviene, e così perfezionar noi stessi, sia dal filosofo ragionato a parte, e fattone un trattato distinto, ad uso di noi uomini (1), dividendolo per così dire, dal gran corpo della filosofica dottrina. E però ancora, conviene lasciare al rimanente della Filosofia non pure tutti que' ragionamenti che si volgono intorno agli enti ed al loro operare di fatto, ma ben anco quelli che ricercano come dee essere lo stato loro, e il loro operare, acciocchè sia perfetto, fino a tanto che trattasi di cose, le quali non sono in nostra balia: perocchè tutto ciò illumina il nostro intelletto, ma non dirige la nostra vita. Giova all'opposto il raccorre in uno speciale trattato quanto riguarda la regola delle azioni, di cui l'uomo è autore e signore; acciocchè egli possa giovarsi di questo quasi codice a condurre diritti i suoi passi nell'alto viaggio nel quale egli è entrato in nascendo.

E or questo cenno, che rende ragione del perchè dal tutto della Filosofia si di-

e segg. — In pari tempo si avverta, che anche noi ammettiamo una ragion pratica, distinta essenzialmente dalla teoretica; ma la nostra ragion pratica non ha che fare con quella di Kant; non è la madre di una parte della filosofia, ma è la madre (la cagione efficiente) delle stesse azioni umane. Questa distinzione, sfuggita, per quanto mi pare, generalmente a' filosofi, è della massima importanza. Vedi i Principi della Scienza Morale, Cap. VI, art. V.

(1) Non si vuol negare con ciò, che i fondamenti della morale non sieno comuni a tutte le intelligenze; ma la morale umana racchiude qualche cosa di più dei semplici fondamenti della morale; ella li applica agli uomini, li acconcia all'uso umano.

vida la Morale, e trattisi a parte, dà luce, parmi, anche all' indole di questa porzione, se non vogliam dir particella, del sapere umano. La scienza morale non solo è teoria della pratica, ma ben anco è ordinata per noi alla pratica; proprietà che la distingue da tutti que' trattati, i quali ragionino della perfezione che debbono aver le cose che in nostro potere non sono. A ragion d' esempio, io potrò indagare come debba esser formato il cavallo, o il bue, o altro essere naturale, acciocchè sia perfetto e serva pienamente a' suoi fini; ma quando poi io m' avrò una tal cognizione acquistata, ella non varrà molto a me nella pratica; proechè non da me, ma dipende da natura in formare a quel modo che debbon esser formati, quegli esseri di natura. La perfezione dunque che debbono avere le cose naturali, potrà costituire una teoria dell' arte dell' essere supremo, autore della natura; uvrà un ordine colle operazioni, colla pratica di lui; ma ella non regola le operazioni mie proprie.

Nè basta ancora a separare accuratamente la morale dottrina da tutte l' altre scienze filosofiche e da tutte l' altre teorie delle arti (1), assegnando ad essa la sua sfera, e i legittimi suoi confini. Convieni osservare, che l' arte è un abito di operare secondo certe norme ad un fine; e perèi tutte l' arti veramente appartengono alla pratica; sono pratica; il contrario delle scienze, che sono teoria. Ora di ogn' arte si può trovare la teoria; e queste teorie convengono tutte colla morale dottrina, nell' essere teoria della pratica, e anco nell' essere teorie ordinate alla pratica umana, quando trattasi di arti umane: conciossiachè tutte l' arti, in quanto sono esercitate dall' uomo, certo sono in potere dell' uomo. La teoria dunque della pittura, dell' architettura, della statuaria, dell' arti belle in una parola, come parimente dell' arti meccaniche, danno regola alle umane azioni. Non è dunque la Morale sola regolatrice delle umane azioni? in che differisce l' uffizio della Morale, da quello dell' altre scienze, che trattano di un' arte propria degli uomini, qual ella siasi?

La differenza è immensa, e a troppa ragione si può vendicare alla Morale sola il nobilissimo incarico di regolatrice delle azioni umane. Imperocchè egli è ben vero, che le regole della pittura, dell' architettura e dell' altre arti debbono essere mantenute da quelli che vogliono essere buoni pittori, buoni architettori, o in generale buoni artisti: ma non da quelli che vogliono essere buoni uomini. La bontà del pittore, e la bontà dell' uomo sono evidentemente cose diverse; e un eccellente pittore può essere un cattivo uomo, come un eccellente uomo può essere un cattivo pittore. Ora la Morale è volta a render gli uomini buoni; e la scienza pittorica è volta solo a formare de' buoni pittori. Buono è l' uomo, quando buone sono le sue azioni tutte, e ben regolate a tenore dell' onesto e del giusto: il pittore all' incontro è buono non già quando tutte le sue azioni sono buone in sè stesse, ma quando alcune delle sue azioni, cioè quelle ordinate a dipingere, sono buone non in sè, non come azioni umane, ma relativamente al fine delle dipinture, il che viene a dire unicamente atte a colorire una parete o una tavola in guisa da simulare, od emulare, od anco vincere coll' idea la natura, sempre imitandola.

Per le quali cose v' hanno queste differenze fra la Morale e l' arti accennate, che

(1) La morale scientifica è anch' essa la Teoria d' un' arte, cioè dell' arte di ben vivere.

1.° *la Morale rende buone le azioni umane; le altre arti non fanno che renderle atte ad ottenere qualche effetto esteriore, a produrre qualche cosa di diverso dall'uomo; come una statua, una macchina, od una manifattura. La bontà dunque di queste azioni non termina nelle azioni stesse, ma nella cosa prodotta, ed è relativa a questa.* 2.° *La Morale abbonisce le azioni in quanto sono umane (bontà d'intenzione); le altre arti, abboniscono le azioni solo rispetto all'effetto che producono e all'industria del produrlo, e non rispetto all'intenzione finale colla quale si produce.* 3.° *La bontà morale stendesi per conseguente a tutte le umane azioni, ed in tutte è essenzialmente la stessa; la bontà relativa delle azioni appartenenti all'arti stendesi unicamente a quei singolari complessi d'azioni, che formano le arti diverse; e in ciascun'arte la bontà, o più tosto l'attitudine delle azioni, è diversa secondo l'oggetto dell'arti.*

Le quali cose tutte, nel tempo che giovano a mostrare qual sia l'indole nativa delle scienze morali, cominciano anco a disegnar loro intorno la periferia entro la quale si stanno. Perocchè noi veggiamo, con quello che detto è, la moral dottrina segregarsi dal gran corpo della Filosofia, e prender quasi un seggio a parte dal rimanente saper Filosofico non per altro, se non per la suprema importanza e dignità di essa, come quella che è volta dirittamente a insegnare a qual modo si abboniscono le umane azioni e lo stesso uomo loro autore. Ora per l'uomo, l'esser fatto buono egli, e non le cose sue, è il tutto: perocchè se egli stesso è cattivo, che vale a lui la bontà di tutte l'altre cose? Perciò questa scienza de' costumi ricevette un nome e un luogo a parte, siccome la massima e l'ultima, che di tutte raccoglie il frutto squisito. Conciossiachè il saper l'uomo infinite cose, è un nulla ancora, se queste sue ampie cognizioni che gli decoran la mente non giovino ad abbonir lui medesimo. Che se l'uomo possiede la potenza di contemplare, questo contemplare non è che il primo passo all'agire: nè contemplando solamente, l'uomo s'ammigliora: ma l'ammigliorarsi conseguita al modo di operar volontario: e l'uomo stesso, la persona umana si compie nella volontà, di maniera che la bontà di questa è la bontà di quella. Ora se le scienze e l'arti non ammigliorano l'umana persona se non in tanto, che ammigliorano l'umana volontà, e se in questo ammiglioramento giace la suprema importanza che ha per l'uomo il sapere; dovea pure avvenire quel che è avvenuto, cioè che si distinguessero le scienze e le arti che solo rimotamente e accidentalmente giovano alla perfezion dell'uomo, da quella scienza unica e nobilissima, che registra le norme dell'operar volontario, secondo le quali operando, la volontà si fa buona e perfetta, e buono e perfetto si fa pur l'uomo.

Ma qualche cosa si richiede ancora, a tracciare con precisione i contorni della scienza morale. Che la bontà, la perfezione dell'uomo sia il bene, il solo bene di esso uomo, non può dubitarsi: imperocchè come mai sarà per l'uomo un bene, ciò onde l'uomo non riesce migliore? Nè pure può dubitarsi, che il perfezionamento umano non dipenda dall'osservanza di quelle norme, che raccoglie la scienza morale, contenendosi questo appunto nella definizione della scienza. Tuttavia una considerazione dee farsi. Queste norme, secondo le quali vivendo, l'uomo si abbonisce e si perfeziona, hanno esse un valore indipendente dall'uomo stesso?

L'esame profondo di questa questione tanto difficile e tanto importante conduce a rispondere affermativamente: conduce a convincersi, che la necessità di ubbidire alle regole dell'onesto e del giusto non iscatuiscie dalla considerazione, che coll'ubbidirmi l'uomo si perfeziona: la perfezione dell'uomo è un effetto di quella ubbidienza, ma non è la ragione di essa. L'obbligazione di uniformare noi stessi all'onestà ed alla giustizia è semplice, immediata, assoluta; è indipendente dalla considerazione degli effetti che apporta una tale uniformazione in chi la opera; è un' autorità, che si manifesta a noi col solo presentarsi alla mente la regola dell'onestà; la quale regola per sé stessa, non per altro riguardo di sorte alcuna, chiede somma e non dispensabile riverenza. Or qui apparisce cosa nuova; egli apparisce, che la dottrina della perfezione umana, di questo effetto dell'operare virtuoso, si divide dalla dottrina della Morale: e che la Morale, tutta da sé piena d'autorità e di potenza, niente chiede, niente accetta dalla perfezione umana che le vien dietro, non mutua da questa splendore, quando anzi ella sola ogni splendore a questa comunica.

Quindi l'origine di due scienze al tutto distinte nella loro natura, sebbene sommanente affini, l'Etica, e la scienza della perfezione umana.

La scienza della perfezione umana confondesi quasi coll'Eudemonologia o scienza della felicità, giacchè uomo felice, e uomo perfetto, sono modi, che analizzati riescono per poco al medesimo. Nè giova punto al mio bisogno, che io qua entri a tracciare una linea sottile fra la dottrina della felicità e quella della perfezione: anzi io intendo di prender ora l'una per l'altra indifferentemente. Debbo bensì accennar brevemente i trattati più generali che in sé contiene la scienza della perfezione umana, trattati che o già sono considerati per altrettante scienze, o sicuramente verranno levati alla dignità di scienza in futuro.

La perfezione umana adunque può considerarsi nell'individuo e nella società. Si rispetto all'uno, che rispetto all'altra può cercarsi 1.º qual sia il suo concetto (la sua natura); 2.º quali i mezzi di conseguirla, e i gradi pe' quali l'uomo le si avvicina e la giunge. Ora queste diverse ricerche danno luogo alle seguenti scienze, oltre l'Etica, che pone la causa della perfezione umana:

I. Teletica, della perfezione umana.

Eudemonologia, della felicità umana.

Le quali scienze hanno per iscopo di esporre il concetto, che è quanto dire l'essenza dell'umana perfezione e dell'umana felicità. — Si noti, che l'umana perfezione o l'umana felicità non tiene sua sede altrove che nell'individui.

II. Ascetica, de' mezzi co' quali l'individuo può avvicinare ed educare sé stesso alla virtù ed alla perfezione.

III. Pedagogica, de' mezzi o sia dell'arte di avvicinare o educare alla perfezione gli altri uomini individui.

IV. Iconomia, del governo della famiglia, o sia, dell'arte di governare la famiglia in modo da condurre o avvicinare gli individui che la compongono alla umana perfezione e felicità, e ciò co' soli mezzi che presta la società domestica, e coll'uso del potere proprio del governo familiare.

V. Politica, del governo degli stati, o sia dell'arte di governare la società ci-

vile in modo da condurre o avvicinare gl'individui che la compongono all'umana perfezione e felicità, e ciò co' soli mezzi che presta l'associazione civile, e coll'uso del potere proprio del governo civile.

Dove si vede manifestamente, che l'arti di promuovere in altrui la umana perfezione sono tre; giacchè o lavora intorno gl'individui isolatamente presi, o intorno gl'individui uniti in società familiare, o intorno gl'individui uniti in civile consorzio. Veramente la società domestica e la società politica nulla sarebbero, quando non fossero due metodi per così dire di ammiglioramento progressivo a vantaggio de' membri che la compongono: senza di ciò il loro governo sarebbe frustranco, non avrebbe uno scopo.

Tutte queste scienze adunque non si debbono confondere coll'Etica, ma tanto più sottilmente da essa dividere, quanto più le sono affini e congiunte di strettissima parentela. L'Etica sola sta da sè altissima sopra tutte, ed assoluta; non guarda l'uomo, non altra limitata natura; guarda le verità eterne, impassibili, le quali dimandano riverenza e ubbidienza incondizionata, senza bisogno di una ragione estranea ad esse, ma pur solamente per una ragion semplice, irrepugnabile, evidente, che in esse luce, e che non ammette nè eccezione, nè ignoranza, nè contraddizione, nè lotta di sorte.

E pur tutta l'Etica fu fin qui mescolata e confusa colle scienze accennate, e massimamente coll'Eudemonologia, a tale, che ne' tempi moderni, quando il sensismo traboccò e invase tutte le scuole di Europa, si prese l'Eudemonologia per la Morale, e questa rimase annientata, usurpatole quella il seggio ed il nome. Nè egli sarebbe cosa priva d'istruzione l'osservare per quei passi progressivi l'Eudemonologia sia venuta avanti, fino a cacciare dal mondo scientifico la Morale, e prenderne ella il nome e le forme. E sebbene questa ricerca, volendola approfondire, ci sarebbe retrocedere sul territorio della Teoria degli enti come sono, giacchè l'Etica non è che un corollario di questa e al tenor di questa necessariamente si conforma, nè ha un errore in sè, che non ne sia già in questa un altro corrispondente; tuttavia anco nella sola storia dell'Etica sarebbe facile il venir notando le graduate usurpazioni della scienza eudemonologica, che nell'Etica sdruscì, e scorse, trapassati i suoi limiti.

Diamo solo uno sguardo ad un libro, che ebbe qualche fama presso di noi nel secolo scorso, in quel periodo di tempo appunto nel quale si preparava il pieno assorbimento della Morale nell'Eudemonologia, e questo libro sia la « Filosofia Morale » secondo l'opinione dei Peripatetici, ridotta in compendio da Francesco Maria « Zanotti. » Noi ci accorgeremo ad un tempo, come l'Eudemonologia entrò presso di noi ad usurpare il posto della Morale, e come ella procedette a consumare la stessa usurpazione nell'antica Filosofia greca. Aristotele sta ad Epicuro, come presso di noi starebbe il Zanotti al Gioja. Nell'Etica del Zanotti, la prima cosa che si presenta si è la felicità, come fine ultimo dell'uomo; di poi si cerca dove la felicità consista, e assumesi di provare, che essa non consiste nel solo piacere, non nella sola virtù, nè pure nella contemplazione, ma in tutti questi beni insieme, in tutti i beni che convengono alla natura umana. Osservisi qui, che tanto è lungi che il concetto della virtù si confonda col concetto della felicità, che anzi questo concetto da

quello pienamente si distingue, ponendo che la felicità sia il fine e che la virtù sia il mezzo, anzi solo uno dei mezzi di conseguirla. In questo stato dunque della scienza morale l'Eudemonologia non ha ancora assorbita intieramente l'Etica; ma chi non vede tuttavia, che queste due scienze tendono già a confondersi? Se l'Etica è quella dottrina che ha per materia la virtù, a che cominciare il discorso dalla felicità? a che ragionarne così lungamente? In una tale trattazione, non vedesi perduto di vista fino dalle prime parole il vero soggetto della medesima? E non si potea a meno di così fare, quando si tolga a considerare la virtù come un semplice mezzo della felicità. Se ella non è altro che un mezzo alla felicità, non può avere che un prezzo relativo, e non assoluto, anzi fin anco una relativa esistenza. E pure eù racchiude evidentemente una contraddizione: perocchè la virtù non potrebbe esser un mezzo alla felicità, se prima non fosse qualche cosa in sè stessa: giacchè un nulla non può esser mezzo a cosa alcuna. Convien dunque che l'Etica prima ci dica che cosa sia la virtù in sè stessa, e poi ci potrà aggiungere, che ella è un mezzo all'umana felicità. All'incontro il Zanotti, sulle vestigia aristoteliche, comincia dal dire che la virtù è un mezzo alla felicità, senza darsi gran briga d'investigare che cosa sia la virtù in sè stessa. Ma qual è la questione dell'Etica? Non altra che questa, « che sia la virtù in sè stessa; » perocchè l'Etica non è che la scienza che tratta della virtù. Quando adunque le scuole filosofiche sono pervenute a tal termine da dimenticare nell'Etica la questione essenziale a questa scienza, e non sanno più considerare la virtù morale se non in relazione alla felicità, e come mezzo di questa; allora v'ha un sintomo, a cui indubitatamente conosciamo che è prossimo lo scadimento della Morale: conciossiachè le menti de' Filosofi allora son tutte volte, come a segno di loro investigazioni, alla felicità: la virtù da essi è già dimentica nella propria essenza, e è considerata interessatamente: poco manca, ed ella è degradata dallo stato di signora a quello di vil fantesca. Allora, dopo aver dimenticata l'essenza della virtù, passa l'ingegno umano a negare senza molto indugio questa stessa essenza; e all'aver detto, « la virtù è un mezzo della felicità, » seguita immediatamente il dire, « la virtù non è se non il mezzo della felicità. » Con quella prima formola la virtù è obbliata, con questa seconda è negata, non esiste più virtù: la sola felicità, e i mezzi della felicità, ecco l'Etica di quest'ultimo periodo di corruzione della Filosofia; o per dir meglio, ecco l'Eudemonologia, che dopo aver assassinata l'Etica, se n'ha indossate le spoglie e mentita l'apparenza.

Ma il tratteggiar l'indole genuina della scienza morale, e delinearne la sfera nella quale si chiude, non basta; dobbiamo ancora brevemente toccare della natural sua partizione.

La qual non si dee solamente asserire, ma dedurre, e deducendosi giustificare. Ma onde può dedursi la partizione di una scienza? Certo dall'indole, e dall'intima natura di essa, dalla sua definizione. Ciò che abbiamo detto adunque della qualità e della sfera dell'Etica, ci spiana la via a rettamente dividerla ed ordinarla. Noi definimmo l'Etica: « la scienza che ordinatamente raccoglie le norme alle quali debbono aggiustarsi le azioni umane, e discorre la relazione che hanno queste azioni a quelle norme ». Or le azioni umane o si rappresentano alla mente nella loro individuale esi-

stenza, fornite di tutte le speciali circostanze di fatto; oppure si classificano in specie ed in generi, e questi stessi generi sono più ristretti o più ampi. A quel modo pertanto, che le azioni si considerano realizzate, individualizzate o distribuite in classi, egli è uopo anche che si distinguano le norme morali ad esse corrispondenti, di maniera che vi abbiano certe norme generiche le quali presiedano ai generi delle azioni, e vi abbiano certe norme specifiche le quali presiedano alle specie delle azioni, e finalmente vi abbia altresì un dettame ultimo e particolare che proibisca o permetta nel fatto stesso l'azione particolare. Donde manifestamente si vede, che l'Etica, definita come la scienza raccogliitrice delle leggi o norme morali, naturalmente si distribuisce alla guisa di un codice, il quale annunzi diversi ordini di leggi gradatamente più e men generali; sicchè cominciando dalla gerarchia di quelle leggi che sono oltremodo estesissime, e discendendo a degli ordini di leggi più ristretti, cioè tali, che si stendano a complessi minori di azioni, venga finalmente a prescrivere la condotta da tenersi ne' casi particolari. Di più: in tutte le norme morali, vengano esse annunziate in una forma più generica o meno, più o meno speciale, o anco come un precetto particolare, vi dee aver finalmente una forma comune; cioè a dire, se tutte le norme di cui parliamo sono morali, non hanno elle tutte di comune questo, che tendono a indicare, e prescrivere ciò che nelle azioni è bene morale? Le formole morali adunque, qual siasi la veste o l'aspetto sotto cui si presentano, possono venir raccolte in una sola, determinata dal fine a cui tendono tutte, cioè alla formola seguente: « Opera il bene morale, e fuggi il male morale. » Qui sta tutta l'Etica: perocchè che cosa vuol questa scienza, con tutte le sue formole e con tutte le sue leggi, se non prescrivere ciò che è bene morale, e vietare ciò che è male morale? Innanzi adunque a tutte le norme e a tutte le leggi di una forma generica quanto si voglia, vi ha un principio universale, da cui si deducono quelle formole che poi non sono se non applicazioni e conseguenze di quel principio. Perocchè quando, io dico altrui: « Non voler nuocere al tuo simile, » io non dico se non un' applicazione, od una conseguenza della norma universale « Fuggi quello che è mal morale. » Di più, questa norma universale è la ragione di tutte le altre sue conseguenze, e sue applicazioni. Così nel caso proposto, se mi si dimanda perchè non debbo nuocere al mio simile, io non ho altra ragione a dare, se non questa: perchè è male morale. All'incontro se mi si domanda la ragione perchè io debba fuggire il male morale, non mi resta più da rispondere cosa alcuna se non solo quella di spiegare che cosa sia il male morale; perocchè quando io avrò nettamente dichiarato la natura del male morale, apparirà da sè evidentemente a ciascuno uomo, che il male morale è cosa che vuol fuggirsi. Tutte le leggi adunque riduconsi in una universale da cui discendono, ed ove sta la loro ragione, e la loro necessità evidente. Il ragionamento poi di quest'ultima ed universal legge non può avere altro intendimento e scopo se non quello di dichiarare l'essenza della moralità (la natura del bene e del male morale); poichè tosto che questa essenza sia conosciuta e ravvisata, il che è quanto dire tosto che sia ben conosciuta che cosa voglia dire bene e male morale, incontante sentesi la forza d'obbligare, che ha tutta la morale legislazione, appunto perchè tutta la Morale è volta a questo solo, a indicare quel bene morale che è per sè evidentemente autorevole.

L'Etica adunque dee cominciare necessariamente dal chiarire che sia, in che consista l'essenza della moralità; perocchè prima che questa essenza sia fatta chiara, ell'è impossibile qualsivoglia deduzione di leggi, o norme morali, le quali rimarrebbero prive di lume e al tutto gratuite, ove non s'intendesse pressistere l'evidente autorità e necessità di quel bene, cui tendono di prescrivere alle umane operazioni. L'essenza poi della moralità contemplata riflessamente dall'uomo e pronunciata nettamente è ciò che si dice il principio della morale.

E quindi procede, che la prima e natural divisione della Morale è in pura ed applicata. Perocchè la Morale pura tratta del principio morale, di tutte le condizioni dell'applicarlo; quando la Morale applicata eseguisce quest'applicazione del principio ai vari complessi di azioni umane; e ne deduce le norme morali compartite nelle loro varie più o meno ampie categorie.

L'una e l'altra Morale poi, la pura e l'applicata ha le sue suddivisioni minori: noi faremo qui un cenno anche delle principali di queste.

La pura ha manifestamente tre parti, le quali si occupano delle seguenti ricerche, ciascuna importantissima: 1.° qual sia il principio della Morale, sede dell'obbligazione, e generatore delle leggi (1); 2.° qual sia la condizione del soggetto, a cui un tal principio dee applicarsi; 3.° qual sia il modo di applicarla. Alle quali tre parti se noi vorremo applicar tre nomi che le distinguano e le fissino, noi chiameremo la prima Nomologia pura, la seconda Antropologia morale, e la terza Logica morale.

Ed è evidente, che queste tre parti sono tutte egualmente essenziali alla Morale pura. Conciossiachè la prima è volta a stabilire la legge madre; ma questa prima legge si rimane sterile, ove non si applichi all'uomo a cui la Morale è indirizzata. Egli è dunque necessario che si conosca anche l'uomo qual soggetto del bene e del male morale; imperocchè se non si conoscesse l'uomo nelle sue condizioni e rapporti morali, non si potrebbe giammai applicarvi la legge-madre, e renderla così feconda delle leggi minori: vien dunque l'Antropologia morale a darci conoscenza dell'uomo qual soggetto dell'obbligazione, del merito del bene e del mal morale. Nè tuttavia questo basta ad evitar gli errori, che commetter si possono nella deduzione delle leggi inferiori dalla suprema: non basta conoscersi e il principio che deesi applicare, e il soggetto a cui dee farsi l'applicazione; ma è uopo altresì avere a mano delle regole sicure che scorgano la nostra ragione in detta applicazione, massime in alcuni casi difficili che intervengono; e queste regole ci sono offerte dalla Logica morale.

E nella serie dell'opere morali che noi pubblichiamo in questa collezione si troveranno più o men trattate queste tre parti della Morale pura. Imperocchè alla Nomologia appartengono i Principi della scienza morale; di poi seguita l'Antropo-

(1) Il principio morale, il quale non è altro che la suprema di tutte le leggi, non può considerarsi da sé solo, ma è mestieri che si consideri nella relazione essenziale che ha col soggetto (l'uomo) che a lui si conforma o non conforma nell'operare. Il principio morale in sé stesso è la legge essenziale, la possibilità del bene e del mal morale; il principio morale nel soggetto è il bene o male morale stesso. Convien dunque che questo trattato del principio morale si parli in due Sezioni, cioè tratti non meno della suprema legge morale, che del bene e del male morale che dall'osservanza o non osservanza di quella legge nel soggetto ridonda.

logia morale, quella parte cioè di essa che considera l'uomo morale nell'ordine della natura. A questa tien dietro un Trattato della coscienza morale, che ragiona di quella questione implicata per sè, e più ancora implicata per le disputazioni infinite e perturbate che l'hanno dilacerata; la qual forse è la più ardua di tutte le morali questioni, e pur ad un tempo di suprema importanza per la pratica del ben vivere. Ora un simigliante trattato è una Logica morale, o certo la porzione più principale della Logica morale.

Ora accenniamo qualche suddivisione anche della Morale applicata.

Ella è quella parte, come noi dicemmo, che deduce ed ordina tutte le leggi morali dalle più generali fino alle più particolari. Or tutte queste leggi possono sempre considerarsi o in sè stesse, o nel soggetto in che manifestano la lor forza, e che le eseguisce, o trasanda. Parrebbe adunque, che la primaria divisione della Morale applicata dovesse essere in due parti, l'una delle quali trattasse Delle leggi o formole morali nella loro formazione (in sè stesse), l'altra Delle leggi o formole morali nella loro esecuzione (nel soggetto). E certo sotto questi due titoli si possono agevolmente ridurre tutte le materie morali (1).

Riassumendo adunque, la partizione dell'Etica disegnata a pochi e grandiosi tratti, sarà la seguente:

I. Etica pura.

PARTE I. Nomologia pura, della legge suprema o principio della Morale.

PARTE II. Antropologia morale, dell'uomo morale nell'ordine della natura.

PARTE III. Logica morale, della maniera di applicare senza pericolo d'errore il principio morale, al soggetto morale, e di dedurne le leggi o formole inferiori.

II. Etica applicata.

PARTE I. Delle leggi o formole morali derivate considerate in sè stesse.

SEZ. I. Formole riguardanti l'essere intelligente supremo: doveri verso Dio.

SEZ. II. Formole riguardanti l'essere intelligente umano: doveri verso l'uomo.

CAP. I. Doveri verso la natura umana in generale.

CAP. II. Doveri verso la natura umana nascenti da speciali rapporti:

A. nascenti dal rapporto dell'uomo con sè stesso (doveri verso sè stesso).

B. nascenti da' rapporti di famiglia.

C. nascenti da' rapporti di società politica.

D. nascenti da' rapporti di società morale, o religiosa.

E. nascenti dai contratti o patti speciali ecc.

PARTE II. Delle leggi o formole morali considerate nel soggetto che le eseguisce.

SEZ. I. Del principio attivo che eseguisce le formole morali.

CAP. I. Atti morali (della natura dell'atto morale, dell'imputazione del merito ec.).

CAP. II. Abiti morali (delle virtù e de' vizi).

SEZ. II. De' mezzi che aiutano il soggetto ad eseguir le leggi.

SEZ. III. Dell'effetto che l'esecuzione o non esecuzione delle leggi morali reca nel soggetto morale (relazione fra la virtù e la felicità).

(1) Il Trattato degli abiti morali, a rag on d' esempio, cioè delle virtù e de' vizi, appartiene alla seconda parte della Morale applicata, la qual considera le leggi, o sia formole morali nel soggetto che le eseguisce.

PRINCIPJ

DELLA

SCIENZA MORALE

*SÆPE AUDISTI BONI IDEAM
ESSE MAXIMAM DISCIPLINAM,
Plat. de Rep. VI.*

Quest'opera fu pubblicata la prima volta in Milano
dalla Tipografia Pogliani l'anno 1831.

DEDICAZIONE

PREMESSA ALLA PRIMA EDIZIONE



NELLE NOZZE

CASTELBARCO-LITTA

GENTILISSIMO CONTE CARLO.



e altre volte io intitolai qualche libretto a persona cara, in segno di mia letizia per qualche suo fortunato avvenimento; non ebbi mai di ciò fare occasion sì lieta, come ell'è questa che voi mi date, gentilissimo conte Carlo, nella quale io vi posso mandare in dono un piccolo scritto morale, a testimonio e pegno di quella consolazione che mi cagionano le nozze vostre, che pur è tanta, quanta dall'affezione che vi porto, e che voi non potete disconoscere, me ne dee venire per nozze vostre e per nozze sì bene assortite. Le quali, che assortir meglio non si potessero, ne fa fede quel sentimento universale, che le ebbe indovinate ancora prima che voi n'aveste pensiero, ed i genitori vostri n'avesser trattato: imperciocchè il desiderio talora è profeta: e l'essere state precorse dalla pubblica voce non solo in Milano, ma anche in Roma, dove io tanto tempo prima che fossero intavolate ne sentii tener discorso, mostra il desiderio che se n'avea nel pubblico, il qual desiderio, siccome

avvicue, mutasi celeremente in isperanza, e questa in aspettazione, e l'aspettazione poi ne fa altrui parlare come di cosa bella e conchiusa, e correrne fama come di cosa certa. Il che tutto avvenne delle nozze vostre: e non è in vero piccola prova della benevolenza pubblica verso voi e la famiglia vostra questo desiderio che se n'ebbe, e questa fama che ne corse prima del fatto: nè ella è leggera testimonianza della vostra buona scelta questa anticipata approvazione: nè spregevole augurio di futura prosperità questo comun voto che ora si adempie. Conciossiachè niuno desidera avvenimenti felici, se non a cui ama e riverisce: e il pubblico a voi non trovò tuttavia da desiderare cosa migliore della mano di questa vostra sposa che vi dà casa Litta, della quale, lasciatemi dire ciò che dicono gli altri, la nobiltà e la dovizia sono i pregi minori: ed il cielo coll'avervela pur donata mostrò di approvare gli auguri che vi erano fatti, e che nel nodo gentile, in che oggi vi stringete, hanno solo il loro cominciamento. E non dovevo io dunque di tutto ciò rallegrarmi? anzi potevo io non rallegrarmi? chè quando pure voi mi foste uno sconosciuto, ancor buone ragioni io mi avrei avuto di partecipare a quell'onestissima gioia di cui in questi giorni la provvidenza, onde ogni ben conosciamo, vuole ricolmi voi, e gli elettissimi genitori vostri, e il fratello, e i tanti vostri parenti ed amici: poichè niuno, se non è un tristo, può a meno di partecipare alle gioie buone de' buoni: e rispetto a voi, egregio conte Carlo, anche l'amore della patria mi solleciterebbe a farmi lieto della vostra felicità, giacchè voi tracte l'origine dal mio paese, e la vostra famiglia fu gran parte della storia alla mia terra: anche l'amore delle lettere mi strignerebbe a godere del ben vostro, giacchè le lettere non sono in casa vostra forestiere, ma vi stanno coltivate ed amate da voi, dal padre e dal fratello: anche l'amore e la memoria de' miei propri consanguinei accrescerebbe finalmente a me letizia della letizia vostra, rammentando massimamente quel mio eugino Carlo, ai vostri genitori, e ai vostri avi famigliarissimo: il quale avendo veduto nascere e crescere bellamente voi ed il fratello vostro, vi avea posto, quale si conveniva alla sua età, un amore ed una tenerezza di padre; e di ogni vostro passo nella via del sapere e della virtù egli giubilava ed inteneriva: e l'ho veduto io medesimo pianger di affetto per voi, in ascoltandovi a recitargli vostri componimenti poetici, ove si avvenisse a de' luoghi che più gli piacessero. E voi, de' fiori de' vostri versi, poseia ch'egli ei fu tolto, onoraste la sua memoria, ed a me, che sapevate quanto m'era amico, voleste farne pubblico dono. Ma mi bisogna egli l'affetto che v'avea una persona di cui io stimava il giudizio, e che m'era unita di cara amicizia e di sangue, perchè io fossi tratto ad amarvi, forse come per fama uom s'innamora, e a giubilare ora del vostro faustissimo maritaggio? o non conosco io voi medesimo, e le vostre amabili doti? certo è noto a me il vostro ingegno, è nota la nobiltà de' vostri pensieri, è nota la dol-

cezza del vostro carattere, e la soavità de' vostri modi, per la consuetudine di più anni che ho in casa vostra, per una lunga serie di tratti cordiali ricevuti da voi e da' vostri, e per tanti saggi tolti da me della vostra mente e del vostro delicato e nobile sentimento. Ed ella è questa cognizione, questa non breve esperienza che ho di voi, mio egregio conte Carlo, che mi consiglia e m'assicura d'inviarvi, a mostra di quel giubilo che ora provo per cagion vostra, non qualche gaio componimento poetico, o qualche prosa di tenue argomento (chè alle amene cose tolgono l'animo le gravissime circostanze della società umana); ma questo libro, molto serio a dir vero, che ragiona di morali documenti, e che si continua all'opera che ho tolto a fare, come sapete (spintovi da un interiore irresistibile sentimento di pietà per gli uomini e di speranza), all'opra, dico, di ristorare la filosofia, e di richiamare il mondo, titubante e desolato nell'incertezza, alle prime abbandonate verità. Imperciocchè, conoscendovi io sì bene, non posso ignorare, che questo tempo, nel quale voi pigliate, o più tosto ricevete dal Cielo una sposa a perpetua consorte di vostra vita e a partecipe di tutto voi stesso, a voi non è solamente un tempo d'inebbriante letizia e di passeggero tripudio; ma è ancora un tempo grave di pensieri; un tempo, ove un sentimento profondo interpreta la santità di nuovi affetti, ove una previsione involontaria s'addentra nell'avvenire, avida di scorgere i tanto variati accidenti; contro a' quali non è riparo nè schermo altro che l'usbergo di virtù; un tempo, ove la coscienza, questa maestra divina, ha tante cose da dire all'uomo, tanti doveri nuovi da rivelargli, tante leggi sacre da imporre al suo cuore, e tanto di senno e di costanza da esigere; un momento solenne in fine, in cui s'incomincia per voi il corso di una vita nuova, di una nuova responsabilità, di una nuova dignità, che di presente vi fa capo della vostra compagna, e che poi vi promette le gioie della paternità, che è un domestico sacerdozio. Ed è a voi, che tutte queste cose altamente sentite, e che, su' fiori di cui è seminato il pavimento del tempio, v'accostate però all'ara nuziale con timore e con riverenza, e implorando una benedizione che vi riempia di forza da Lui, che è l'autore del sacro atto che or consumate; è a voi, dico, ch'io non dubito di presentare, in occasione del vostro maritaggio, uno scritto che pone i fondamenti su' quali conviene che si regga tutta la vita morale dell'uomo, da' quali soli s'origina la giustizia, e trae l'esser felice o la domestica società o la civile. Accogliete adunque, o mio egregio e gentilissimo conte Carlo, un tale presente, che ove anche egli sia lavoro di debole mano, pure col solo argomento vi fa fede, quale opinione io abbia di voi. E quando la vostra consorte vi avrà fatto ricco di figliuoli, e ve li vedrete crescere intorno siccome belle olive fruttifere, vi varrà forse alcuna volta il chiamarli a voi, ed il raccontar loro, che un vero amico, in occasione del vostro matrimonio, volendovi mostrare l'immensa allegrezza che ne sentiva, non trovò

però altra miglior cosa da donarvi fuor solo alcune poche pagine da lui scritte, che insegnavano in che consistesse la bontà della vita, nè altro miglior augurio da farvi se non questo (lasciate da parte le trabocchevoli ricchezze, gli onori, le potenze, le pazze gioie, dietro a cui traggono gli uomini, che dobbiate dare al mondo de' buoni e religiosi figliuoli.

Milano, nel giugno del 1831.

ANTONIO ROSMINI-SERRATI, PRETE.

PRINCIPI

DELLA

SCIENZA MORALE

*Si oculus tuus fuerit simplex,
totum corpus lucidum erit.*
Luc. II, 34.



CAPITOLO I.

DELLA PRIMA LEGGE MORALE.

ARTICOLO I.

Della legge in generale.



La legge morale non è che una nozione della mente (1), coll'uso della quale si fa giudizio della moralità delle azioni umane, e secondo la quale però si deve operare.

Acciocchè poi si possa far uso di questa nozione, e recar giudizio delle azioni umane, conviene che v'abbiano tre condizioni, e ciò sono le seguenti:

(1) Dicendo che la legge non è che una nozione colla quale la mente giudica, parmi di ridurre la definizione della legge all'ultima sua semplicità filosofica. Ma forse a taluno non vorrà essere al tutto chiaro, come la legge sia una nozione. Spiegherò adunque il mio pensiero con un esempio: pigliamo questa legge morale. « Niuno deo fare danno la suo simile. » Questo legge mi determina una classe d'azioni che mi sono vietate, cioè tutte quello che fanno danno al mio simile. In virtù di quella legge oggì qualvolta io mi abbatto ad un'azione dannosa, io la giudico vietata. Ma per fare questo giudizio, per giudicare che un'azione sia dannosa al mio prossimo, di che mi servo io? Certamente della nozione che ho della *dannosità*; periocchè se io non sapessi che cosa vuol dire un'azione dannosa ed un'azione utile, se io non avessi queste due nozioni, io non potrei mai distinguere l'azione utile dalla dannosa; come un cieco nato, non avendo la nozione de' colori, non può distinguere il verde dal giallo, nè il turchese dal rosso. È dunque la nozione della *dannosità* quella che mi fa conoscere le azioni dannose, riscontrandole a quella nozione come a suo tipo. Una nozione adunque è sempre il principio o sia la regola del giudizio.

Orn mi si chiederà: la legge proposta. « È cosa illecita fare danno al suo simile, » an-

1.° Che quella nozione sia *ricevuta* nella mente di chi giudica.

2.° Che il soggetto che ha quella nozione si sia avveduto della sua attitudine a servir di regola ne' giudizi morali; ed allora può dirsi *promulgata* nel soggetto, e comincia ad aver propriamente la natura e la forza di legge (1).

el' essa è un giudizio. Di quale nozione adunque mi servo io come di regola per formarlo? qual nozione è quella che mi produce questa legge? — La nozione di ciò che è illecito. Quando io so che cosa costituisce l'illecitezza d'un'azione, allora so altresì che le azioni dannose sono illecite. Ed ecco adunque come questa nozione appunto della illecitezza delle azioni è la legge, dietro la quale io giudico delle moralità od onestà delle azioni, cioè distingue le lecite dalle illecite.

In quest'analisi della legge proposta si vede manifestamente, che v'ha un ordine gerarchico, per così esprimermi, nelle leggi; cioè a dire, che ve ne sono di inferiori, e di superiori; che le superiori sono più generali, le inferiori più speciali; che le leggi speciali dicono il medesimo di ciò che dicono le più generali, ma il dicono partitamente, e più esplicitamente. Così la legge morale, « Non si dee fare danno al suo simile, e è inferiore o meno generale dell'altra, « Non si debbono fare cose illecite. » Ma in ciascuna di queste leggi espresse in forma di proposizione, v'ha sempre una nozione, che è quella propriamente che serve di regola alla mente per giudicare quali sieno le azioni buone, o quali le azioni male; e quindi quella nozione è essenzialmente la legge; perchè legge non vuol dir altro che una regola colla quale si giudica e discerne il retto dal pravo.

Con questa osservazione conviene a capello la comune definizione della legge: *Lex est recta agendorum ratio*; giacchè una ragione e una nozione è il medesimo in sé fuorchè differisce la nozione dalla ragione per una relazione diversa che esprime, come è il medesimo una idea quoto alla cosa, non diversando dalla nozione e dalla ragione che nel rispetto. E perchè tutto proceda chiaramente, divergerà aver presenti le due definizioni segueni della ragione e della nozione.

1.° *Nozione* io chiamo un'idea considerata sotto questa relazione, in quanto cioè ella mi servo a rendermi note le cose. Così l'idea del danno è una nozione, in quanto ella mi servo a rendermi noto quali sieno le azioni dannose.

2.° *Ragione* io chiamo un'idea considerata sotto questa relazione, cioè in quanto ella mi servo a ragionare, o sia in quanto mi serve come di principio a dedurre qualche conseguenza circa le cose a me note. Così l'idea medesima del danno è una ragione, in quanto ella mi serve a tirar da lei la conseguenza, che se faccio la tale o tal altra azione, io faccio un danno.

Si vede da ciò, che qualunque idea può esser ad un tempo una nozione ed una ragione, perchè qualunque idea è una specie che ci fa noti gl'individui, è una esistenza che è il fondamento de' ragionamenti.

(1) Parrà nel primo aspetto che non ci debba esser differenza fra l'esistenza della legge nel soggetto, cioè la cognizione della legge, e la sua promulgazione; pure chi ben considera vedrà esservi, o rilevante. E per ciò che riguarda la legge positiva, è facile accorgersi che la legge può aver avuto la promulgazione legale, e non essere tuttavia pervenuta alla notizia di qualche individuo: siccome e converso la disposizione del legislatore può essere conosciuta ancor prima che sia promulgata e intimata qual disposizione obbligatoria o sia qual legge. Ma non è egualmente facile vedere la differenza fra l'esistenza della legge nel soggetto o la sua promulgazione, quando si tratta della legge naturale. Sembrerebbe che nulla vi avesse di mezzo fra il conoscere o non conoscer la legge; e che ove si conoscesse, ella esistesse o fosse promulgata; ove non si conoscesse, ella nè fosse promulgata, nè esistesse ancora nel soggetto. Ma convien badare, che la legge, come l'abbiamo definita, non è che una nozione, un'idea, la quale serve di esemplare a cui riaccontrare le azioni, e così giudicarle. Ora altro è una idea, o altro è l'uso di questa idea: egli non ripugna punto che s'abbia un'idea, e che se ne ignori ancor l'uso. E veramente, conosciamo noi tutti gli usi che possiamo fare delle nostre idee? tutti i partiti che possiamo trarre? tutte le conseguenze che possiamo dedarne? No certamente: e abbiamo ben sovente de' principi nella mente, che appunto per questo, perchè non ne conosciamo l'uso, ci stanno al tutto ineficaci. E anzi, qual'è in fine la differenza del filosofo, e dell'uomo del volgo, se non questo appunto, che il primo trae molte più conseguenze del secondo dai primi principi del ragionamento, che sono ad entrambi comuni?

Non ripugna dunque il concepire l'esistenza in noi d'un'idea, o insieme l'ignorazione compita dell'uso della medesima sotto qualche relazione particolare; e quand'anche queste due cose, l'idea, e la cognizione dell'uso che possiamo farne, stessero sempre insieme, ancora tuttavia non sarebbero la medesima cosa, ma dovremmo coll'analisi della mente separar l'una dall'altra. Prendiamo dunque quell'idea prima colla quale giudichiamo della moralità delle azioni e supponiamo d'ignorare perfettamente l'uso suo di servirci di regola a fare si fatti giudizi: in tal caso, dico io, ci sarebbe l'esistenza della legge in noi; poichè in fine è quell'idea la legge, e

3.° Che venga *applicata* dal soggetto alle azioni da giudicarsi.

Perchè dunque noi possiamo giudicare della moralità delle azioni, dee esserci l'*esistenza* della legge in noi, che viene a dire la cognizione, la sua *promulgazione*, o la sua *applicazione* colla quale si compie il giudizio.

ARTICOLO II.

Qual sia la prima legge.

Egli è evidente, che una nozione dipende talvolta da un'altra più generale; come le nozioni delle specie dipendono dalla nozione del loro genere, e la suppongo innanzi di sé; a cagion d'esempio, la nozione dell'uomo dipende dalla nozione dell'animale e la suppone avanti di sé. Ora in una serie di nozioni, ciascuna delle quali dipenda da una nozione anteriore, e la supponga, vi dee pure avere un termine; poichè altrimenti s'andrebbe all'infinito: cioè si dee venire finalmente ad una ultima nozione, dalla quale le altre tutte dipendono, la quale sia supposta da tutte; ed ella tuttavia non n'abbia alcun'altra da cui dipenda, ella non n'abbia alcun'altra d'antecedente, e altro ad essa non si possa andare.

Ora, se le leggi morali considerate nelle menti non sono anch'esse che altrettante *nozioni*, forz'è che anche nella serie di queste nozioni, di queste leggi, noi veniamo ad un fine, ad una *ultima legge* o nozione, la quale si può dire anche *prima*: giacchè queste due parole, ultima e prima, non esprimono che due relazioni del medesimo termine a chi le considera trovandosi in ultimo luogo della serie cioè, che andando nella direzione contraria forma la testa e il cominciamento della medesima.

La prima legge dunque è quella prima idea o nozione colla quale si formano i giudizi morali. Ma quale è dunque questa prima idea o nozione? quale è questa prima legge?

L'ideologia dimostra che v'ha nell'uomo un'idea prima, anteriore a tutte le altre, colla quale come con regola suprema tutti i giudizi si formano (1).

n'ha in sé stessa tutta la forza; ma non sarebbe in noi promulgata, perchè noi non sentiremmo però ancora la forza obbligatoria di quell'idea, la sua attitudine cioè di servirci di regola a giudicare le azioni morali, o discernere lo buono dallo cattivo. Io vado ancora più innanzi; e dico, che la forza che ha un'idea di produrci di sé dello conseguenze suol restarci totalmente occulta, se non viene l'*esperienza*, che ci faccia vedere e sperimentare questa sua forza nel fatto; e ciò si vedrà più manifestamente nel nostro sistema morale. In questo io mostro, che la prima legge morale è la nozione dell'essere. Ma sebbene tutti abbiano la nozione dell'essere, quanto pochi tuttavia avranno riflettuto, che questa nozione ha in sé la efficacia di servirci di regola per giudicare della moralità delle azioni, come sono per dimostrare l'è quanti forse non si maravigliano già di questa proposizione che io qui avanzo? ciò non mostra assai chiaro, che possono avere riflettuto sopra una nozione, e tuttavia non avere riflettuto sopra il suo uso. Quello che accade nell'ordine della *riflessione*, accade medesimamente nell'ordine della *cognizione diretta*. Sebbene tutti gli uomini abbiano la nozione diretta dell'essere, tuttavia fino che non cominciano a farne uso almeno direttamente, non possono sentir la forza ch'essa ha in sé stessa di legge morale. Quindi nulla ripugna ad ammettere, che anche ne' primi istanti dell'esistenza umana v'abbia l'idea dell'essere, senza però che l'uomo si possa accorgere della sua attitudine a servire di legge, il che l'uomo non comincia a fare che pur cominciando ad usarla, vale a dire coll'esperienza. Anzi l'*esistenza di quest'idea* (o non del suo uso) anteriore ad ogni esperienza, è ciò appunto che stimo d'aver condotto ad una rigorosa dimostrazione nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (Vol. II di questa ediz.).

Ciò posto, così ragiono. Quell'idea è la legge (come si scuopre poi dall'usarla) nota in sé stessa a tutte le intelligenze. Ma rimanendone incognito l'uso per qualche tempo, cioè fino a che non viene l'occasione di applicarla e fino che realmente l'uomo non l'applica (sia breve o lungo questo tempo, non cerco), ella si rimane non promulgata nè intimata all'individuo.

È per questo, che trovo necessario il distinguere l'*esistenza* della legge nell'individuo, dalla sua *promulgazione* nel medesimo; parlo sempre della legge naturale.

(1) Chi vuol vedere le prove di questa verità madre, le troverà nel *Saggio sull'origine*

Amnesso questo vero, convien dire che quella prima idea, principio e fonte di tutti i giudizi, sia anche il principio e il fonte de' giudizi morali, e però sia la prima legge morale che noi qui cerchiamo.

Questa idea, colla quale la mente umana forma tutti i giudizi, è l'idea dell'ente in universale, idea congenita nello spirito umano, e forma della intelligenza. Dico forma dell'intelligenza: perocchè dall'analisi di tutti i pensieri umani risulta, che tutti i pensieri s'informano colla presenza di quella idea; sicchè senza quella idea non è più concepibile alcun pensiero; e però lo spirito privo di essa, rimane sornito d'intelligenza, che solo per quella idea possiede.

L'essere in universale adunque dee essere sicuramente quella nozione della quale ci serviamo a produrre tutti i giudizi morali; e quindi dee essere la prima legge morale.

E veramente conviene osservare, che tutte le cose, tutte le parti delle cose, tutte le loro perfezioni, tutti i loro pregi non sono finalmente altro se non altrettanti atti di essere: è sempre l'essere diversamente attinato, e limitato che piglia diversi nomi nelle diverse cose; perocchè questa parola *essere* non significa in fine altro che la prima attività, ogni attività: il dire ciò che è, è un dire ciò che agisce; chè nessuna cosa ò se non agisce; dovendo agire per essere, anzi essendo un agire quel porre, quel mantenere se stessa che fa la cosa, essendo: sicchè in questa nozione dell'essere si contiene ogni azione, e perciò essa è quella nozione che ci mostra, e che ci misura ogni cosa; giacchè noi non possiamo misurare l'attività degli agenti se non sapendo che sia azione, non possiamo misurare gli esseri diversi se non sapendo che sia essere; e quando dico misurare, dico distinguere, dico giudicare, dico percepire intellettivamente; imperciocchè nessun essere posso aver io percepito intellettivamente, se non so, se non dico a me stesso ch'egli è il tal essere, ch'egli ha l'attività dell'essere in tale e tal modo e grado determinata; nè posso dir ciò a me medesimo, non posso giudicar ciò, se prima non intendo che cosa voglia dire questa parola *essere* presa in universale, che io sempre pronuncio in giudicando.

Ciò adunque posto (e le maggiori prove e dichiarazioni di ciò ciascuno può vederle in quelle che ho scritto sull'origine delle idee, a cui mi conviene rimettere qui e altrove il lettore, per non andarmene all'infinito col ripetere sempre le stesse cose, e rifare il fatto), riman però a vedere, come, conoscendo noi l'essere, abbiamo pur con questo solo abbastanza in mano da giudicare del bene e del male morale: il che vorrà parere certamente strano a chi non ci abbia riflettuto mai; sembrando a dir vero, che col sapere che cosa sia l'essere in universale, potremo bensì intendere che cosa sieno gli esseri particolari, ma non intendere che cosa sia il bene, e il ben morale, non apparendo alla prima vista alcun rapporto fra gli esseri e le azioni morali. Il perchè è mio dovere, che ciò che affermo, il provi altresì; e r avvicini queste due cose, dell'essere delle cose, e del bene e male morale; ed è ciò appunto che io mi propongo di fare alquanto distesamente con tutto questo libro, che non ha finalmente altro scopo che pur questo. Ma intanto anche solo quel poco che abbiamo detto dee bastare a farci vedere in generale, che la nozione di cui parliamo dee valere a prestarci un sì fatto servizio, eziandiochè non veggiam come; e anco prima di conoscerne il modo, non abbiamo più diritto di rifiutare una simile verità, dopo le cose accennate. Perocchè a chi volesse rifiutarla, converrebbe prima che rifiutasse quelle prove colle quali io ho

delle idee, nel quale io le ho a lungo esposte. Ivi ho dimostrato che la nozione dell'essere ha diversi usi, che in questi diversi usi ella diventa successivamente tutti i principi della ragione, e che tutti i ragionamenti si formano in ultima analisi mediante questi principi. Chi vuol vedere come tutti i primi principi del ragionamento non sieno finalmente che la sola *idea dell'essere applicata*, veggia la deduzione di questi principi dall'idea dell'essere nel Vol. II della detta opera, facc. 99-104, e Vol. III, facc. 331 e segg.

dimostrato che l'idea dell'essere è la regola di tutti i giudizi (1), o pure che negasse la definizione da me data di sopra della legge, come di una regola de' giudizi morali. Ma fino a che stanno fermi questi due punti, conviene che stia ancora il terzo, cioè che quella che è prima regola a' giudizi tutti, sia prima regola altresì alla classe speciale de' giudizi morali, il che è quanto dire, sia la prima legge morale.

E posciachè l'idea dell'ente in universale costituisce il lume della ragione (2), perciò non senza verità da alcuni filosofi si esprime la prima legge morale colla formola seguente: « Segui la ragione; » ma più accuratamente si esprimerebbe in quest'altra: « Segui, nel tuo operare, il lume della ragione. »

E questa è la formola più generale che si possa avere nella scienza morale.

Dico poi, che meglio e più accuratamente si esprime la prima legge con questa formola, « Segui nel tuo operare il lume della ragione, » che con quest'altra, « Segui la ragione: » poichè, a dir vero, la ragione umana non è sempre una scorta fedele; ma il suo lume, s'ella il segue, sì. La ragione è la facoltà colla quale lo spirito umano applica l'idea dell'essere, e così ragiona; sicchè il ragionare non è altro che l'applicare questa idea (3). Ora essendo lo spirito umano l'autore di quest'applicazione, egli bene spesso erra in ciò facendo, perchè è fallace; e quindi la ragione è fallace, appunto perchè essa è potenza di uno spirito limitato e fallace. All'incontro il lume stesso della ragione non ammette in sè errore, poichè non dipende egli punto dallo spirito umano, nè dalla sua industria è acquisito e procacciato, ma in lui è innato, in lui messo e spirato dal creatore; anzi l'essere, che è appunto questo lume che illumina lo spirito e il fa intelligente, consideratol bene, è di un' assoluta immutabilità: è eterno, necessario, è la verità stessa in una parola, come io ho a lungo dimostrato nel libro sulle idee (4). Quindi non è la ragione che veramente costituisce la suprema legge morale, ma sì bene l'idea dell'essere, il lume di cui quella potenza fa uso, e col quale ove sta, va diritta, e dal quale ove s'allontana, erra.

Questa osservazione sola rimuove grande quantità d' equivoci, e recide un gran numero d' errori, ne quali s' involgono altre teorie, che o divinizzano l'uomo, o l'abrutiscono. Conciossiachè alcuni, osservando l'eccellenza e l'infallibilità del lume della ragione, confondono questo lume colla ragione, che è la potenza che l'usa, e rendono la ragione umana baldanzosa e superba, l'uomo legislatore e Dio, nell'universo morale; alcuni altri osservando all'opposto la fallacia della ragione umana, e disconoscendo quell'elemento divino che in lei risplende (l'idea dell'essere), calcano l'uomo stesso al basso, e condannandolo ad un perpetuo errore, o ad andar tentone nelle tenebre in cerca della verità senza mai sicurezza di rinvenirla, nè levandolo a vero stato morale. E so non consente la brevità di quest'opera, ch'io persegua questi erronei sistemi, che rovesciano quindi e quindi negli estremi viziosi; non tralascero tuttavia di accennarli, e di descriverli siccome scogli, acciocchè possano essere evitati.

ARTICOLO III.

Il principio della morale è inserito nell'uomo dalla natura.

Questo vero discende dagli antecedenti.

Se l'idea dell'essere è ingenita, e s'ella stessa fa l'ufficio di suprema legge, ne consegue che noi portiamo inserita da natura nell'anima nostra tutta la morale nel

(1) Nel *Saggio sull'origine delle idee* Vol. II.

(2) Vedi il *Saggio sull'origine delle idee* Vol. II, facc. 54-55. Vedi ancora la nota I, facc. 53; Così pure si veggia il Vol. III, facc. 46-59.

(3) Sezione VI del *N. Saggio sull'origine delle idee*.

(4) Ivi.

suo germe, cioè quella legge prima, che è principio e fonte di tutte l'altre, e il dettame dell'onesto e del giusto.

E la necessità di ciò si prova anche da questo, che se noi non avessimo ingenuo il principio della morale, egli ci sarebbe impossibile di mai acquistarlo; noi non l'avremmo, mentre il consenso pure dell'uman genere ci dice che noi l'abbiamo.

Conciosiachè noi non possiamo attingere cognizioni se non dalla natura sensibile; e la natura sensibile non presenta che altrettanti fatti, non le ragioni e le leggi di quelli: le quali ragioni e leggi in nessun modo possono essere né sensi corporei ricevute; ma iguote essenzialmente a' sensi, non sono palesi che alle nature intelligenti. Sicchè o conviene negar la morale, o riconoscerne infuso in noi il principio: e però noi fermamente crediamo, che tutti quelli i quali togliesser via la teoria dell'ente da noi pubblicata, sono costretti (eziandio che non vogliano) a rendere impossibile la moralità delle azioni.

Nè questa teoria, che riconosce nella natura umana impresso un lume che l'amaestra a discernere il bene dal male, è punto mia particolare, nè essa è nuova: ma è dottrina tradizionale di tutta la buona antichità, e massime della tradizione cristiana; la qual fu oscurata da quel movimento prosuntuoso che fecero gl'ingegni del secolo scorso, col quale egli parve che gli uomini tentassero di emanciparsi da tutti i secoli precedenti, e di rinnegare la fede filosofica de' loro padri, come ciascuno tendeva di emanciparsi dalla società de' suoi contemporanei, per non dover più nulla a nessun altro se non a sè stesso: di che avveniva loro frequente di rigettare una dottrina pur per questo ch'ella era antica, per questo ch'ella era comune, cioè per la ragione onde una dottrina è rispettabile e veneranda.

La tradizione di cui parliamo, avanti il cristianesimo è contestata, fra' molti, da questo passo di quel vanto raccoglitore del senno antico, Marco Tullio. « Io trovo, e dic' egli, essere stata questa la sentenza de' più savì, che la legge morale non fu « già escogitata dagl'ingegni degli uomini, nè fu qualche decreto di popoli, ma si è « qualche cosa d'eterno, una sapienza che presiede al comandare e al proibire, e « che regge il mondo universo (1). » Se dunque la legge non può essere formata ed acquisita convien dire, a giudizio de' più savì che vissero avanti Cristo, che l'uomo l'abbia in sè da natura.

La tradizione della stessa verità dopo il cristianesimo s'incontra, quasi dirci, ad ogni pagina degli ecclesiastici scrittori. Bastano al mio uopo i due luoghi seguenti. « V'ha, dice san Girolamo, negli animi nostri una total santità naturale da Dio impressa, la quale risiedendo nella più eccelsa parte dell'animo, vi esercita il giudizio del pravo e del retto » (2). Nel qual passo si ponga mente a quella espressione, che quella natural santità, che è in noi congenita, risiede nella più eccelsa parte, e propriamente, secondo la parola latina, nella *rocca dell'animo*; espressione che conviene a capello colla nostra dottrina, che costituisce per prima legge morale ed unica innata l'altissima idea dell'essere, onde si originano e s'informano tutte l'altre idee, ed ogni pensare umano. Imperciocchè qual'altra parte più eccelsa e più munita dello spirito può avervi di questa, ove siede la luce dell'essere, cioè ove sta la sorgente della vita intellettiva, il principio semplicissimo di tutti i giudizi, il lume infine della ragione? Il perchè acconciamente da' cristiani maestri, e in fra questi da Buonaventura, quel luogo altissimo e munitissimo dello spirito nostro, dove non entra errore, e dove è la prima norma de' pensieri non meno che delle azioni, viene anche appellato la punta o sia l'*apice dell'anima*.

(1) *Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenii excogitam, nec acilum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperaret, prohibendique sapientia.* De Leg. II.

(2) *Est in animis nostris quaedam sanctitas naturalis a Deo impressa, quae veluti in ARCE ANIMI residens pravi et recti iudicium exercet.* Ep. ad Demetrium. 3.

Il secondo luogo ch'io voglio recato è di sant'Ivone. « Abbiamo già veduto, dice egli, che da Dio, prima verità, è inserita nelle menti umane l'idea del retto, e per la quale ciascuno senza maestro, senza legge scritta, senza magistrato, colta sola sua sinderesi discerne il giusto dall'ingiusto. Con questa luce Iddio illumina ogni uomo veniente in questo mondo » (1).

Il qual passo quanto convenga a puoto con quello che noi diciamo, ciascuno il vedrà, solo che ben lo consideri. Dice questo scrittore, che v'ha nell'uomo innata un'idea, e che questa idea è quella luce onde Iddio illumina ogni uomo che nasce in questo mondo, e che questa idea è un'idea del retto sì fatalmente, che con essa l'uomo discerne, senza chi glielo insegni, il giusto dall'ingiusto. Or non è egli questa né più né meno la nostra teoria? Anche noi diciamo, che quella luce, onde Iddio illumina ogni uomo che viene al mondo, cioè il lume della ragione, non è che un'idea prima; anche noi diciamo, che questa idea prima non viene da' sensi, ma è spirata nell'uomo da quello che l'ha creato; anche noi diciamo, che quest'idea prima che forma il lume dell'uomo ragionevole, è anche la misura del retto e del pravo. Solamente aggiungendo noi l'analisi de' molteplici pensieri umani, c'innoltriamo ad una nuova ricerca, qual sia cioè fra tutte le idee quella idea prima ed altissima onde l'altre discendono, e che perciò è lume vero all'uomo in tutte le sue cognizioni; e troviamo, che questa non è altra che per l'idea dell'essere, idea che in tutte l'altre idee trovasi mescolata come un elemento necessario alla loro esistenza. l'elemento formale, e nella quale non si trovano mescolate altre idee, idea perciò la sola veramente semplice, sebbene nella sua semplicità fecondissima (2).

(1) *Praefati sumus, a Deo prima veritate insitam esse mentibus humanis IDEAM recti, qua iustum ab iniusto quilibet sine praeceptore, sine lege scripta, sine magistratu, sola sua sinderesi discerni. Haec uix Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

(2) Ho dubitato qualche tempo se gli antichi avessero veduto come l'idea dell'essere sia anteriore a tutte, sia quella onde tutti i principj stessi della mente discendono. Vedovo che Aristotele mettesse a primo principio quello di contraddizione, ebe all'idea dell'essere è certo posterioro ed anche a quello che io chiamo principio di cognizione (*Saggio sull'origine delle idee* Vol. II, facc. 99 o segg.), il qual dall'idea dell'essere prossimamente si forma. Ma ho deposto aa tal dubbio allorquando mi sono abbattuto in un passo di uno scrittore acutissimo, che analizzando il principio di contraddizione trova, ebe egli dee essere preceduto appunto dall'idea dell'essere; alla quale perciò rivendica il primo posto fra le intelligenze umane; sebbene questo scrittore nol faccia con un'aria prontuosa ma modesta, e anzi da spositore di altrui dottrina, che da autor d'una propria. Convien essere giusti, e ricevere una sì fina osservazione dal secolo XIII da cui ci viene, giacchè l'autore di cui parlo è Alessandro di Ales, o il libro nel qual si trova è la sua sposizione della metafisica di Aristotele.

Cerca dunque il filosofo di Stagira quali caratteri debba aver il primo principio di tutti gli umani ragionamenti, o trova che questi tre: 1.º che sia fermissimo o nobilissimo; 2.º che sia assoluto o senza condizioni; 3.º che non si possa dimostrare o s'abbia da natura; e quindi passa a mostrare, che il principio di contraddizione è appunto tale.

Ora a questa decisione del maestro di coloro eho sanno non s'acquieta l'acuto frate: ma la mette in dubbio, e poi così risponde: « Sono due, dice egli, le operazioni dell'intelletto, e l'una è quella colla quale l'intelletto percepisce, l'altra è quella colla quale l'intelletto scom-
« pone e divide le cose percepite. Ora così nell'una come nell'altra di queste due operazioni
« intellettive vi ha qualche cosa di primo, cioè v'ha ciò in cui a prima giunta l'operazione
« ferisce, e s'incontra come a suo primo termine. Nella prima operazione questo primo og-
« getto è l'ente, poichè nulla si può concepire coa quell'operazione, inanzi che si abbia co-
« cepito l'ente; poichè l'entità s'oddestra e profonda sotto tutti i concetti » (cioè a dirlo l'ente
« è supposto in tutti, come loro fondamento). « Nella seconda operazione poi il primo oggetto
« è il principio di contraddizione » (e se dà la ragione), e perciò questo principio si fonda
« sopra l'ente. » Dalla quale nobilissima dottrina così conclude: « Laonde, siccome l'ente è
« primo nella prima operazione dell'intelletto » (che si ebiamo dagli antichi l'intelligenza dei
« semplici), e così il principio di contraddizione è primo nella seconda operazione. E quindi co-
« mo tutti i concetti semplici si risolvono nell'ente, così tutti i concetti composti si risolvono
« nel principio di contraddizione ». Di che apparisco come l'idea dell'ente è, assolutamente
parlando, la prima intelligenza della mente. Confesso che mi ha fatto maravigliare questo passo,

La prima legge considerata in sè stessa, e considerata nel soggetto.

L'osservazione che si fa sul modo onde l'intelletto conosce, somministra questo vero, che l'intelletto, in contrario del senso, percepisce soggettivamente, cioè s'affissa in un oggetto distinto da sè; quindi il soggetto intelligente pure col suo intendere pone un diverso da sè, abbandonando sè stesso per occuparsi della cosa che gli è presente: e questa è condizione dell'operazione intellettuale, che il termine di questa operazione sia percepito come distinto dal percipiente, o più tosto escludendo il percipiente, e che v'abbia una totale opposizione fra il percipiente e il percepito, per la quale non possa l'uno esser l'altro al medesimo tempo, nè percepirsi entrambi collo stesso atto, sicchè chi percepisce, in quest'atto col quale percepisce, non sia ad un tempo il percepito.

Questa diversità od opposizione, che l'osservazione mostra fra il percipiente in quanto è percipiente, e il percepito in quanto è percepito, non è illusoria, ma reale (1).

Quindi anche fra l'essere percepito, e il soggetto che lo percepisce, dee avervi questa distinzione; e indi la necessità di considerare l'essere in sè stesso, e in quanto viene adoperato da quel soggetto intelligente che n'ha la nozione.

Sebbene però il soggetto percipiente sia distinto, per la natura stessa della percezione intellettuale, dall'oggetto percepito; tuttavia fra chi percepisce e ciò che vien percepito v'ha una congiunzione di suo genere, e in questa congiunzione appunto consiste l'intendere.

E tale congiunzione fra l'oggetto dell'intelletto percepito e il soggetto percipiente è così intima, che di que' due principii si fa un individuo solo, senza però quelli confondersi insieme. Quindi scorgesi, che il lume della ragione (l'essere) è congiunto col soggetto uomo per modo, che esso entra a formar parte della umana natura in questo senso, che l'umanità non esisterebbe più, se a lei fosse tolto il lume di ragione (2).

nel quale il posto dell'ente fra le idee è trovato e definito con tanta chiarezza, o credo che debba esser grato al lettore, che in riferisca un brano sì importante, da me compendialmente tradotto, nella sua integrità, o nel suo originale latino, un passo, che se non erro, commentando Aristotele, gli aggiungo, forse senza avvedersene lo scrittore stesso, una preziosissima verità. Il passo dunque è il seguente: *Quaeret quis: utrum sit verum quod dicit Philosophus, quod hoc principium (di contraddizione) sit radix omnium principiorum, et omnium propositionum. A questa domanda risponde di sì: ma immediatamente aggiunge la spiegazione seguente: Notandum est, quod duplex est operatio intellectus. Prima est qua intelligit ipsum quod quid est (con questa formola, quod quid est, si esprimeva l'essenza, l'idea della cosa), et haec operatio vocatur simplicium intelligentia. Alia est operatio intellectus qua componit et dividit (la sintesi e l'analisi). Et in utraque operatione est aliquod primum, quod scilicet cadit sub prima apprehensione intellectus. Illud quod est primum in prima operatione, est xss; nihil enim potest concepti simplicium intelligentia, nisi concipiatur ens; et hoc quia entitas est profundat infra omnes conceptus. Primum autem in secunda operatione intellectus est hoc principium: de quolibet affirmatio vel negatio (con questa formola si esprimeva il principio di contraddizione), et hoc quia hoc principium est fundatum super ens. Unde sicut xss est primum in prima operatione; ita hoc principium in secunda. In secunda enim operati ne intellectus nihil potest intelligi, nisi intellecto hoc principio. Sicut enim totum et pars non potest intelligi nisi intellecto ente; ita hoc principium: omne totum est majus sua parte, non potest intelligi nisi intellecto hoc principio firmissimo. Et sic sicut omnes conceptus simplices resolvuntur ad xss; ita omnes conceptus compositi resolvuntur ad hoc principium. (Alex. de Alex. in XII Aristotel. metaph. hinc dilucidissima explanatio, lib. IV, text. 9).*

(1) Vedi il N. Saggio ec. Vol. III.

(2) Coloro che fanno nascere l'uomo privo al tutto di nozioni, lo fanno nascere realmente privo d'intelligenza; e pretendono poi di spiegare, mediante le sensazioni acquisite, questo sal-

Ma questa intima congiunzione fece a non pochi perdere di vista quella duplicità naturale, per così dire, del soggetto umano, di questo soggetto che, essenzialmente intelligente, essenzialmente ha un oggetto universale del suo intendimento. E questa svista, questo aver confuso l'oggetto essenziale al soggetto intelligente, col soggetto stesso, ingenerò moltissimi errori; perciocché si attribuì al soggetto ciò che all'oggetto solo apparteneva, e per lo contrario si diede a questo ciò che è di quello; di che nacquero que' due sistemi erronei della scienza morale, a' quali parmi che tutti finalmente si possano ridurre gli errori che riguardano la morale dottrina.

Il primo di questi due sistemi erronei fu di quelli, che attribuirono al soggetto ciò che è dell'oggetto.

Essendo dunque l'oggetto (e quando dico oggetto, dico la suprema legge morale) fornito di alcuni caratteri divini, come io accennai, i quali sono l'immutabilità, l'eternità, l'universalità, la necessità; tutti questi caratteri vennero attribuiti da questo genere di filosofi al soggetto umano, e quindi divinizzarono l'omo. Costei vi parlano spesso, con un tuono pieno di entusiasmo, del divino dell'omo, e vi fanno l'omo legge a sè stesso. Il quale sistema dal più celebre dei filosofi tedeschi nel secolo passato ricevette il nome di *autonomia*, cioè di « legge a sè medesimo » (1).

Il secondo sistema erroneo pecca del vizio contrario, e attribuisce all'oggetto, cioè alla legge morale, ciò che è dell'omo soggetto. Poiché, essendo l'omo variabile, temporaneo, limitato, contingente, i filosofi di cui parliamo si sforzano il più che possono di descriverci fornita di questi caratteri la legge morale, e vorrebbero farcela credere anch'essa soggetta a perpetua variazione secondo il variare de' climi, delle consuetudini, delle educazioni e delle schiatte. Il qual sistema, che annienta ogni morale legislazione, fu ne' tempi addietro con assai calore insegnato, e divulgato in quasi tutte le scuole d'Europa insieme colla filosofia di Locke e degli altri sensisti che l'hanno prodotto; se non che fu sempre rilintato e contraddetto, non tanto dagli scritti de' dotti, quanto da quell'infalibile istinto, che non possono perdere oggimai i popoli cristiani, col quale ripellono da sè qualunque dottrina pernicioso lor si presenti, ancorchè ella non sia scientificamente confutata e ribattuta, e accionata sia di sofismi e di lusinghevoli apparenze. Ed egli parve che vi avesse un tempo, nel quale in tutto il regno della filosofia non dominassero che questi due eccedenti sistemi. Nè Kant ne annovera altri, quando al sistema suo dell'*autonomia* contrappone quello dell'*eteronomia*, cioè della legge ricevuta da fuori di noi. Perciocché a me sembra, che in quel sistema dell'*eteronomia*, che al suo contrappone il filosofo di Konisberga, non intendesse o non pigliasse in mira se non il sistema di quelli, che vogliono generarsi in noi coll'uso de' sensi esterni anche le nozioni morali.

Laddove de' sistemi morali, che fanno venire la legge da un principio di fuori o sia diverso da noi, conviene distinguerne diligentissimamente due, l'uno vero e l'altro falso: cioè il sistema di quelli che s'ingegnano di far uscire la morale dalle sensazioni, con vana fatica a dir vero, e con distruzione dell'intera morale; ed il sistema di quelli che osservano nell'uomo un principio distinto dall'uomo stesso, e con lui pe-

to immezzo, pel quale di bruto, dee passare, sviluppandosi ed educandosi, ad esser uomo. È impossibile supporre lo sviluppo, se non un germe intelletivo che si sviluppi: e un tal germe i nostri filosofi lo negano all'uomo: essi dunque sono costretti a supporre cosa al tutto incomprendibile, quale è quello, che veogo creato nell'uomo l'intelletto in qualche punto, certamente non assegnabile, della sua vita.

(1) Anche s. Paolo dice, che i Gentili, privi della legge scritta, s'erano legge a sè stessi. » cioè avevano la legge naturale. L'espressione ha la sua verità in quell'unione che del lume della ragione e dell'uomo fa una cosa sola indivisibile; e così si dee interpretare l'espressione dell' Apostolo. Essa sarebbe erronea intesa diversamente, cioè nel senso del sistema che noi combattiamo, sistema nel quale il soggetto (l'uomo) o l'oggetto (l'essere) o un pur solo uostri individualmente ma immedesimati, e insieme confusamente perduti.

rò per legge di natura intimamente congiunto; e questi, movendo da sì fatta osservazione, ch' essi fanno sull'interiore costituzione della natura intellettuale e morale, deducono tutta la serie delle altre leggi morali, che conettono, e richiamano a quel supremo e maraviglioso principio, il quale splende nell'animo, e gode per sua natura evidentemente di una eterna immobilità e consistenza, contro a cui nessuna creata forza può, nè increata, ed a cui ubbidir deve ogni finita intelligenza, e ubbidisce, secondo l'espressione di Bossuet, la stessa divinità.

Ma i due sistemi che noi riprendiamo, peccano certamente, chi ben li considera, di mancanza di osservazione; perciocchè tanto l'uno come l'altro trapassa e dimentica un elemento dell'umana natura, e perciò l'osservazione su questa natura rimane imperfetta. Il primo sistema, che divinizza l'uomo, non ferma bastevolmente l'attenzione sulla natura dello spirito; il quale è meramente passivo verso la legge morale; egli riceve in sé questa legge, ma non la forma; è un suddito a cui legge s'impone, non è un legislatore che la impone. Al contrario il secondo sistema perde al tutto di veduta que' caratteri sfolgorantissimi, ond'è fornita la legge morale; i quali caratteri non si deducono già per ragionamento, ma si osservano immediatamente come altrettanti fatti; e quindi il Lockiano o l'Helveziano disconosce, ed occultata quella forza irresistibile della legge, la quale obbliga e lega tanto chi la adempie quanto chi la viola, e impassibilmente sta presente a tutti fornita d'invincibile autorità.

In fra questi due sistemi adunque, che non possono in alcun modo soddisfare per mancanza di compiuta osservazione, un terzo sistema ha luogo, fondato in una osservazione intera e imparziale; il quale nè si restringe arbitrariamente al soggetto, cercando dedurre tutto da questo unico principio, nè si chiude sistematicamente ed occupa tanto della eccellenza della legge, che dimentichi le proprietà dello spirito che la percepisce (1); ma diligentemente considera il soggetto e l'oggetto, e quel nodo mirabile che fa di questi due una cosa sola senza però confonderli insieme, sicchè le proprietà di ciascuno restano separate e distinte, e come dall'oggetto viene tutta la forza obbligatoria, così dal soggetto viene il sentimento e la consapevolezza della medesima.

CAPITOLO II.

L'IDEA DELL'ESSERE CONSIDERATA COME LA SUPREMA REGOLA PER GIUDICARE DEL BENE IN UNIVERSALE.

Torniamo ora al proposito nostro, dal quale ci ha allontanati alquanto una digressione, che mi parea dover essere di qualche lume a conoscer meglio l'importanza della dottrina che stiamo esponendo. Noi ci avevamo impegnati di spiegare il modo, onde la nozione dell'essere ei può servire di legge morale, di nozione atta a determinarci ciò che è retto e ciò che è pravo.

In che maniera adunque l'idea dell'essere è la suprema legge morale? o sia, come avviene che questa idea sia la regola suprema, il supremo criteriu col quale giudichiamo della moralità delle azioni umane?

Acciocchè noi entriamo in questa ricerca gradatamente, cominceremo dal ve-

(1) Di questo secondo errore è manifestamente infetto il nuovo genere di platonismo, che si cerca di rimettere in piede in Francia, traendolo dalla Germania, sotto il nome di filosofia eclettica. E perchè quel sistema è fornito d'un certo splendore d'idee, egli può agevolmente ingannare gli spiriti più nobili e generosi. Io ho avvertito più volte gl'Italiani di ben guardarsi dal vizio al sommo funesto che nasconde in sé stesso questo sistema, o ultimamente l'ho fatto nell'opera sul' *Origine delle idee*, dove ho confutato a luogo l'errore capitale del medesimo (Volume III, facc. 209 e segg.).

dere come la nozione dell' essere ci serva a giudicare del *bene* in universale; e di poi passeremo a vedere con maggior facilità, com' ella ci serva a giudicare del *bene morale*.

A tal fine dubbiamo tosto cercare che cosa sia il bene.

ARTICOLO I.

Che cosa sia il bene.

Muoviamo da qualche punto indubitato: pigliamo quella definizione del bene, che ci dà il senso comune, nella quale tutti gli uomini che usano del linguaggio convengono, e facendone l'analisi accuratamente, cerchiamo quali elementi essa contenga; i quali elementi distinti prima, e poi ordinatamente riuniti, ci daranno agevolmente quella definizione filosofica del bene, che a noi abbisogna.

Egli è dunque indubitabilmente vero, che ciò che si *appetisce*, si vuol chiamare dagli uomini bene.

E certo niuna cosa può chiamarsi *bene* in quanto ella è anzi abborrita che appetita; ma si in quanto ella muove dilettevolmente questa nostra facoltà di appetire, che non è altro che la facoltà che ci trae a godere del bene. Io credo che in questa proposizione convengano tutti, e che l'assurdità del contrario non abbia bisogno di dimostrazione. E però questa proposizione ci fa lume a riflettere, che comunemente dagli uomini s'intende per bene una *relazione delle cose colla facoltà di appetire*.

Ma quali sono queste cose atte a muovere l'appetito? quali cioè le cose, a cui compete il nome di bene? Questa è la ricerca appunto, che ci dee condurre ad una nozione del bene più determinata e più fornita.

Giacchè una cosa in quanto è appetita è bene, diamo prima un essere che sia capace di appetire. Senza quest'essere, la nozione del bene non potrebbe aversi; conciossiachè una *relazione* non si concepisce senza i due termini fra' quali la relazione passa; e il bene, come abbiam detto, è una relazione fra le cose e un ente che le appetisce.

Dato adunque quest'essere, egli è evidente, ch'egli prima di tutto non potrà a meno di appetire sè stesso (la propria esistenza, la propria conservazione), e di poi altresì tutto ciò che il può rendere più perfetto e più compito.

E in vero non s'intenderebbe nè pure ciò che si volesse dire, dicendo un essere che avesse una facoltà di appetire volta essenzialmente in odio di sè stesso, una facoltà che non ad altro tendesse che al proprio deterioramento e alla propria distruzione. La nozione di un simile essere farebbe a cozzi con sè medesima: perciocchè appetire il nulla non si può; e quest'essere appetirebbe il nulla, se veramente appetisse la propria distruzione, e tutti que' passi di successive imperfezioni che alla distruzione il conducono.

Anzi che cosa è mai questa facoltà di appetire? Esaminiamola attentamente. Ella non può certo essere altro, nè gli uomini se ne fanno altro concetto, se non di una facoltà, per la quale un essere tende a godere della *perfezione* o del miglioramento ch'egli rievve, o ha ricevuto; sicchè nel concetto stesso della facoltà di appetire si comprende già per data la tendenza a dilettarsi di sè, ad amare sè stesso, e tutti i beni, tutte le perfezioni della propria natura; e il godimento è anch'esso un bene di lui che il prova.

Ma consideriamo ancor più attentamente l'espressione, « si gode delle perfezioni o de' pregi della propria natura. » la essa apparisce, altro essere la perfezione, il pregio di cui si gode, e altro il godimento della perfezione e del pregio. Qui vi hanno dunque due elementi contenuti nella definizione comune, che « il bene è ciò che si appetisce; » cioè vi ha il *godimento*, primo elemento, e la *perfezione* di cui si go-

de. secondo elemento. Egli sembra che non vi possa esser dubbio circa la reale distinzione di queste due parti del bene.

Or nella mente si leva tosto una questione, Queste due parti, o elementi del bene, indicati dal senso comune che dice « il bene essere ciò che si appetisce, » sono essi entrambi necessari a costituire il concetto di bene, o pure basta un solo? quando io nomino le perfezioni di una natura, non nomino io già con questo solo altrettanti beni? non li nomino ancora prima d'aver introdotta o accennata alcuna facoltà di appetire? non si suole attribuire de' gradi di perfezione e di bene anche alle nature inanimate e insensitive? non si suol dire che sono buone tutte le cose, ciascuna considerata nella sua propria natura? non sembra che il senso comune degli uomini soglia pigliare per sinonimo *perfezione e bene*, e che concepisca le perfezioni delle diverse nature come altrettanti beni indipendentemente dal soggetto che ha il senso di esse, e che le appetisce sensibilmente?

Prima di rispondere a questa domanda, io chiedo che mi si lasci farmene un'altra, e mi risponda a questa seconda, perchè ciò mi spianerà la strada a rispondere più chiaramente alla prima; e la nuova domanda ch'io voglio farmi si è, se l'uomo avrebbe mai avuto l'idea di perfezione, quando fosse stato privo di qualsivoglia facoltà di appetire.

Da prima io dichiaro, che io non tendo già qui a confondere insieme la facoltà di *appetire* e di fruire, e la facoltà di *conoscere*, anzi che io riguardo queste per due facoltà fra loro essenzialmente distinte. So che si possono conoscere de' beni che noi punto non godiamo, che noi punto non appetiamo. So che possiamo sapere, che v'hanno delle cose che sono beni, e tuttavia non sono beni a noi, ma a degli altri esseri da noi diversi: che quindi anche senza l'esperienza avutane dall'appetito nostro, possiamo formarci il concetto di certi beni. Non è questo che io dimando colla mia interrogazione. Ma dimando, se noi, quando non avessimo mai sentito e appetito alcun bene potremmo tuttavia averne la nozione. E acciocchè non nasca equivoco sulla parola *appetire*, ripeto d'intenderla per la facoltà di tendere a certe cose per goderne, facoltà che suppone quella di sentir piacere delle perfezioni delle nature, e con questa si confonde.

Dopo di ciò io dico, che ad una tale domanda si dee rispondere negativamente; e questa mia opinione è già nota a tutti quelli che conoscono la mia maniera di pensare sull'origine delle cognizioni umane; cioè affermo, che se noi non avessimo mai sperimentato il piacere delle perfezioni della nostra o dell'altrui natura, noi non avremmo potuto formarci alcuna idea delle perfezioni di nessuna natura. Imperocchè ella è cosa manifesta, che un essere sensitivo non può avere altra via da percepire le perfezioni della propria natura, se non il senso delle medesime; nè l'intelletto stesso può pensare un bene, quando nessun sentimento glielo offerisca dinanzi e glielo presenti (1). Risposto così alla seconda questione, che ho creduto di farmi, acciocchè, rimanendosi ella insoluta, non venisse a turbare il progresso del nostro ragionamento, riprendiamo ora la prima.

Se non si possono percepire nè perciò *conoscere* i beni e le perfezioni delle diverse nature, senza averne qualche senso e appetito, è poi necessario, si dimandava, questo senso e appetito altresì alla loro *esistenza*? cioè, può esistere una perfezione, un bene; senza che sia sensibile, e quindi senza che sia appetibile? Ecco la questione che mi ero proposta, e a cui vengo a rispondere.

Ragiono nel modo seguente: egli è chiaro, che per sapere che una cosa è una perfezione, conviene che noi sappiamo che quella cosa è grata alla natura che la possiede, o a cui si riferisce; e grata non le può essere; se non le è grata in un modo

(1) Come sia il senso quello che esibisce all'intendimento le cose da percepire, fu già da me lungamente discusso nell'*Idcologia*. Vedansi anche gli *Opuscoli Filos.* Vol. I, fac. 59 e seguente.

sensibile. E di vero, relativamente ad un essere che non sente, le perfezioni non esistono; un essere privo al tutto di sensazioni non esiste a sè stesso, ma esiste solamente a colui che lo sente (1). Solamente chi sente sè stesso, esiste a sè stesso; l'annullamento del sentire è l'annullamento di quella relazione che ha la natura di un individuo coll'individuo: in somma dove non è senso, non è un *Io*, e certamente non è un *oggetto*. Questa osservazione mi sembra di gran momento, ed è da questa che conviene partire, per intendere rettamente il pensiero ch'io voglio esprimere. Affermo cioè, che le nature prive al tutto di sensitività, sono certamente indifferenti e nulle a tutte le proprie perfezioni, cominciando dal primo grado di perfezione, che è l'esistenza, fino all'ultimo; e quindi, che questa esistenza, e queste altre proprietà, che in esse perfezioni si dicono, non possono meritare un tal nome, se non relativamente all'ente, qualunque sia, che le sente, che le appellesce, o che le contempla come da altri appetite, o certo appetibili. Forz'è dunque dire, che l'esistenza della materia insensitiva, la sua natura, le sue perfezioni, se non potessero essere sentite od intese da qualche altro essere, non avrebbero mai potuto ricevere il nome di perfezioni; non sarebbero state conosciute come tali; anzi, prive di questa loro sensibilità non sarebbero nè pure; appunto perchè non si potrebbero concepire, ove si allontanasse da esse la qualità di poter essere materia del sentimento. Le perfezioni dunque delle cose inanimate sono e si conoscono unicamente perchè queste cose inanimate hanno un rapporto colla facoltà di sentire e d'appetire; sebbene queste facoltà di sentire e d'appetire non sieno annesse ad esse medesime, ma sieno fuori d'esse, cioè collocate in un altro essere.

La perfezione, a ragion d'esempio, di un fiore o di un frutto, è nel fiore e nel frutto: ma sono *Io*, essere diverso dal fiore e dal frutto, che ne appetisco e sento l'odore od il sapore; sono io che mi formo l'idea di quel frutto e di quel fiore, della loro natura, delle loro perfezioni, cioè di ciò che conviene o no colla loro natura. Ora io dico, che questo rapporto, che quel fiore e quel frutto ha con me, ed in generale cogli esseri che possono ricever da esso sensazioni, è essenziale sì fattamente, che l'esistere di quegli esseri suppone questo rapporto; nè si può immaginare questo rapporto annullato, senza aver tolto via e annullati quegli esseri stessi, anzi fino la loro stessa possibilità.

(1) Questa osservazione parmi di somma importanza; e non è sì facile a ben esprimersi: Noi siamo dotati di senso; quindi siamo inclinati a dare il senso anche alle cose inanimate; o in generale siamo inclinati a fermarci le idee delle cose sull'idea che abbiamo di noi stessi. Quando anche noi diamo alle cose inanimate espressamente e direttamente il senso, tendiamo sempre a concepirle come fossero qualche cosa a sè stesse; mentre la loro esistenza è meramente relativa a chi la sente, o a chi la contempla come sentita. Egli è estremamente difficile a farci questa idea di ciò che sono le cose inanimate relativamente a sè; o più tosto a distruggere quella idea che ce ne forniamo vagamente e fallacemente colla immaginazione, supponendo sempre che sieno per qualche cosa. Perchè si dee distruggere al tutto questa idea immaginaria: e per aiutarci a questa distruzione, immaginiam che cessasse in noi stessi prima ogni pensiero, poscia anche ogni sentimento; noi avremmo con ciò spenta l'idea di noi stessi, spenti, annullati noi stessi a noi stessi. Ora questo nulla nelle cose insensitive è di fatto: ma dobbiamo annullarle sotto questo rispetto anche nella nostra immaginazione, acciocchè non ci rimanga in testa un'idea chimerica, fonte d'inesattezze e d'errori infiniti; ed in tale caso non ci resterà delle cose inanimate che una esistenza eggettiva, cioè relativa interamente all'essere a cui esse si fanno oggetto, o almeno termine d'azione. Certi filosofi hanno osservata questa esistenza puramente relativa delle cose materiali, e quindi o hanno negato loro una esistenza di vero nome, come Platone, o hanno tentato d'incorporarle collo spirito, come gl'idealisti, massime i trascendentali della scuola germanica. Nel nostro sistema non si va più oltre dell'osservazione. Noi ci limitiamo ad affermare il fatto, e che esiste una forza che ci modifica, producendoci le sensazioni, ed è intanto, che noi affermiamo la sua esistenza, in quanto ci modifica. » Questa forza è il corpo. Egli è altresì per noi una sostanza, in quanto che la prima idea, che noi abbiamo del corpo, sta da sè; cioè il corpo si concepisce senza bisogno d'altro essere a cui aderisca: il che forma il carattere delle sostanze subordinate e create. *Saggio sull'Origine delle Idee*, Vol. II, fac. 134, e segg.

Dall' analisi che noi abbiamo fatta fin qui delle perfezioni delle nature prive di sensitività, risulta, che l'idea della *perfezione* di alcuna natura chiama e dimanda un *sensu*, sia poi questo senso in quell'essere che possiede la perfezione, sia in un altro essere interamente staccato, e che è in relazione con questo senso che ella si dice e ch'ella è perfezione: di maniera che se noi mettiamo da parte la sensitività di una perfezione, non ci resta più nè pure il concetto della perfezione medesima; e quando dico *sensibilità*, intendo dire l'attitudine che ha quella perfezione ad esser sentita e appetita da chicchessia.

V'ha adunque uno strettissimo ed essenziale rapporto e nesso tra la *perfezione* di una natura, e l'*appetito* della medesima, giacchè questo senziente appetito è condizione necessaria alla esistenza di quella; però il *bene* non può essere formato da un elemento solo, ma tutti e due si richiedono a costituirlo, essendo *perfezione*, e *sensu* di essa termini relativi; conclusione, che per quanto meravigliosa possa parere, ella è però irrecusabile, siccome data dall'analisi del concetto di perfezione, giacchè una perfezione che non dà nessun diletto, non può concepirsi come perfezione, ma è cosa al tutto indifferente, che nulla perfeziona, perchè è nulla.

Ma dopo di ciò, insieme con questo essenziale rapporto e nesso fra la *perfezione* delle nature e il *sentimento* delle medesime, si dee riconoscere e stabilire altresì l'essenziale lor differenza: questi due elementi sono uniti bensì, anzi indistinguibili, cosicchè l'uno chiama l'altro, l'idea dell'uno comprende l'idea dell'altro; ma in pari tempo l'uno non è l'altro, anzi l'uno ha un cotale rapporto di *opposizione* all'altro, pel quale non possono giammai mescersi insieme ed immedesimarsi.

E veramente non si può concepire senso, appetito, godimento, senza una materia che si sente, che si appetisce e gode; ma il concetto di questa materia non è così legato all'attuale sentimento di essa, che noi non possiamo pensarla come esistente anche fuori dell'atto nel quale è sentita e goduta; sebbene anche fuor di quest'atto la dobbiamo concepire come in potenza a venir sentita e goduta, senza di che il suo concetto ci svanirebbe, e nulla più di lei penseremmo. Nel concetto adunque della materia del godimento (la qual materia prende nome di perfezione) non entra l'attuale appetizione di lei, ma solo la sua *appetibilità*; e però ella si rimane cosa distinta dall'atto del nostro godimento, dall'attuale sensazione piacevole che di lei abbiamo (1).

Sicchè dall'una parte la perfezione delle nature chiama un senso; nè si può intendere esistente, se non come sensibile: dall'altra nel suo concetto ha una sussistenza propria ed indipendente per modo, che è essa quella che agisce producendo il diletto, e non riceve l'esistenza da questo. In somma fino a tanto che le perfezioni proprie delle diverse nature si considerano sole, non sentite, esse ci sfuggono dalla mente, non esistono più, non sono più concepibili: quando all'incontro si considerano congiunte col loro effetto della dilettezza, allora non solo esistono, ma si mostrano esistenti in un modo indipendente dalla sensazione che ad esse si riferisce, ed assoluto: mirabile congiunzione, e mirabile distinzione, fra questi due elementi, *perfezione della natura*, e *sentimento della medesima*; onde amendue si può dire che nascono coetanei, ma nascendo coetanei nascono però con un ordine immutabile fra loro, sicchè il

(1) Non è necessario che qui m'addentri a cercare la ragione, onde avvenga, che anco nel fenomeno della sensazione noi concepiamo una materia distinta e indipendente dalla sensazione stessa. Chi conosce la dottrina intorno alle sensazioni da me sposta nel *N. Saggio*, potrà da sè stesso mettersi in questa sottile ed importante investigazione; e vedrà, per accennario, che rimane a noi nella mente il concetto di una materia della sensazione, distinta dalla sensazione stessa, per ragione della doppia maniera di sentire soggettiva ed extra-soggettiva; e perchè in quest'ultima le sensazioni ci si riproducono identiche secondo leggi determinate, le quali fanno supporre un agente, di cui noi non conosciamo altro se non la potenza ch'egli ha di modificarci sensibilmente.

primo elemento è il generatore, il secondo è il generato; senza tuttavia, per dirlo di nuovo, che l'uno esca fuori dell'altro (1).

Ma che voglio io dedurre da tutto questo discorso sulle *perfezioni* delle nature, e sul *godimento* delle medesime? che voglio dedurne, per rispondere alla dimanda: « se le perfezioni sieno già per sè sole altrettanti beni indipendentemente dal sentimento delle medesime »? e quindi se ha ragione il senso comune, il quale vede dei beni anche nelle nature insensitive e inanimale?

Voglio dedurre in primo luogo, che nella parola *perfezione* si esprime già un rapporto essenziale col godimento possibile della medesima; e però, che il senso comune ha ragione quando rigoarda per altrettanti beni tutte le perfezioni delle cose, sieno queste anche inanimate e insensitive; perocchè queste perfezioni hanno tutte le condizioni richieste al bene, cioè ch'egli sia cosa conveniente alla natura nella quale si trova, per modo che si possa dire nn suo pregio, e che sia cosa grata a chi lo percepisce, sia poi quegli che lo percepisce la natura stessa che lo possiede, od un'altra.

Ma io voglio ancora inferirne una conseguenza importante circa le diverse classi o specie de' beni, le quali noi siamo venuti distinguendo. Perciocchè noi abbiamo prima accennato il bene appetibile sensibilmente a chi lo possiede; e poi abbiamo parlato del bene che non è appetibile a chi lo possiede, perchè chi lo possiede è privo di appetito sensitivo, ma che però è appetibile ad altri esseri che sono forniti di sentimento. E questa conseguenza si è, che le classi indicate del bene sono diverse, come è diversa l'esistenza degli esseri stessi; cioè a dire, che in quanto sono, in tanto gli esseri sono buoni. Mi spiegherò meglio.

Altro è certamente il modo di esistere degli esseri insensitivi, ed altro è il modo di esistere degli esseri forniti di sensitività. Gli esseri insensitivi, come abbiamo detto, non sono a se stessi, non si sentono, e però non intendono, quindi non sono beni a sù stessi; tutte le loro perfezioni sono nulle rispetto a loro, perchè nulla è ciò che non si sente e non s'intende. Nè vale qui il fare delle supposizioni arbitrarie, come sarebbe quella di chi attribuisse qualche senso agli esseri materiali; poichè quando essi avessero senso, in tal caso apparterebbero ad un'altra classe, cioè ai sensitivi, contro il supposto: cioè sarebbero altri esseri, diversi da quelli che per noi ora sono: giacchè convien pur sempre aver presente, che le parole, per esempio la parola *corpo*, sono imposte alle cose in quanto noi le conosciamo; esse significano l'essenza (cognita) della cosa, e l'essenza non è se non ciò che si comprende nella idea della medesima. Quindi è, che i corpi inanimati sono già, per l'ipotesi stessa, o per la definizione, insensitivi. Ma vi ha di più: quand'anco tutte le cose a noi cognite fossero sensitive, ancora esisterebbe egualmente quella distinzione fra la perfezione della natura o la sensazione; vi sarebbe di più solo il nodo, che legherebbe insieme intimamente queste due essenze, che la ragione vede inconfusibili nel tempo stesso che le vede unite, e come condizione l'una dell'altra. Egli è dunque inevitabile e necessario, che la natura insensitiva (sia nnita o no al senso individualmente) abbia un ordine al senso, ed ella presti la materia alla sensazione; e nella sensazione, e per la sensazione, prestì l'oggetto dell'intelligenza: nè esiste altramente, che come materia del senso, o

(1) In tutti quelli che omminali *esseri mentali*, si trova questa congiunzione e questa separazione, quest'ordine di opposizione che hanno fra loro: le cose possibili (le idee) non esistono certamente fuori di una mente; è impossibile il concepirle esistenti senza un'intelligenza che lo contenga; come è impossibile concepire un essere intelligente senza idee. Ciò nondimeno, sebbene queste due essenze nascano immediatamente o contemporaneamente colla loro congiunzione in un individuo, tuttavia nascono con un ordine fra loro: sicchè le cose possibili riescono indipendenti, assolute, necessarie, eterne, attivo; la mente nasce in un modo passivo, e come effetto di quelle, fino a tanto che si tratta di una mente appartecote ad un soggetto contingente, mutabile, fallace. Vedi il *N. Saggio* Vol. III.

quindi oggetto dell'intelligenza (1); sicchè l'esser ella materia del senso, e l'essere oggetto dell'intelligenza, entra nella sua definizione. Nello stesso modo adunque nel quale esiste la natura sensitiva, le sue perfezioni sono beni: e sono beni considerati da un lato relativi (alla sensitività), ma considerati dall'altro in sè ed indipendenti: il che riuscirà anco più chiaro, ove si annunzi lo stesso vero nel modo seguente.

Gli esseri immateriali, e anche più in generale le nature, le perfezioni delle nature non esistono, se non a condizione d'esser sentite, o che il senso sia loro congiunto intimamente e individualmente, o no. Questo è quanto dire ch'esse sono dipendenti dal sentimento per esistere, giacchè senza di questa relazione non sono nè possibili, nè concepibili. Ma diamo che questa condizione s'ia adempita, diamo che esistano: esse allora esistono in un modo indipendente ed assoluto: se esistono veramente, esse non esistono se non ad una nuova ed opposta condizione, a condizione cioè d'essere indipendenti, d'essere esse le produttrici del sentimento stesso, e pel sentimento leatrici della cognizione, gli agenti; ed all'incontro il sentimento, esiste a condizione d'essere produzione, effetto, passione. In una parola, v'ha una condizione alla quale sono *possibili* le perfezioni delle nature; e v'ha una condizione alla quale sono *sussistenti*. La condizione alla quale sono *possibili* è quella di un rapporto al sentimento; la condizione alla quale sono *sussistenti* è quella di essere indipendenti dal sentimento. Nè faccia maraviglia, o paia strana una simigliante opposizione; poichè attentamente considerando, ella si riscontra non in questo solo raso di cui parliamo, ma in molti altri, ed anzi è la legge, la forma universale della relazione fra le *sussistenze* e le *possibilità*, fra le cose e le idee; ella costituisce in fine il rapporto essenziale, il veicolo di comunicazione dell'intelligenza delle cose. Pigliamo in ragione d'esempio le idee relative di causa e di effetto. Può egli concepirsi l'idea di causa, senza concepirsi ad un tempo l'idea correlativa di effetto? No certamente; il che mostra, che sotto questo aspetto la causa per esser tale dipende, è condizionata all'effetto. Ma tutto ciò non più che nell'ordine delle possibilità, nell'ordine delle idee. Passiamo all'incontro all'ordine delle cose reali, all'ordine delle sussistenze: noi troviamo là relazione contraria; poichè non è egli vero che la causa realmente sussistente sussiste indipendentemente dall'effetto, mentre questo è condizionato e dipendente dalla causa? L'*ordine ideale* adunque è a condizioni diverse, e bene anco opposte alle condizioni dell'*ordine reale*. Ma ritorniamo ora al punto della questione. Io concludo da tutto ciò, che sebbene le perfezioni delle cose e quindi i beni sieno, nei loro concetto, dipendenti dal sentimento; tuttavia essi, quando si concepiscono nella loro reale esistenza, si concepiscono come azioni del sentimento, e non effetti di questo; e perciò da questi loro effetti indipendenti.

Risposto alla questione che ei venne proposta, seguitiamo innanzi, cercando di chiarire via più la natura del bene, e di perfezionarne la definizione.

Quando noi cerchiamo di sottomettere all'analisi il *concetto* del bene, l'analisi nostra cade sopra un oggetto dell'intendimento, perocchè un *concetto* è sempre un oggetto dell'intendimento. Noi cerchiamo adunque ciò, che l'intendimento nostro ravvisa e distingue per entro al concetto del bene.

A tal fine mettiamo prima da parte quanto abbiam fin qui trovato, cioè 1.° che le perfezioni delle cose hanno sempre un secreto rapporto coll'appetito, 2.° che tuttavia esse si sogliono considerare dall'intendimento stanti per sè, spoglie di quel rapporto.

Noi dobbiamo ora dunque fermarci a queste perfezioni delle cose in sè considerate, l'analisi delle quali ei dee dare de' nuovi risulamenti. Ma conviene osservare,

(1) La distinzione fra la *materia* del senso e l'*oggetto* dell'intelligenza è spiegata nel *Nuovo Saggio* ecc. Vol. II.

che pigliando noi a ragionare di queste perfezioni in sè considerate, sebbene nel nostro ragionamento non cada più il vocabolo di senso o di appetito, tuttavia non vi è meno realmente contenuto e sottinteso: imperocchè ogni qualvolta diciamo *perfezione*, diciamo con ciò stesso quanto è necessario a costituirla, e perciò in tale parola implicitamente è contenuto il rapporto essenziale, eziandiochè talora lontano, col sentimento.

Nel che deesi considerare, che questa è legge dell' intelletto, che egli « dimentica, o almen non avverte più ciò che egli stesso ha posto ne' propri concetti all' atto del formarseli; » e che formati questi concetti, ei li ritiene in uno stato sintetico, e prendono in parte la natura di una formola o cifra di ciò che già ei vide a principio, e a cui egli si riferisce così generalmente, senza portarvi determinatamente l'attenzione. Un esempio chiarissimo di questo modo di procedere dell' intendimento nostro si è il processo de' calcoli algebrici; ne' quali, fatta la denominazione, e posta in istato l'equazion prima a tenore delle condizioni del problema, queste condizioni poi si lascian da parte, e senza tener punto nella mente il filo del ragionare, non si bada che a condur bene ogni singola operazione, secondo le regole speciali, e nulla più: e se n' ha tuttavia in fine un risultamento verace; perocchè si manterrano sempre i *segnî* del ragionamento, da quali segni si può, tostochè si voglia ritornare allo stesso ragionamento esplicito e manifesto (1).

Allo stesso modo, se noi cercheremo l'*origine* delle nostre idee delle perfezioni delle cose, vedremo, 1.^o che a principio noi associavamo ad esse la sensazione aggradevole, non conoscendo perfezione se non là dove seguiva grata impressione in noi, o pensavamo che seguir dovesse o in noi o in altro essere sensitivo; 2.^o che in appresso ci abitammo ad attribuire il concetto di *perfezione* a quelle cose che sperimentavamo grate, senza tuttavia pensar più alla loro attitudine di modificare poi od altri piacevolmente; venendo così a pigliare la parola *perfezione* come qualche cosa in sè stessa, indipendente dal senso cui a principio era ordinata.

L' intendimento dopo di ciò andò più oltre. Primieramente osservò, che nel corpo umano lo stato *piacevole* o *doloroso* corrispondeva ad una certa disposizione di parti, ad un cert' ordine nella misura, nella forma, nel numero, nella congiunzione e azione mutua di esse parti (2): quest' *ordine* a cui rispondeva la sensazione piacevole attuale o abituale, fu dunque considerato come *perfezione* del corpo umano: anco in questo caso, perfezione si chiamò quello stato del corpo per la coesistenza sua col sentimento piacevole. L' uomo poi fece una simile osservazione di tutti gli altri esseri simili a lui nell' essere animati e sensitivi; e li riguardò pure siccome perfetti, quando tutte le loro membra ed ogni cosa in essi tenesse quell' *ordine*, che sembrava produr-

(1) Il nominalismo nacque da questa osservazione; perocchè ogni errore trae l'origine da qualche verità di cui si fa mal uso. Lo sbaglio de' nominali sta nel non considerare, che l' intelletto non potrebbe far uso di cifre se a queste cifre non aggiungesse sempre un valore generale. Ciò che dimentica nell' uso delle cifre non è che il loro valore speciale e determinato. Ora se noi usando delle cifre a condurre un ragionamento, riteniam sempre que' dati e quelle relazioni che ci giovano poi a rilevarne il valore determinato, i quali dati e relazioni costituiscono il valor generale delle cifre; egli è pur manifesto, che questa osservazione, lungi dal favorire il nominalismo, anzi li toglie affatto di mezzo; perocchè il valor generale determinante le cifre è appunto un concetto universale; e però la cifra non è un mero segno senza nulla di segnato; anzi non è segno né cifra se non a condizione di riferirsi attualmente ad un pensiero universale. Suppone adunque gli universali; o non gli spiega.

(2) Come l' uomo percepì quest' ordine? principalmente col modo di sentire extra-soggettivo. Questa rispondenza del sentimento e della perfezione risolvesi dunque in una cotale rispondenza fra i due modi di sentire soggettivo ed extra-soggettivo. Mi duole di dover osservare, che l' importantissima distinzione di questi due modi di sentire non fu ancora colta da molti fra quelli che si applicarono allo studio della nostra filosofia. Pure ella è chiave, senza la quale non si può entrare nella dottrina che da noi vien proposta.

re in quelli la più piacevole esistenza. In terzo luogo vide che anche gli oggetti esteriori della natura inanimata erano più o meno atti a servire a' suoi bisogni o a' bisogni degli altri esseri *sensitivi*, secondo che avessero anch' essi un certo stato, una certa configurazione e composizione; e in questa utile e piacevole loro formazione riconobbe la lor *perfezione*.

Ora in tutti questi casi la parola *perfezione* significa un *ordine* intrinseco alle nature, al quale risponde lo stato da loro più appetito ed agognato. Ma onde è poi, che noi veiamo a conoscere un tal *ordine*? L'*ordine*, considerato come tale, non ha esistenza a sè stesso, non ha esistenza nè anco al solo senso (perocchè il senso o piacevole o doloroso è un fatto semplice, qualsiasi il modo misterioso onde viene prodotto, e qual siasi il numero degli elementi che il producono): l'*ordine* non esiste che all'intendimento. Non si vuol già dire con questo, che l'*ordine* non sia qualche cosa oltre l'atto dell'intendimento che lo intuisce: ma di lui può dirsi quello, che prima io dissi della *materia* del sentimento e del *sentimento*: l'uno al tutto solo e senza rapporto col l'altro non può stare: tutt' e due insieme stanno non confondendosi insieme: sono correlativi: diversi, hanno un'esistenza nel concetto della mente simultanea.

Or da principio, come dicevamo, nella prima formazione de' nostri concetti, noi denominiamo quell'*ordine* intrinseco, nel quale poniamo la perfezione degli enti, dall'attitudine loro a produrre a sè, o a noi, o a chicchessia un costante sentimento piacevole, di maniera che quest'attitudine è originalmente la base, la regola, il principio di quell'*ordine*. Ma dopo di ciò noi ci formiamo de' concetti più *speciali* sulle perfezioni delle cose; perocchè ci riuscirebbe troppo difficile a dover ogni volta che misurar vogliamo la perfezione di esse, ricorrere all'ultimo principio, quello del rapporto che hanno a dilettere degli esseri sensitivi. A tal fine adunque ci componiamo per ciascuna cosa il concetto del suo ordine intrinseco, e questo teniamo per tipo, o criterio prossimo, secondo il quale giudicare de' gradi di sua bontà, anzi in esso ordine noi poniamo ben sovente la stessa essenza, la specie della cosa (1).

Ma da poi, compostaci questa specie od essenza che suppone un ordine (ordine che in origine ebbe a suo principio l'azione, l'effetto di lei sulla sensitività), l'intendimento, per dirlo di nuovo, si ferma in esso, e senza volger più l'attenzione al rapporto cogli enti sensitivi, si compiace di quell'*ordine*, come di cosa buona e bella in sè: lo considera non più nel suo fine, ma nelle forze che lo fanno essere, che lo conservano, che lo accrescono e sviluppano fino al realizzamento dell'intera essenza. Questo modo di considerar l'ente riguarda dunque il suo modo e ordine intrinseco: e in questo si abitua l'intendimento a riconoscerli un bene (2). Il senso comune possiede

(1) A maggior prova, che noi veniamo fermandoci originalmente questo tipo dell'ordine intrinseco delle cose dal rapporto che esse hanno colle grate nostre sensazioni, gioverà l'osservazione seguente. Un ente naturale qualsivoglia, che sia soggetto alla legge dello sviluppo, percorre più stati successivi, in ciascun de' quali egli è perfetto, perocchè è quello che è, nè deo essere in modo diverso da quel che è. Ora noi scegliamo di tutti questi stati possibili dell'ente l'uno, nel quale stabiliamo che l'ente sia pervenuto all'ultima sua perfezione. Ora in questa scelta qual principio ci guida? quello de' nostri bisogni e piacere, come dicevo: noi diciamo perfetto quell'ente quand' egli è pervenuto a quello stato che fa più per noi. Indi negli alberi fruttiferi noi stabiliamo che lo stato ultimo più perfetto sia quello nel quale ha le fratto mature, e non quello nel quale tali piante sono fiorite; all'incontro in quello pianto il cui frutto o seme nulla a noi serve, o il fiore all'incontro ci diletta, noi troviamo lo stato ultimo e perfetto quello del fiore. Così appunto avviene in quelle che si denominano e piante di fiori, mostrando anche con questa maniera di denominarle, che noi poniamo la loro essenza stessa in darci de' fiori, e non in darci de' semi, perocchè quelli fiutando ci piacciono, e da questi non abbiamo grato sensazioni. Questa è ricerca, che potrebbe condursi più innanzi; ma non è da questo luogo, o i sagaci potran farlo da sè.

(2) Fra l'*ordine dell'essere* in sè considerato, e l'*ordine dell'essere* relativo alla sensitività, havvi una mirabile e profonda coecordia. Nell'*agatologia* conviene entrare in una ricerca sì importante e sì difficile; da cui risulta finalmente, che l'ente è indistinguibile dalla sapienza; nè

adunque il vero, quando mostra di credere, che l'intelligenza approva per bene ciò che conviene alla natura della cosa, ciò che armoneggia col principio della sua esistenza. Poichè egli è evidente, che ciò che ripugna al principio dell'esistenza della natura, è riprovato, è considerato come un male, la vista del quale cagiona una total molestia all'essere che lo contempla: in una parola, tutto ciò che tende a distruggere una natura, viene considerato come contrario a quella natura, come a lei nemico, come male per essa: e in questa contrarietà dell'elemento di cui si parla, alla natura che lo possiede, in questa disarmonia, in questo disordine sta sicuramente ciò che la ragione disapprova, come dicevo; giacchè questa disapprovazione non è altro se non un accorgersi, che v'ha alcun che in un essere, che è in contraddizione colla sua essenza; la quale essenza diventa la *regola* del suo bene e del suo male; cioè a dire, tutto ciò che viene dalla sua essenza richiesto, ciò che la sviluppa, la compie, lungi dal distruggerla, è il *bene* di quell'essere; ciò che pugna con quella essenza, va in contraddizione con essa, la impedisce dal suo pieno sviluppo, è certamente il suo *male*; e in quella essenza è che in origine s'appialta un rapporto con una sensitività, rapporto che poi si dimentica.

Su di ciò mi sembra, che non possa esser cagione di dubitare; e mi pare, che questa esposizione del male e del bene non vada punto fuori dalle idee comuni de' savi, dirò anche, che non ecceda quel grado di riflessione, che il più degli uomini posseggono e adoperano nell'analizzare o riconoscere le proprie idee. Riassumendo adunque le cose dette in altr'ordine.

1.° V'hauno gli enti reali, ciascuno de' quali può trovarsi in una serie di stati diversi.

2.° Uno di questi stati è scelto come il perfetto dall'intendimento umano, e come tipo di perfezione, e ciò mediante il rapporto colla sensitività.

3.° In questo stato-tipo vi ha un ordine, che l'intelletto ravvisa, e dove trova il bene.

4.° Quest'ordine comincia coll'esistenza e coll'essenza della cosa, alla quale si sopraggiungono quegli altri elementi, che mettono la cosa nel predetto stato di perfezione.

Per le quali cose può dirsi, che tutti i costitutivi di una natura hanno un fine solo (stato perfetto, tipico), nel quale tendono incessantemente tutti, tutte le forze di quella natura, il qual fine è poi l'essenza completa di essa natura (1); e che questo semplice fine è di natura sua, e non per altra estrinseca ragione, in contraddizione o in armonia con certe modificazioni che la cosa riceve. Si può oltre di ciò via più approfondarsi col pensiero, e considerare l'ordine stesso essenziale e necessario dell'*essere*; cioè l'ordine, che essendo intrinseco all'*essere*, va ad escludere certe cose dalle nature, e ad ammetterne e chiamarne certe altre, per una necessità intrinseca, che si desume e si contempla intuitivamente nel primo fatto, cioè nell'*essere* stesso, oggetto primitivo di ogni pensiero: giacchè finalmente tutte le essenze delle cose non sono che l'essere più determinato e limitato, l'essere più in atto: determinazioni, limitazioni ed atti, che hanno la loro origine, come pure la loro ragione unica, cioè la loro necessità, nell'essere stesso, che in que' diversi modi si determina, si limita, si attua, e non altrimenti. Ed è da tutte queste riflessioni finalmente, che ci può venire una defini-

quello può pensarsi senza di questa. Io non posso qui che accennare. — Noterò ancora, che l'intendimento, già abituato a considerare la perfezione delle cose come residente nell'ordine dell'essere, talora si crea degli enti e degli ordini arbitrari e ipotetici, de' quali perciò stesso non vi può avere che una perfezione pure arbitraria ed ipotetica. Queste fatture della mente umana non possono formare alcuna obbiezione contro la dottrina che noi stabiliamo, che il bene si riferisca sempre a qualche facoltà di sentire e di appetire.

(1) Vedi che cosa sia l'essenza completa, nel Nuovo Saggio Vol. II.

zione del bene sufficientemente determinata per l'uso che noi dobbiamo farne: ed ecco come ella risulta dalle cose dette fin qui.

Le perfezioni, i pregi delle cose, sono sinonimi di bene: e si concepiscono beni come causa del sentimento piacevole; ma la mente le contempla anche indipendentemente da questo loro effetto, come qualche cosa di reale, di oggettivo, di attivo; e quindi il *bene* è più generale delle *sensazioni*, è antecedente a queste, scbbene sia causa di queste, e sia relativo a queste.

Le cose hanno le loro perfezioni, i loro pregi o beni, in quella maniera che esse hanno l'essere: per modo tale, che le cose le quali hanno un'esistenza solamente materiale, come sono quelle prive di sentimento, hanno parimente delle perfezioni dei beni relativi a quegli esseri che le percepiscono.

Questi pregi e beni delle cose, sono tutto ciò che armoneggia colla loro perfetta esistenza: tutto ciò che in una cosa tende a dare alla medesima la pienezza dell'esser suo, di cui la sua essenza (astratta) è, quasi volesse dire, il tema: tutto ciò, a cui le forze della cosa stessa sono volte siccome a termine del loro moto. Al contrario, tutto ciò che è in opposizione coll'essere della cosa, che *nega* nella cosa, che toglie vie quanto le sarebbe necessario o conveniente, quanto ella colla sua interiore attività tenta di conseguire, chiamasi *male* della cosa.

Come l'*essenza astratta* è il principio dell'ordine, così l'*essenza completa* n'è il fine. Fra l'*essenza astratta* e l'*essenza completa* di ciascuna cosa, v'ha una gradazione di perfezione e di bene.

L'*essenza completa* e tipica si desume dal rapporto della cosa colla sensitività.

Ma questo rapporto, e l'ordine conseguente, solo per l'intelletto esiste ad un essere intellettivo, ed ha per questo nozione di bene.

Quali conseguenze vogliamo noi cavare dalla nozione del bene e del male così sviluppata?

In primo luogo, che in ciascuna cosa vi può essere una serie di beni, cominciando dalla sua prima e più imperfetta esistenza, e procedendo fino all'ultimo suo sviluppo e compimento.

In secondo luogo, che tutti questi accrescimenti della cosa, tutte queste aggrinte, che vanno a compirla e renderla più piena, non sono altro che altrettanti atti del suo essere, altrettanti gradi della sua entità. Sicché si può conchiudere a ragione colla sentenza di tutta l'antichità, che *ogni cosa è buona in quanto è, ed in quanto non è, è mala*.

Il *bene* quindi s'immedesima coll'*essere*; il bene non è che l'essere, l'essere si realizza, si attua, si sviluppa: nell'attuarsi, nello svilupparsi egli ha un ordine intrinseco e necessario, di che non si può trovare la ragione se non in lui solo. Quest'ordine fa sì, che una cosa ne chiami o ne escluda un'altra; come una radice chiama un tronco, il tronco chiama i rami, i rami le foglie ed i frutti: con questi finalmente l'albero è completo. Quando una cosa ne chiama un'altra per l'ordine intrinseco del suo essere, quest'altra è a lei buona; quando la esclude, è cattiva. La stessa *sensitività* non entra nel bene se non perchè essa stessa appartiene all'essere, ella stessa è un atto dell'essere. La natura dell'essere è quella che esige un rapporto fra la *materia* e la *sensitività*, acciòchè vi sia il bene. Lo stesso dicasi dell'intendimento, un atto pur esso dell'essere. *Essere* e *bene* sono dunque il medesimo; se non che il bene è l'essere considerato nel suo ordine, il quale viene conosciuto dalla intelligenza, che in conoscendolo ne trae diletto: il bene, in una parola, « è l'essere sentito in rapporto coll'intelligenza », in quanto questa vuole ciò che ogni natura esiga a sè stessa, ciò a che tenda colle sue forze nel modo detto.

Finalmente gioverà ora, ch'io confermi anche coll'autorità della ragione altrui la mia dottrina sul bene: e il farò, non recando in mezzo l'uno o l'altro nome di filosofi, ma la sentenza comune delle scuole cristiane: delle quali non posso avere più sicuro testimonio di s. Tommaso, che nell'opera della *Somma* promise di raccogliere, e

di stringere in breve spazio le dottrine sparse ne' monumenti di tutta l'ecclesiastica tradizione, e per consenso universale attenne la promessa. Così adunque parla egli al nostro popolo: « Il bene e l'ente sono il medesimo in quanto alla cosa, ma differiscono « in quanto al concetto: poichè il concetto del bene consiste in questo, che la cosa sia « appetibile: — ora egli è chiaro, che qualsiasi cosa è appetibile in quanto è perfetta: « imperciocchè tutte le cose appetiscono la propria perfezione. In tanto poi ogni cosa « è perfetta, in quanto ha l'atto dell'essere. Laonde egli è manifesto, che in tanto una « cosa è bene, in quanto ella è un ente: conciossiachè l'essere è l'attualità di ogni « cosa » (1).

ARTICOLO II.

Che cosa sia il male.

Sebbene ciò che abbiamo detto fin qui sia ordinato non meno a dichiarare la nozione del male, che del bene, tuttavia gioverà ch'io aggiunga sulla natura del male una osservazione, ed è questa.

Noi abbiamo veduto, che in tutti i costitutivi possibili di un essere qualunque sia v'ha un ordine, per tal modo, che questi costitutivi sono determinati e distinti da tutti gli altri; cioè a dire, ad ogni natura v'ha una classe di qualità e di condizioni che convengono, ed altre che sono straniere o anche contrarie alla medesima. Di più, queste entità che convengono, questi costitutivi possibili di un essere, sono più o meno necessari, più o meno convenienti all'essere stesso che costituiscono: essi hanno la nozione di beni per lui in ragione di queste sue più o meno istanti esigenze. Or dunque sì il bene come il male implica in sé una relazione col principio di quell'essere che riflette, cioè coll'essenza di quell'essere: consiste in una relazione di armonia, o di disarmonia con quell'essere: quindi tanto il bene quanto il male per esistere suppone il soggetto a cui si riferisce. Dico tanto il bene, quanto il male: poichè sebbene non si potrebbe dubitare, che il bene esigesse l'essere, mentre anzi egli è finalmente l'essere stesso; tuttavia si potrebbe credere diversamente rispetto al male; si potrebbe credere, ch'egli non supponesse l'essere, giacchè egli è una negazione, o sia un mancamento.

Convien dunque osservare, che sebbene ogni cosa sia un bene in quanto è, in quanto ha dell'essere, tuttavia non si può dire che una negazione piena dell'essere sia un male; poichè una negazione piena non lascia che il nulla; ed il nulla è nulla, e quindi non è male nè bene. Laddove il male involge, come dicevo, una relazione coll'essere, col soggetto che lo ha in sé. Il male adunque è sì una negazione ma non di tutto l'essere, ma di qualche sua parte, di qualche cosa di cui l'essere ha bisogno, e gli manca; di che avviene, che si osservi una ripugnanza fra il principio di quell'essere e tale mancanza. Così un corpo umano, a cui mancassero le braccia o le gambe, avrebbe un male; poichè mancherebbe a lui una parte integrante, una parte che dall'essenza dell'uomo è chiamata e voluta per l'ordine intrinseco di questo essere uomo: di che avviene, che veggendola mancare, l'intelligenza trova una imperfezione in quella natura, una cosa opposta all'intrinseco ed immutabile ordine della medesima. Quindi acconciamente un tempo si adoprava la parola *privazione*, anzichè quella di *negazione*, a significare il male: giacchè questa è troppo universale e vaga, esprimendo tanto la rimozione del tutto, quanto quella delle parti; laddove la parola *privazione* esprime la rimozione delle parti, e non di tutto l'essere, ed inchiude l'idea di un essere che rimane privo di qualche cosa, ma che non è però assolutamente annientato.

(1) S. I, v. 1.

*Come l'idea dell'essere sia la nozione eolla quale si giudica
del bene in universale.*

Se dunque l'essere e il bene sono una medesima cosa: se ciascuna natura in tanto è buona in quanto ella è, in tanto è mala in quanto le manca qualche parte dell'essere che le conviene; se l'essere di ogni natura ha in sè un ordine intrinseco, che determina la necessità di certe parti, di certe qualità, le quali diventano appunto per questo i beni, le perfezioni di quella natura, come l'analisi fatta di ciò che intendono gli uomini colla parola *bene* dimostra: ne viene facilmente questa conseguenza, che io conoscerò il bene, il pregio, il grado di perfezione di qualunque natura, quando conoscerò il suo essere, quando saprò quanti gradi ella s'abbia di quella esistenza che le spetta, cioè quando mi sarà noto l'ordine che ha in sè l'essere di quella natura, e che è espresso nella sua essenza, e compreso nell'idea della medesima, più espressamente compreso, più che l'idea è perfetta; e quando insieme mi sarà noto quanto quest'ordine dell'essere sia realizzato e sviluppato, sia pieno, o pure sia manchevole, mozzo, e impedito nel suo compimento. La cognizione adunque dell'essere, del modo, dell'ordine dell'essere di una cosa, è altresì la cognizione della bontà di essa: sicchè con una sola nozione, quella dell'essere, io misuro e rilevo ad un tempo e i gradi di reale esistenza che s'ha la cosa, e i gradi di perfezione della medesima, per la coincidenza di queste due cose in una sola.

E veramente, se l'essere e il bene è il medesimo, la cognizione dell'essere conviene che sia medesimamente la cognizione del bene (1), non avendo io a far altro, che a considerar l'essere nel suo intrinseco ordine, perch'egli diventi ed acquisti il nome di bene.

Egli è adunque evidente, dopo di ciò, che l'idea dell'essere è quella nozione, quella regola, quel principio, coll'uso del quale io misuro e rilevo il bene di tutte le diverse nature che io percepisco o conosco.

CAPITOLO III.

L'IDEA DELL'ESSERE CONSIDERATA COME IL PRINCIPIO DELLA EUDEMONOLOGIA.

ARTICOLO I.

Definizione della scienza eudemonologica.

La scienza *eudemonologica* è la scienza che insegna a formare la propria felicità.

Io distinguo la scienza della felicità dalla morale, e chiamo quella *eudemonologia*, e questa *etica* ovvero morale, scienze che vennero sempre più o meno confuse, o certo, a parer mio, non abbastanza chiaramente distinte. Una scuola moderna giunse fino a render sistematica la confusione dell'una di queste due scienze coll'altra: confusione e mescolamento, che nasce sempre a scapito, anzi a distruzione intera della morale: di questa scienza, onore dell'umanità, che solleva l'uomo sopra il proprio

(1) Non essendo l'idea del bene altro che l'idea dell'essere, apparisco la verità di quel detto di Platone, « che nell'idea del bene sta la massima disciplina. »

interesse, sopra sè stesso, e che non esiste se non a condizione appunto di obbliare interamente l'utile proprio, per non occuparsi che del giusto e dell'onesto.

Nulladimeno egli è qui da rendere un tributo di lode alla scuola germanica, che ha certamente francata la morale dallo stimolo della felicità. Se fosse poi riuscita bene nel determinare la vera natura della morale stessa; e non si fosse fermata in uno stimolo del bene morale, privo de' caratteri necessari per esser morale: in uno stimolo dico ultimo (1), fatale, cieco, e perciò stesso irragionevole, da nulla giustificato, ma imposto all'uomo da una legge di sua natura ferrea e crudele: ella avrebbe avuto la gloria di dare alla morale una forma scientifica, e di additare con sicurezza il suo fondamento.

ARTICOLO II.

L'idea dell'essere è il principio dell'eudemonologia.

Avendo noi veduto che l'idea dell'essere è il principio onde si giudica del bene in universale, abbiamo in ciò stesso veduto, ch'egli dee essere il principio che ci scorge a conoscere ciò che a noi stessi è bene o male, ciò che ci conviene e ciò che ci disconviene.

Questo è quanto dire, ch'egli è il principio supremo di quella scienza, che tratta della propria felicità.

Sebbene però questa idea sia il principio supremo, la regola, dietro alla quale misurar possiamo altresì il nostro proprio bene, i gradi della nostra felicità; tuttavia egli è manifesto, che non può essere il principio *proprio* di questa scienza, ma un principio *comune* ad altre scienze ancora. Conciossiachè questa scienza tratta non di ogni bene, ma del bene mio proprio, di un bene soggettivo in una parola; e quindi l'idea dell'essere è principio troppo più ampio che non bisogni, ad esser proprio ed esclusivo dell'eudemonologia, come quello che è l'idea del bene in universale; e la scienza della felicità usa di una nozione più speciale, cioè della nozione del bene soggettivo e umano, del qual bene tale scienza si occupa. Perciò non sarà punto inutile, che noi facciamo qui alcune parole intorno al bene soggettivo e proprio dell'uomo, acciocchè non si confonda con lui il bene io sè stesso.

ARTICOLO III.

Che cosa sia il bene soggettivo.

Là dove il bene si consideri in relazione con un soggetto che di lui gode, appellasi *soggettivo*; conciossiachè ciò che è bene in sè stesso e riguardato in un modo assoluto, non è mica bene considerato relativamente a qualsiasi soggetto.

Ed anzi, acciocchè qualche cosa, che io sè è bene, possa esser bene altresì ad un qualche soggetto, addimandasi una particolare convenienza di quel bene a quel

(1) Anche i buoni e retti scrittori della Germania hanno talora, senza accorgersi, questo errore. Molti di essi cominciano i loro trattati morali collo stabilire nell'uomo due stimoli ultimi, l'uso della felicità, l'altro dell'onestà: questi due stimoli sono il fatto primigenio da cui partono. Ciò non può bastare in alcun modo alla morale: questa non dee discendere da uno stimolo; non è già ella un istinto: se fosse un istinto, non sarebbe obbligatoria: l'obbligazione stessa è qualche cosa di opposto a un istinto: è qualche cosa che dirige gl'istinti tutti, e stringe l'uomo a dover ammettere la sua direzione. Se la morale fosse un puro stimolo, non sarebbe ragionevole. È la ragionevolezza il carattere della morale: e la ragionevolezza non è uno stimolo, non un istinto. Si dee adunque cercare il principio della legge morale nella ragione, e non in uno stimolo primitivo.

soggetto, o n meglio dire, di quel soggetto a quel bene. Vale a dire è necessario, che la natura di quel soggetto sia tale, che questo possa aggiustarsi e congiungersi debitamente a quel bene di cui si tratta, e con lui formare quasi una cosa sola, per la quale congiunzione avvenga, che il soggetto goda di quel bene: e quindi assai spesso accade, che per l'inaltiludine del soggetto a congiungersi convenientemente e fruire delle cose, queste, ancorchè buone in sè medesime, non siano punto beni a lui, ma a lui o siano indifferenti, od anche mali. Di che apprisce ragione, perchè il bene sensibile è nn nulla alle nature insensitive; conciossiachè queste come prive di senso, non hanno la potenza di applicare a sè, congiungersi, e fruire i beni sensibili: e medesimamente è nn nulla la virtù, la sapienza, e gli altri beni soprasensibili, agli animali privi di ragione e d' intelletto; perciocchè tali beni si percepiscono e si godono solo con queste facoltà che essi non hanno; il perchè la sapienza e la virtù sono i sommi beni di quegli esseri che posseggono le potenze dell' intelletto e della volontà, pe' quali solo, come vedremo, esiste il bene assoluto.

Sebbene adunque ogni cosa sia buona in sè stessa, tuttavia non ogni cosa è buona a qualsiasi soggetto: e vi sono delle cose, che per alcuni soggetti nè pure esistono e anco di quelle, che per alcuni soggetti sono nocevoli e male, quando per altri sono buone. E conciossiachè gli uomini sogliano assai più riguardare il bene soggettivamente e rispetto a sè, che non sin oggettivamente e in lui stesso; di qui avviene, che molti sieno, che perdono interamente di vista il bene nel suo proprio concetto oggettivo, e il nieghino al tutto, e dichiarino altresì un paradosso (non senza sprezzo di quelli che 'l tengono) il dire che ogni cosa è buona, ovvero il dire che il bene è ogni cosa in quanto è. Imperciocchè osservano costoro, che non tutti gli esseri sono beni ad essi, o agli uomini; e quindi concludono, che non tutti gli esseri sono beni: il qual discorso sarebbe vero, quando si riferisse solamente al bene soggettivo, ossia relativo; ma egli è falso, ragionandosi del bene in universale. E se costoro, che troppi sono, i quali non sanno sollevarsi più alto de' beni relativi, nè uscire di sè stessi; pure potesser considerare attentamente, che non v'ha nessun essere, nè perfezione di essere, che non sia bene a qualche soggetto, o che non sia bene a sè stesso; s' accorgerebbero assai facilmente, che in ciascun essere, qualunque egli sia, v' hanno le condizioni del bene; conciossiachè le condizioni per le quali le cose si dicono buone sono ch' esse siano buone a sè stesse, che sieno complete, che tendano colle forze proprie di loro natura alla proprin conservazione e perfezione (1).

Di qui avvenne, che gli antichi definissero il bene: « ciò che viene appetito da tutti gli esseri » (*quod omnia appetunt*) pigliando la parola *appetire* in un senso larghissimo, come ho osservato, per indicare una qualsiasi tendenza delle forze di una natura. Conciossiachè ciascun essere, come dicevo, mostra in questo senso di appetire sè stesso, cioè a dire di avere in sè una forza che il fa esistere, conservarsi, perfezionarsi. Consideravano que' sottili investigatori di sapienza il bene nel suo proprio concetto, e trovavano, che il proprio concetto del bene consisteva nell' appetito, o tendenza delle cose verso sè stesse, e non già nell' essere appetite, o amate, o ntrate, se si vuole, dall' altre cose diverse da sè stesse; la quale attrazione dimostra solmente, che nna cosa è buona all' altra, non già che è buona a sè stessa, e costituisce il concetto del bene relativo, e non del bene semplicemente.

(1) Gli stessi esseri innamati ripugnano all' loro distruzione con quelle forze delle quali sono forniti, cioè a dire con quelle forze colle quali sussistono; e ciò è così intrinseco e necessario ad ogni natura che il dire che una natura è, è già un dire coo questo solo, ch' essa ha un essere continuo alla propria esistenza, e quindi che ripugna continuamente al suo annullamento. Tuttavia questo carattere intrinseco e necessario, che dà a tutte le cose la nozione di bene in sè stesse, è nssi imperfetto, come abbiain detto, nelle nature inanimate, appunto nè più nè meno come è imperfetto il loro essere, ch' esse non sentono, nè intendono di avere; esse quindi sono beni in un senso relativo e dipendente, anzichè in un senso veramente perfetto e proprio.

Laonde il concetto e la ragion del bene, pigliato semplicemente e puramente, è comune a tutti gli esseri, e a tutti i gradi degli esseri; e perciò ciascun ente convenevolmente si dice che è bene in tanto appunto che egli è. Non si confonda adunque la nozione del bene in sè stesso, colla nozione del bene relativo: conciossiachè altro è essere bene a sè stesso, e quindi in sè stesso, ed altro essere bene altrui. L'esser bene a sè stesso è ciò che costituisce la nozione semplice del bene: l'esser bene altrui è ciò che costituisce la nozione relativa del bene. E di questo, che nna cosa è buona ad un'altra, non si può mica trarre la conseguenza, ch'essa stessa sia buona, ma solo che abbia una relazione di bontà: ella per questo non è buona se non secondo quel particolare rispetto, e non nel suo tutto, nel suo essere: è buona nell'effetto che produce in cosa diversa da sè: ma in sè, ove di più non avesse, anzichè veramente ed attualmente buona, non si potrebbe dire se non che fosse buona in potenza, cioè ch'ella avesse la potenza di fare qualche bene.

ARTICOLO IV.

Principio proprio dell' eudemonologia.

L' eudemonologia tratta della felicità umana.

La felicità umana è un bene soggettivo, di cui abbiám fatto qui sopra la descrizione. Ma non basta aver trovato che cosa sia il bene soggettivo, in generale, per poter dire di ben conoscere quella nozione che dee servir di principio proprio alla scienza di cui parliamo.

La felicità umana è un bene soggettivo speciale, cioè un bene soggettivo proprio dell' essere intelligente: la nozione quindi di questo bene speciale è ciò che formar deve il principio proprio dell' eudemonologia.

Noi non abbiám tolto in questo libro ad esporre i principi della scienza eudemonologica, ma quelli della scienza morale. Tuttavia fu necessario che noi parlassimo della eudemonologia, per rimuovere il pericolo di confonderla colla morale; e ciò che si fece, e fu troppo spesso ne' tempi nostri. E per lo strettissimo nesso che la felicità ha colla giustizia, non istimo inutile, anzi necessario dimandar licenza al mio lettore di aggiungere alcune parole altresì intorno alla nozione della felicità, che è il supremo e il più perfetto bene dell' uomo.

A tal fine comincerò dal distinguere il *bene di esistenza*, dal *bene di perfezionamento*.

ARTICOLO V.

Che cosa è il bene di esistenza, e che cosa è il bene di perfezione.

La prima cosa che noi concepiamo colla mente in un soggetto qualunque, è l'esistenza; di poi la perfezione.

V' ha qualche cosa in ciascun soggetto, senza la quale egli non può esistere, e questa si suol chiamare la sua sostanza o l' essenza specifica (1); e v' ha qualche cosa, senza la quale quel soggetto può esistere bensì, ma imperfettamente, e queste sono le perfezioni accidentali di lui. Or quando queste *perfezioni accidentali* si sovrappiungono all' *essenza specifica* del soggetto, allora questo si fornisce e completa, poichè queste perfezioni non sono che altrettanti atti e sviluppiamenti maggiori dell' atto del suo essere, e quindi altrettanti gradi di essere che egli acquista.

(1) Convien vedere la dottrina intorno l' *essenza* nel *Nuovo Saggio* Vol. II, facc. 217-224.

Come dunque l'essere si divide in *sostanziale* e *accidentale*, così conviene che si divida anche il bene in sostanziale ed accidentale: conseguenza de' principi posti, cioè di quella fondamentale verità che abbiamo stabilita, che l'essere e il bene non differiscono fra loro, se non per lo diverso rispetto sotto cui la cosa medesima si riguarda.

Tuttavia nessun soggetto può appetire, ossia tendere alla esistenza, prima che egli se l'abbia; e conciossiachè nessuna cosa può operar checchessia, prima ch'ella medesima esista.

Ma quando un soggetto già comincia ad esistere, allora egli può dimostrare la tendenza che ha di svilupparsi, e di perfezionarsi maggiormente, e, se viene attentato alla sua esistenza, altresì di conservarsi. Ed è questa doppia tendenza, che il volge alla propria *conservazione*, e al proprio sviluppo e *perfezionamento*, quella che addita una doppia specie di bene, la quale noi vogliamo qui distinta, bene cioè di esistenza, e bene di perfezione.

Il termine ultimo però, a cui sono volte e tendono incessantemente tutte le forze di un soggetto qualsivoglia, è il perfezionamento di sè medesimo; ed è questo termine ultimo dell'appetito, od a parlare più universalmente, della tendenza di ogni natura, che suole ricevere più comunemente il nome di bene, siccome osserva s. Tommaso, di cui sono queste parole: « Bene si dice qualche cosa per rispetto alla perfezione, « che è l'oggetto dell'appetito; e per conseguente il bene ha in sè stesso il concetto « di ultimo » (cioè di ultimo termine dell'appetito, o anche di ultimo finimento della cosa). « Il perchè ciò che è ultimamente perfetto, si suol chiamare bene semplicemente e puramente: laddove ciò che non ha l'ultima perfezione che aver dovrebbe, non si suole chiamar perfetto semplicemente, nè bene, eziandiochè s'abbia una « qualche perfezione, qual è quella di esistere; ma ove dicasi bene, si dice tale secondo un particolar rispetto. Laonde quanto all'essere primo, o sia all'essere sostanziale, una cosa appellasi *ente* semplicemente, e *bene* rispettivamente, cioè solo « in questo rispetto, che è: in quanto poi all'ultimo atto dell'essere stesso, cioè alla « perfezione, una cosa dicasi *ente* rispettivamente, e *bene* semplicemente (1). »

Ora, come abbiamo distinto il bene di esistenza e il bene di perfezione, così possiamo distinguere egualmente il male di *distruzione* e il male di *deterioramento*.

ARTICOLO VI.

Che cosa sia il male di distruzione e il male di deterioramento.

Il nulla non è male, come abbiamo veduto. Tuttavia si può distinguere un male di distruzione, ed un male di deterioramento: ed ecco in che modo si concepiscono queste due specie di male.

Ogni qualvolta una causa, qualunque sia, agisce in qualche soggetto con tale azione, che tenda a scemare al medesimo qualche grado dell'esser suo, questa causa è nociva a quel soggetto.

Nell'azione poi che questa causa esercita in quel soggetto, deesi distinguere il tempo in cui ella agisce, dal tempo in cui ella ha già prodotto il suo effetto. Nel

(1) *Bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicitur rationem ultimi. Unde id, quod est ultimum perfectum, dicitur bonum simpliciter: quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum secundum quid, id est, in quantum est ens: secundum vera ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. S. 1, v. 1, ad 1.*

tempo in cui attualmente questa causa agisce nel soggetto, il soggetto soffre continuamente, e patisce dall'azione di quella causa, contro la quale reagisce con quelle forze ch'egli ha, e che tendono a conservarlo. Questa lotta è già un male, una sofferenza del soggetto, venendo cimentata qualche sua perfezione, o la sua stessa esistenza. Nel tempo poi in cui quella causa ha già prevaluto, ed ha portato il suo effetto, si dee distinguere così: se l'effetto è stato la distruzione e l'annullamento di quel soggetto, non è rimasto dopo quell'azione alcun male, poichè non è rimasto più il soggetto capace di male e di bene. Ma tuttavia nel primo tempo, nel quale durava l'azione di quella causa tendente alla distruzione del soggetto vi avea pel soggetto un male attuale, il qual male continuò crescendo sino a tanto che non fu consumata la sua piena e totale distruzione: ed è il sofferire questa continua violenza di quella causa che il distruggeva, e il patire tutta quella serie di successive degradazioni che terminò col suo discioglimento, che chiamasi *male di distruzione*. Se poi l'effetto di quella causa fu solamente una diminuzione della perfezione del soggetto, ma non la totale distruzione sua, allora questo male soprasta all'azione di quella causa, perchè soprasta ad essa il soggetto, sede del male. Di che si vede, che il male di distruzione non esiste se non nell'atto della distruzione, quand'essa non è ancor consumata; poichè da questo punto, distrutto il soggetto, cessa ogni male. Laddove il male di deterioramento ha due modi, l'uno nell'atto nel quale vien prodotto, che è transitorio, l'altro dopo essere stato già prodotto, che è uno stato di male abituale e permanente.

ARTICOLO VII.

Che cosa sia il bene assoluto.

Per evitare ogni equivoco, distinguiamo la *nozione assoluta* di bene, dal *bene assoluto*.

L'essere e il bene non differiscono in quanto alla cosa.

Tutte le cose dunque le quali hanno qualche grado di esistenza, hanno altresì qualche grado di bene.

Ora questo qualsiasi essere che esse hanno, pel quale sono buone in sè stesse, fa sì, che si può dire che loro convenga la nozione assoluta di bene; e questa *nozione assoluta* si parte contro a quella *nozione relativa* di bene, per la quale una cosa si considera come buona ad un'altra, e non a sè stessa.

Dove adunque per bene assoluto non s'intendesse altro se non ciò a cui compete la *nozione assoluta* di bene, potrebbe in tal caso affermarsi, che in ogni cosa v'ha il suo bene assoluto; distinguendo così questo bene assoluto da quel ben relativo, che così direbbesi per convenirgli la nozione relativa di bene, la qual consiste nell'esser cagione del bene altrui.

Ma che più sottilmente considerando, si trova, di queste due maniere di dire, « qualsiasi soggetto ha in sè un bene assoluto, » e, « a qualsiasi soggetto può convenire l'assoluta nozione di bene, » questa seconda maniera è affatto propria e giusta, e non così quella prima. Poichè altro è il *bene*, e altro la *nozione di bene*. La nozione di bene è quanto dire l'idea, ossia il concetto del bene; il bene significa il bene stesso reale. Nella nozione di bene non si distinguono punto i gradi del bene; e quindi la stessa nozione del bene è universale, e comune egualmente a qualsiasi grado di bene, per minimo ch'egli sia; quella nozione si trova realizzata e verificata egualmente nel bene tenuissimo, come nel sommo. All'incontro il bene reale e sussistente ha i suoi gradi minori e maggiori. Quindi la nozione del bene si riscontra bensì assoluta e perfetta in ogni grado di bene; ma il bene stesso non può essere assoluto e perfetto, se non quando egli sia nel suo sommo ed ultimo gra-

do. V'ha dunque una nozione del bene assoluta, e v'ha una nozione del bene relativa. La nozione di bene assoluta consiste in ciò a cui le forze di ciascun essere tendono, la nozione relativa consiste nell'attitudine di cagionare il bene altrui. Si può dunque dire con proprietà, che a ciascuna cosa, in quanto è bene a sè stessa, compete l'assoluta nozione di bene; ma non si può dire con proprietà, che ciascuna cosa sia un bene assoluto (1).

Bene assoluto non è se non ciò che ha tutto il bene in sè stesso; come essere assoluto non è se non ciò che ha tutto l'essere in sè stesso. Aozì, che dico io ciò che ha tutto l'essere in sè stesso? Non dovea dire ciò che ha tutto l'essere, ma ciò che è tutto l'essere: l'essere in somma compito è il bene compito. Ciò che forma la natura della nostra intelligenza è l'essere, ma l'essere iniziale e potenziale: se questo essere noi lo vedessimo in modo più perfetto, se lo vedessimo nel suo compimento, nel suo atto, nel termine del suo atto, noi vedremmo in tal caso l'essere assoluto. Questa è una conseguenza necessaria delle premesse. Se egli è vero che il bene sia l'essere, s'egli è vero che l'essere noi lo vediamo per natura, ma imperfettamente; egli dee esser vero altresì, che basterebbe che a noi si manifestasse più perfettamente quest'essere, che già ci è presente alla mente, e colla sua presenza la crea, colla sua presenza ci fa ragionevoli, perchè fosse vero che noi vedessimo il bene stesso, il bene essenziale, quindi tutto il bene, il bene assoluto. Niente manca adunque a questo essere, niente manca a questo bene, ed è perciò appunto che dicesi assoluto.

Ma di più, uiente è, se non per l'essere; quindi l'essere è l'origine di tutte le cose, è l'atto originale di tutte le nature; ed essendo l'origine di tutte le cose, è il fonte di tutti i beni altresì, e, come il chiama sant'Agostino, « è il bene d'ogni bene. » Di qui nasce, che l'essere completo sia non pure il sommo bene in sè stesso ed a sè stesso, ma il sommo bene altresì relativamente a tutte l'altre cose.

Ora l'essere completo, assoluto, questo sommo ed assoluto bene chiamasi Dio.

(1) La distinzione fra il bene e l'idea o nozione di bene, risponde alla distinzione fra l'essere, e l'idea dell'essere. L'idea dell'essere è il medesimo che l'essere possibile, o, come ancora io voglio chiamarla, l'essere iniziale. Questo essere iniziale, o essere possibile, o idea dell'essere (poichè tutte queste maniere valgono lo stesso) è il mezzo conceduto allo spirito umano, pel quale egli conosce le cose, come è dimostrato nel *N. Saggio sull'origine delle idee*. Solamente che l'uomo, affinchè percepisca gli esseri anche in quanto sono sussistenti, o non meramente in quanto sono possibili, ha di più bisogno del senso, che è la potenza che percepisce la sussistenza reale delle cose. Ma la percezione della sussistenza delle cose, fin a tanto che è sola, ooo è cognizione: e acciocchè diventi cognizione ha bisogno che s'aggiunga ad essa il pensiero, o come che si voglia chiamarlo, l'intuizione delle possibilità, che non è altro che la nozione universale dell'essere stesso. Perciocchè fu da me dimostrato, che la cognizione di una cosa contingente consiste e nella vista che fa lo spirito della relazione fra la sua sussistenza e la sua possibilità; e io questa vista lo riposto il proprio carattere della cognizione umana. Il perchè l'essere possibile, che è il grado mezzo della cognizione umana, è altresì ciò che specifica l'umana natura, o sia che forma il carattere proprio, che da tutto l'altre nature la distingue. Come dunque v'ha questa distinzione fondamentale fra l'essere in potenza, principio della cognizione, e gli esseri in atto, oggetti della cognizione; così v'ha la distinzione parimente fondamentale fra la nozione del bene o bene in potenza, e il bene stesso in atto: e una medesima distinzione si riscontra in tutte le cose che conosciamo; per esempio, fra la nozione del bello ed il bello stesso, fra la nozione del grado ed il grado stesso, fra la nozione del corpo ed il corpo stesso, fra la nozione dell'animale e l'animale stesso, ecc.

Che cosa sia la felicità.

Ora che abbiamo veduto che cosa intendiamo per bene assoluto, possiamo farci un'idea della felicità a cui l'uomo tende, e di cui tratta quella scienza alla quale io proponi di riserbare il nome di *eudemonologia*, per contrassegnarla e distinguerla dalla *morale*, colla quale il mescolarla sarebbe, come toccai, la rovina irreparabile della stessa morale.

Cominciamo dal vedere quali sieno i beni dell'uomo.

Il bene di esistenza per l'uomo è la propria esistenza, o sia l'umana natura.

Che cosa è per l'uomo il bene di perfezione? L'uomo è un essere misto di due sostanze, cioè d'una sostanza corporea e d'una spirituale. Queste due sostanze sussistono in un medesimo soggetto (l'*Io*), il quale è l'uomo. Convien dunque vedere quale sia il bene di ciascuna delle due sostanze, e quale il bene del tutto.

In quanto l'uomo è un soggetto animale fornito d'un senso corporeo, egli non è capace di adattare a sè stesso, e di godere se non de' beni particolari, cioè i beni corporei.

Ma in quanto l'uomo è un soggetto intellettuale, egli percepisce tutte le specie dei beni, e gode di tutte le specie de' beni da lui percepite.

Il suo intelletto (1) può attingere ancora il bene assoluto, e perciò questo solo può interamente e compiutamente appagarlo (2). Egli è il sommo bene delle intelligenze, nel godimento del quale sta ciò che propriamente si chiama *beatitudine*, o sia felicità; nomi che dall'uso comune del parlare vengono ricusati al tutto sia a quella momentanea e cieca voluttà della vita animale, sia a qualsivoglia perfezione di cose insensitive: e ragionevolmente si doveano serbare de' vocaboli a contraddistinguere un godimento pieno, perpetuo, ultimo e in qualche modo infinito, da ogni altro limitato e istantaneo piacere (3).

(1) L' intelletto si considera come senso (e in tal caso chiamasi ancor *sensu intellettuale*) quando si osserva l'atto suo in quanto non esce dal soggetto che intende. Mi spiego. Analizziamo il pensiero di un oggetto qualsiasi. Questo pensiero mi si presenta in due aspetti: da un lato è una passione che soffre il mio spirito da quell'oggetto ch'egli pensa; dall'altro è un atto del soggetto che termina in quell'oggetto. Sotto il primo aspetto lo chiamo *sensazione*, sotto il secondo *cognizione*. Quella passione è un' affezione del soggetto, si può considerarla tutta in lui: ella nello spirito termina, si consuma. È dunque una sensazione interiore, è atto di un senso intellettuale. All'opposto si consideri questa affezione siccome il mezzo di conoscere l'oggetto, si consideri il pensiero siccome un atto dello spirito, in virtù del quale lo spirito distingue qualche cosa da sè, pone sè, ed un *diverso* da sè; in tal rispetto è un atto della *facoltà conoscitiva*. Sentire in una parola è unire, immedesimare con sè; conoscere è separare, distinguere da sè: sentire suppone vari stati d'un soggetto identificati per l'identità del soggetto; conoscere suppone diversità assoluta del soggetto stesso conoscente dalla cosa cognita.

(2) Nella vita presente questo sommo bene è l'oggetto della *fede*, e quindi della speranza cristiana. Egli non è veduto, ma creduto. Lo stesso ragionamento però, nello stato di sviluppo nel quale noi l'abbiamo presentemente, è quello che ci conduce a conoscere, che il termine ultimo dell'intelligenza non può essere altro che l'ente assoluto, Dio.

(3) I *senzienti* confondono necessariamente la *felicità* col *piacere*, e misurano i gradi di felicità co' gradi del piacere: ma errano. La felicità è certo un godimento: ma non un godimento qualsiasi; essa è il godimento del sommo bene. Or tra il godimento del sommo bene, e il godimento di un altro bene, non vi ha distanza di gradi, ma di specie: distanza infinita, dove non ci ha un termine medio, che congiunga l'uno estremo coll'altro. Questo vero importante appartiene alle tradizioni dell'antichissima scuola italiana, che noi Italiani massimamente dobbiamo conservare come bella ed illustre eredità de' maggiori nostri. Ippodamo pitagorico, di Turio, città della magna Grecia, scrisse un libro intorno alla felicità, del quale Stobeo ci conservò un frammento: e queste sono le prime parole del frammento conservatoci:

« Fra gli animali, altri sono capaci di beatitudine, ed altri non sono. Capaci sono quelli

E che non altro fuori di quel sommo bene possa compitamente satollare il cuore umano, e renderlo pienamente pago e contento, provasi assai agevolmente pur dalla natura intima di ogni essere intellettuale, la qual natura viene formata, come tante volte diciamo, dall'idea dell'essere universale. Con quest'essere universale, appunto, per la sua natura di essere universale, non è alcuna cosa, alcun bene, che l'uomo non possa conoscere. Quindi se la volontà di un essere intelligente si propone di conseguire qualche altro bene minore dell'assoluto; ella può ancora andar oltre, nè ha necessità di fermarsi ne' suoi desideri. Perocchè la volontà tanti beni può volere, quanti l'intelletto conoscere. Ella segue l'intelletto. Ora l'intelletto può conoscere sempre de' beni maggiori, fino che egli non venga al bene completo, sommo, il bene stesso, l'essere stesso, l'assoluto: qui si ferma, perchè è l'ultimo l'infinito; qui dunque solo può e dee fermarsi la volontà; nè il desiderio di questa potenza sarà esaurito giammai, se ella non giunge all'acquisto del bene essenziale. Ed egli è appunto in questa beatitudine verace dell'intellettuale natura, che ritorna all'altissima sua dignità: in questu consiste il suo decoro, che dall'altre nature infinitamente la parte e sublima. Conciossiachè in virtù di questo congiungimento strettissimo, ch'ella può fare di sè col bene assoluto, diventa una cosa con lui: e qui però riposa l'estrema eccellenza del creato.

Quindi è, che le altre perfezioni delle nature create si possono aver in conto di mezzi, ma questa beatitudine tiene propriamente la ragione e il concetto di fine.

E fin qui vedemmo quale sia il bene di perfezione delle due sostanze che entrano a formare questo soggetto misto, che uomo si chiama: ora quale è la relazione di queste due sostanze, quale è il bene di tutto l'uomo?

La principale relazione delle due parti di cui l'uomo si compone, risulta dalla dignità della parte intellettuale sopra l'animale, dalla dignità del bene della prima sopra il bene della seconda: dalla relazione in somma di fine e di mezzo: giacchè se solo il bene assoluto ha il concetto di fine, tutto il rimanente si dee a lui ordinare e sottomettere siccome mezzo. E sebbene noi non conosciamo nella vita presente con positiva ed intera cognizione il bene assoluto, e però non possiamo vedere quel nesso, che pure l'intima meditazione ci rivela; quel nesso dico, pel quale tutti i beni, anche i corporei, da lui scaturiscono, e sono certe cotali comunicazioni che l'esser supremo fa di sè stesso; tuttavia veggiamo che è pur necessario che così sia, e veggiamo, che fra il bene corporeo e il bene essenziale non si può dare alcuna intrinseca opposizione e contrarietà, come non si dà opposizione fra il rigagnolo e il fonte; anzi dove è l'uno dee scorrer l'altro: e quindi veggiamo, che col possesso del bene essenziale, di questo bene dell'intelletto, l'uomo non potrebbe esser privo di tutta quella felicità, della quale potesse esser capace nell'altra sua parte, cioè nella corporea; sebbene questa parte corporea sarà soddisfatta in modo, da non porre limiti o impedimenti alla soddisfazione della intellettuale; perocchè berà il suo gaudio al fonte stesso di questa.

Aggiungerò una osservazione prima di finir questo articolo, ed è, che il bene animale, nello stato presente, essendo ordinato siccome mezzo al bene intellettuale dell'uomo, partecipa in virtù di tale ordinazione della dignità di quest'ultimo. L'uomo soggetto è unico: sono io medesimo quegli che riceve le sensazioni corporee, e quegli che ragiona sulle medesime. Quindi colui che danneggiasse il mio corpo, farebbe danno a me, che ho la dignità di essere intellettuale, farebbe ingiuria all'intellettuale principio, che costituisce propriamente la mia personalità. Tutti i beni adunque che appartengono ad un soggetto intelligente, sono o immediatamente o mediatamente oggetti

« che han la ragione: imperocchè la beatitudine non può sussistere senza la virtù: e la virtù « si ravvisa in quello che è di ragione dotato. Quelli non ne sono capaci, che di ragione van « privi. Nella stessa guisa che colui che manca della vista, non è atto alle operazioni e alle in- « dustrie che esigono questo senso; così in chi della ragione è manchevole non può capire nè « l'opera, nè la virtù propria di colui che n'è fornito. » Stob. *Serm.* c.

appartenenti alla intelligenza, che è la parte principale onde viene quel soggetto denominato e specificato.

ARTICOLO IX.

Dignità del soggetto intelligente.

La dignità del soggetto intelligente nasce, come già toccai, dalla dignità dell'idea dell'essere, colla quale egli intende.

Poichè l'essere da prima conosciuto, e col quale tutto il resto si conosce, è universale, illimitato, infinito.

Quindi egli solo è che rende la mente atta alla cognizione di tutti i generi e di tutte le specie de' beni, e a godere di questa cognizione. La natura di questa cognizione e di questo godimento ha una dignità veramente somma nel suo genere, ed infinita; poichè con essa il soggetto intelligente dimentica sè stesso, per considerare le cose come sono in sè; e però egli ha uno sguardo imparziale e giusto; tributa con ciò, siccome dissi, un ossequio all'essere stesso in tutti i suoi diversi gradi nei quali lo ravvisa, senza rispetto a sè. Questa oggettività che si trova nella contemplazione intellettuale, dissi che ha qualche cosa d'infinito, perchè da nulla è ristretta; ella è atta a far conoscer le cose quali sono, qualunque sieno, anche infinite: ora l'*infinità* è propriamente il principio della *dignità*; poichè dove v'ha qualche cosa d'infinito, ivi ha qualche cosa di così grande, di così augusto, a cui cedono come minori le cose tutte finite, e soggiacciono ad un senso sublime del proprio nulla, e del pensiero di un ente che le vince, la cui grandezza confusa e misteriosa riscuote ondechessa riverenza illimitata. La *prima* dignità dunque del soggetto intelligente consiste nella contemplazione della verità.

In *secondo* luogo, quella stessa vista onde il soggetto intelligente vede l'essere universale, è quella onde vedrebbe l'essere assoluto e sussistente, se quest'essere che vede si svelasse più scopertamente a lui, cioè si mostrasse non solo come ideale, ma anco nell'atto del suo sussistere. L'intelligenza adunque col *sensu intellettuale* di cui è fornita, è ordinata a percepir l'assoluto essere e l'assoluto bene, quindi di nuovo l'infinito, e solamente in percependo questo, le sue forze possono esaurirsi. Ora una simile ordinazione all'essere assoluto ed infinito, è la *seconda* cagione della dignità dell'essere intellettuale; poichè quest'essere è ordinato a sì alto bene, che a maggiore non potrebbe.

Finalmente, la percezione dell'essere assoluto è una congiunzione, un possesso dell'essere assoluto, da cui procede la beatitudine, cioè un godimento infinito; e la capacità a godere questa beatitudine, è la *terza* ed ultima cagione della dignità dell'uomo e di ogni altra natura intelligente.

Questa felicità pertanto, a cui l'uomo tende incessantemente, ed i mezzi co' quali può conseguirla, è l'argomento della *teodemonologia*.

Passiamo ora alla *morale*, e cerchiamo di penetrarne più intimamente la natura.

L'IDEA DELL'ESSERE CONSIDERATA COME IL PRINCIPIO DELLA MORALE.

ARTICOLO I.

Riassunto delle dottrine esposte.

Raccogliendo ora quanto abbiamo fin qui veduto, per rimetterci in quella via, dalla quale siamo un po' usciti per desiderio d'indicare la natura di una scienza che tratta del bene soggettivo dell'uomo, e che dalla morale essenzialmente differisce; noi abbiamo dunque trovato.

1.° Che l'idea dell'essere è la suprema regola di tutti i giudizi che fa la mente umana.

2.° Ch'ella per conseguente è la suprema regola de' giudizi morali, o sia la prima e più universale delle leggi.

3.° Che questa legge ridotta ad una formola può suonare così: « Segui il lume della ragione: » formola la più estesa di tutte quelle che si possono assegnare nella scienza morale.

4.° Che tuttavia essendo l'essere ideale la regola non dei soli giudizi morali, ma de' giudizi di tutte le maniere, esso è un principio della morale comune a più scienze.

5.° Che l'essere e il bene essendo la medesima cosa, la nozione dell'essere è altresì la nozione del bene; e che perciò l'idea dell'essere è specialmente il principio di tutte quelle scienze che trattano del bene.

6.° Finalmente che non basta avere indicato un principio comune, ma che conviene assegnare ad ogni scienza il suo principio proprio; e che il principio proprio della eudemonologia è la nozione del bene soggettivo dell'uomo, o sia della felicità.

Ora dunque ci rimane di cercare anche quale sia il principio proprio della scienza morale; il che cominceremo a fare in questo capitolo.

Ed egli è evidente, che ove ci riuscirà di trovare e di ben descrivere questo principio proprio della morale, ci riuscirà altresì con ciò stesso di spargere della luce sulla prima e suprema legge morale; noi avremo allora illustrata questa applicazione nobilissima dell'essere; quest'uso del lume della ragione, uso di tutti certamente il più preclaro ed il più importante: noi avremo risposto in una parola alla domanda che ci siamo proposta, e a cui non abbiamo ancor soddisfatto, « in che maniera l'essere serva praticamente all'uomo di regola a discernere il giusto dall'ingiusto, l'onesto dall'onesto. »

ARTICOLO II.

Che cosa sia il bene oggettivo.

Per conoscere in che maniera la nozione dell'essere possa prestare il servizio di regola morale, conviene chiarire in che consista l'essenza della moralità, che cosa sia il bene morale.

Esso è certamente un genere di bene; e questo solo basta per intendere, che per giudicar di lui, abbiamo bisogno prima di tutto della nozione del bene in universale; poichè non possiamo sapere che cosa sia un bene speciale, se non sappiamo prima che cosa sia bene. Col definire adunque il bene morale, noi non facciamo altro se non determinare e restringere la nozione universale del bene, e così renderla propria della scienza morale; la quale non tratta del bene in comune, ma d'uno special

bene, cioè del morale. Coll' aver determinata poi e ristretta la nozione del bene, con que' caratteri che il rendono morale; noi di principio comune l'avremo reso principio proprio di questa scienza; e mostrato in che modo, per quali vie, per che gradazione l'idea dell'essere discenda per così dire, e s'avvicini ai beni e mali morali, come ci scorga, e c'illumini acciocchè noi li conosciamo, distinguiamo, misuriamo. I primi principi non si possono mai applicare immediatamente per la loro universalità, ma mediante altri principi meno universali che da lor discendono, e che formano l'anello intermedio fra gli universalissimi, e le cose al tutto particolari.

Che cosa è dunque il *bene morale*?

Per renderne chiara la nozione, io debbo cominciare a dire alcune parole del bene oggettivo.

Bene oggettivo io chiamo ogni bene in quanto viene percepito oggettivamente, cioè in quanto si fa oggetto di cognizione.

La nozione assoluta di bene abbiamo detto consistere in ciò che è conveniente all'ordine intrinseco dell'essere di ogni natura, in ciò che ogni cosa colto forze di cui è fornita tende a conseguire; mentre la nozione relativa di bene l'abbiamo posta nell'esser una cosa appetibile ad un'altra, nell'esser termine e scopo alle forze naturali d'un'altra, che s'inclinano, e tendono a rapire quella cosa a sè, ed unirsi con essa. Con queste nozioni noi conosciamo due generi di beni, il bene delle cose in sè, e il bene delle cose relativamente alle altre cose: ambedue queste specie di beni si fanno *oggetti* della nostra intelligenza, e così diventano *oggettivi*.

L'intendimento nostro ha un atto per sua propria natura universale: è proprio cioè della facoltà di conoscere il concepire la stessa ragione o concetto di bene, anzichè il bene stesso; e però l'uomo che possiede tale facoltà, può conoscere tutto ciò a cui la nozione di bene si stende: il che mostra l'universalità, che accennavamo, dell'atto intellettuale. L'intendimento adunque concepisce tutte le specie de' beni; il che è quanto dire, tutti i beni si possono considerare dall'uomo oggettivamente.

Il contrario è a dirsi del senso corporeo, il quale non concepisce la ragione del bene, ma percepisce il bene stesso, e solo quel bene particolare che è a lui conveniente e proporcionato, e di questo solo egli può godere.

Laonde coll'intelligenza il soggetto intellettuale unisce a sè in qualche modo tutte le nature de' beni, e gode ancora delle medesime. E quantunque la sola cognizione de' beni, non possa dirsi un pieno possesso de' medesimi ed un perfetto godimento, poichè colla cognizione non si gode propriamente del bene stesso, ma solo della nozione o ragione del bene; tuttavia anche dalla concezione della sola ragione astratta de' beni si deriva nell'essere intelligente un cotal gaudio nobilissimo, sebbene non al tutto solido e perfetto. Di che si trae, che lo spirito intelligente, eziandio in questa vita, ha seco un cotal senso intellettuale (1), col quale gode delle stesse essenze o concetti del bene; il qual senso non si limita solo, come il corporeo, ad un bene ristretto e particolare, ma si allarga a pascersi di tutti gli oggetti della intelligenza, e deduce il suo piacere non da sè solo, ma dalle cose tutte in sè stesse, cioè a dire oggettivamente considerate.

(1) Questo senso intellettuale era conosciuto da tutta l'antichità, ed è nella dottrina della ecclesiastica tradizione. Sant'Agostino nelle sue *Ritrattazioni* riprende sè stesso di avere scritto in alcun suo libro, « dovermi spregiare ciò che il senso percepisce, » quando anzi gli sarebbe convenuto scrivere, « ciò che percepisce il senso mortale; » poichè, dice egli, *est sensus et mentis*. Tuttavia tosto appresso scusa sè medesimo con queste parole, le quali verranno anche a diebinazione di que' luoghi, dove io pure avessi fatto uso della parola *sensu* a indicare semplicemente il corporeo: « *Eorum more tunc loquebar, qui sensum non nisi corporis dicunt, et sensibilia non nisi corporalia. Itaque ubicumque sic locutus sum, parum est ambiguitas evitata, nisi apud eos quorum consuetudo est locutionis hujus*. L. I, c. I.

Ma perchè conosciamo meglio la natura di questo bene oggettivo, facciamo il confronto di lui col bene soggettivamente considerato.

ARTICOLO III.

Relazione del bene oggettivo col bene soggettivo.

Dico adunque, che v' hanno due facoltà fondamentali nell' uomo, che percepiscono le cose in modo diverso, il *senso* e l' *intelletto*, e questo diverso modo di percepire è la ragione della distinzione che si vuol fare fra il bene *soggettivo* e il bene *oggettivo*. Il senso è il fonte del bene soggettivo, e l' intelletto è il fonte del bene oggettivo.

E in vero, ogni *bene sensibile* è sempre *soggettivo*, cioè è bene n quel soggetto che n sè l' unisce, e, unitolsi, lo sente. Ma il bene all' incontro non in quanto è sentito, ma in quanto è semplicemente inteso dalla mente e pensato, che talora si chinò per brevità di discorso *bene intelligibile*, dicesi *oggettivo*, perchè l' uomo nol considera siccome appartenente a sè, ma dovunque egli sia, in quel modo che è. E per verità, se è bene soggettivo il ben goduto da un particular soggetto, questo bene non può essere altro che sensibile; poichè il solo senso e quello che gode, sia poi questo senso corporeo, o spirituale. All' opposto, la maniera onde l' intendimento vede il bene è la ragione della denominazione di *oggettivo*. Il soggetto in somma, oltre i beni propri, s' egli è intelligente, può conoscere anche molti altri beni, e quindi sapere che sono beni, sebbene non sieno beni n lui: mentre se non avesse la ragione, tutti quei beni ch' egli non sperimenta sensibilmente, per lui punto non esisterebbero.

Il bene oggettivo adunque si estende assai più del bene soggettivo; poichè il soggettivo è il bene proprio del soggetto; ma l' oggettivo è qualunque bene, sia egli proprio del soggetto che lo contempla (e quindi soggettivo) o no, non significando altro la parola oggettivo, se non se contemplato, n quel modo nel quale egli è, dalla intelligenza.

E a maggior lume, mettiamo in altre parole questa stessa relazione che passa fra il bene soggettivo e l' oggettivo.

Ho già dimostrato, che il soggetto umano (l' *Io*) è essenzialmente sentiente, anzi è egli stesso un sentimento sostanziale (1). Tutte, le sensazioni non sono che modificazioni di quest' *Io*, modificazioni di questo sentimento, il quale in parte è immutabile, e in parte mutabile. La parte immutabile forma la sua *identità*; la parte mutabile dà luogo alla *varietà* delle sensazioni che soffre. Egli dunque sente sempre sè stesso, o n meglio dire, il modo del suo essere: il sentire è inseparabile dal soggetto, comincia e termina nel soggetto, o s' identifica propriamente con lui. Quindi apparisce, come il *bene soggettivo* tragga l' origine dal *senso*.

L' intelligenza all' opposto ha un carattere tutto contrario al senso. Coll' intelligenza si concepisce e conosce sempre *oggettivamente*: cioè, l' atto dell' intelligenza comincia bensì dal soggetto, ma termina in un oggetto, il quale viene concepito come indipendente dal soggetto stesso che lo concepisce, anzi ad esclusione di questo, che concependo non concepisce mai sè stesso, ma solo il termine della sua concezione. Quindi è unicamente coll' intelligenza che si può concepire il bene in sè stesso; ed apparisce, come da lei tragga l' origine il *bene oggettivo*.

Sebbene però il soggetto intellettuale coll' atto dell' intendere finisca in un diverso da sè, cioè negli oggetti del suo intendimento considerati in sè stessi; tuttavia, come abbiain detto, anche da ciò stesso viene n lui un singolar godimento. E chi non sa quanto è dilettevole all' uomo la cognizione? chi non sente la verità di questa sen-

(1) *N. Saggio ecc.* Vol. III, fac. 86 e segg.

tenza di Marco Tullio: *Natura inest mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi* (1)? In somma v'ha on senso della mente, col quale l'uomo gusta di tutti gli oggetti da lui conosciuti; e però il bene *oggettivo* per l'essere intelligente si fa sempre ancora *soggettivo*, per on cotal effetto di godimento che nell'intelligente da quello ridonda (2). Ma ciò che dee sopraffatto ammirarsi si è la purità di questo godimento: perciocchè egli s'ingenera nell'uomo per una cagione tutta opposta da quella che cagiona il piacere che ritrovasi nel bene puramente *soggettivo*. Il soggetto puramente sensitivo gode del bene *soggettivo*, perchè questo bene termina tutto io lui. All'inccontro il soggetto intellettuale gode del bene *oggettivo* appunto per questo, che, pensando il bene *oggettivo*, esce di sè, e s'intrattiene, e allarga la sua esistenza negli altri oggetti colla sua mente; gode di poterli contemplare in loro stessi, e quindi imparzialmente, pienamente, e non solo in una singolare relazione con sè, gode in fine, perchè egli è a sè coosapevole di usare verso quegli oggetti un atto di giustizia, riconoscendo i loro pregi, senza alcun riguardo avere a sè medesimo; e questa giustizia, questo disinteresse, questo omaggio alla verità, che si racchiude essenzialmente nell'atto del conoscere, e si consuma poi coll'adesione della volontà, è appunto ciò che produce nel soggetto intelligente quel sublime diletto, che tien dietro al conoscimento.

ARTICOLO IV.

Relazione del bene oggettivo e del bene assoluto.

Dopo di ciò, a chiarire la natura del *bene oggettivo*, gioverà che noi lo paragoniamo ancora col *bene assoluto*.

L'abbiamo già detto, il bene assoluto e l'essere assoluto sono il medesimo: abbiam detto ancora, che la mente nello stato presente vede l'essere, e lo usa a conoscere tutto ciò che conosce, ma non lo vede però che inizialmente, in potenza: e finalmente che se quest'essere io potenza passasse al suo atto, quest'essere stesso veduto, dalla mente passarebbe dallo stato d'idealità a quello di sussistenza, e sarebbe in tal caso l'essere assoluto; la mente allora vedrebbe Dio. L'*essere assoluto* adunque è essenzialmente un *essere oggettivo*, cioè non può essere dall'uomo posseduto che mediante un atto di sua intelligenza. E tuttavia io quanto l'intelligenza attinge quest'essere, il quale è il bene suo proprio, si dice con proprietà esistere un senso intellettuale; giacchè il senso è quella potenza, colla quale si percepiscono le cose sussistenti, a differenza dell'intelletto pigliato come facoltà di conoscere, che intuisce le cose possibili.

ARTICOLO V.

Il bene oggettivo dà l'origine al bene morale, come il bene soggettivo dà l'origine al bene eudemonologico.

Dopo tutte le cose ragionate fin qui, ci resta tuttavia a sapere che cosa sia il *bene morale*, scopo delle nostre ricerche, ed ora è ben tempo che ci facciamo più da presso; e che veniamo a chiarirne la natura.

Il bene morale è egli il bene considerato *soggettivamente*, o pure *oggettivamente*?

Fuor di dubbio, il bene morale è un bene *oggettivo*, e non *soggettivo*. Il *soggettivo*, che cerca di soddisfare puramente a sè stesso, non fa ancor nulla di morale: ub-

(1) *Tusc.* L. I, c. xix.

(2) Non è vero l'opposto, cioè che ogni ben *soggettivo* produca questo effetto di rendersi ancora *oggettivo* egli medesimo. Ciò non ha luogo che parlando del bene assoluto.

bidisce all' istinto (1) del piacere, o della felicità, ma egli non ha in ciò alcun riguardo agli altri esseri, che hanno gli stessi diritti di lui o maggiori ancora: egli in somma, fino che non pensa che a sè medesimo, non si leva ad alcun nobile concetto: si rinserra in un amor proprio, in un egoismo, rifiutando di avere in qualche conto i beni che stanno bensì presenti alla sua cognizione, ma ch' egli non può possedere: il soggetto in una parola è formato dal senso, e ne tiene la natura, e ne serba le leggi.

L' intelligenza per lo contrario non si limita al bene soggettivo, come vedemmo: concepisce indifferentemente tutti i beni: li considera in sè stessi: ne misura i gradi imparzialmente: poichè ella ha l' idea dell' essere, che è la misura appunto de' vari gradi di esistenza, e quindi de' vari gradi di bene: in una parola, considera l' essere e il bene oggettivamente, e in questa maniera di considerare l' essere e il bene, consiste essenzialmente un disinteresse, e, come abbiamo detto, un naturale esercizio di giustizia, che rende nobile l' atto della intelligenza: quindi nel solo bene oggettivo può cercarsi il bene morale, giacchè nel solo atto della ragione trovasi il principio della giustizia, quel principio del dare a tutti il suo, che è anche la gran formola della legislazione morale.

Con questo ragionamento noi ci troviamo ricondotti alla prima legge morale, già da noi fino al principio espressa così: « Opera secondo il lume della ragione: » la qual legge per questo che abbiamo detto viene confermata e chiarita, come vien pure messo in palese l' errore di que' filosofi, che vorrebbero fabbricare la morale sul piacere, o sull' interesse, sia pur questo ben inteso quanto si voglia. Perciò che la morale, anzi che di *piacere* e d' interesse proprio, tratta interamente di *dovere* e di obbligazione. Il piacere e l' interesse, inteso come si voglia, ha sempre riguardo in ultimo al soggetto: mentre il dovere, l' obbligazione è sempre verso un oggetto che si considera in sè medesimo colla intelligenza. Laonde Elvezio in Francia, Bentham in Inghilterra, e Gioia e Romagnosi (2) in Italia confusero il soggetto coll' oggetto: e per essere fuggita all' attenzione loro questa distinzione, annieciarono la *morale*, riducendola ad un' arte di far bene i proprj interessi. Noi all' incontro distinguendo accuratamente il soggetto dall' oggetto, vediamo in essi i due principi di due scienze inconfusibili fra loro, e aventi una cotale opposizione; l' una delle quali scienze, che trae il suo principio dall' oggetto, tratta della moralità, e questa sola chiamiam Moralità; l' altra, che trae il suo principio dal soggetto, tratta della felicità, e questa denominiam Eudemonologia: e se qui qualche cosa non c' inganna, ci sembra che nè pur gli antichi abbiano bastevolmente distinte queste due scienze interamente diverse, ed anzi formando una sola scienza pratica, le abbiano senza accorgersene mescolate e confuse, parlando insieme cose, che ora all' una appartenevano ed ora all' altra;

(1) Atto due facoltà passive che abbiamo distinte nell' uomo, il senso e l' intelligenza, no corrispondono due attive. Al senso risponde l' istinto; all' intelligenza la volontà: l' istinto inclina al piacere ed alla felicità, ma la volontà è il principio della moralità.

(2) Io ho confutato il Gioia nella *Breve esposizione della sua Filosofia*, che ho stampato anche negli *Opuscoli Filosofici* (Vol II.), dove mi sembra che si troverà ridotto all' evidenza questa verità, che lo morale non può fabbricarsi menomamente sopra un calcolo de' piaceri, come pretendeva questo scrittore; il quale ha pur recato un infelice danno alla gioventù italiana con una filosofia bassa e materiale, e con uno stile in apparenza chiaro, ma io realtà sconnesso, freddo e superficiale. Ma egli è pure di gran conforto per me il poter aggiungere a sì rincrepcevoli, ma necessarie osservazioni, che questo sacerdote prima di morire ha detestati i suoi errori ed i suoi travisamenti, o che ho dichiarato un desiderio che il pubblico fosse informato degli estremi migliori suoi sentimenti; il perchè di gran cuore intendo con questo parole di dare esecuzione e d' applaudire insieme ad un voto sì necessario e sì naturale, che il Gioia a noi ha lasciato primo di discendere nel sepolcro. — Quanto poi a G. D. Romagnosi veggasi quanto noi abbiamo detto di lui nel *Rinnoimento della Filosofia in Italia* ecc. L. II, c. XXIV, XXXIII — XXXV, e altre.

sebbene troppi sono i luoghi, ne quali mostrano d'aver sentito la disparità e la contrarietà dell'onesto e dell'utile.

L'atto dunque moralmente buono ha per suo termine il bene oggettivo, cioè il bene in quanto è contemplato e giudicato tale dalla intelligenza.

Laonde un essere non è buono moralmente io quanto il suo istinto lo muove e spinge al proprio piacere, al proprio bene; in tal movimento egli non tende al bene perchè è bene, ma al bene perchè è proprio: è se stesso che ama, e non il bene come tale: quindi è un amore ristrettivo, che esclude altri beni, perchè non suo proprio, e in quanto gli esclude è ancora un'ingiustizia, un disamore, una cotal prività. Più su si leva la mira dell'uomo moralmente buono, che è quanto dire, secondo la formola che abbiamo recata, dell'uomo che segue col suo amore il lume di sua ragione: egli ama il bene per se stesso, nella sua propria natura di bene, come glielo mostra appunto l'intelligenza, e quindi lo ama *ovunque* glielo mostra: ama perciò tutti i beni, e dalla loro contemplazione ritrae, volendolo, quella gioie e pura allegrezza, che è l'effetto naturale del bene cognito io on essere intelligente e buono: egli non ha riguardo a se stesso, perchè l'intelligenza ch'egli segue non ci ha riguardo, perchè ella di sua natura prescinde dal soggetto, è sempre fuori di lui, sempre indipendente, impersonale, assoluta: è la verità stessa, l'imparzialità stessa: egli ama quindi gli oggetti, gli esseri tutti; e perciò, siccome la formola dell'intelligenza è la vista dell'essere universale, così la formola della morale è l'*amore universale*, l'amore di tutti gli esseri, di tutti i beni, l'amore che tanto si stende quanto si stende la cognizione, cioè a dire all'infinito.

Vale adunque o medesimo il dire « Segui il lume della ragione, » e il dire « Ama e gli esseri tutti; » giacchè ciò che il lume della ragione ci mostra e ci presenta sono gli esseri, e ce li presenta acciocchè noi gli amiamo, essendo il lume della ragione quello che ci mostra in ogni essere un bene, in ogni essere un ordine interiore, cioè un ordine che riesce fuori dalla costituzione dell'essere stesso.

ARTICOLO VI.

Il bene morale è l'opera della volontà.

Ma se il bene oggettivo è il bene morale, a qual condizione però egli diventa morale?

A condizione ch'egli sia voluto da una volontà.

Fino a tanto che il bene non serve che di oggetto alla mente, fino ch'egli si mette solo in presenza dell'intelligenza per servire a lei di spettacolo e nulla più, fino che una volontà non entra a volerlo, dopo averlo conosciuto, esso non acquista la natura e il nome di bene morale.

La cognizione del bene, una cognizione speculativa, necessaria, sterile nel soggetto che la possiede, non presenta in alcun modo la nozione di bene morale. E quando il soggetto *vuole* quel bene che colla mente *conosce*, che quel bene appunto, in quanto comincia ad esser voluto, in tanto comincia ad esser morale.

La volontà è la potenza colla quale opera il soggetto intelligente (1): è così que-

(1) « L'oggetto della volontà, dice s. Tommaso, muove determinando l'atto di quella potenza in quel modo che opera un principio formale, » cioè attivo essenzialmente, che dà il moto, e prescrive la maniera di questo moto. Ora quale è il principio formale che muove la volontà, secondo il dottore d'Aquino? È l'*essere*, quell'essere che è pure l'oggetto dell'intelletto. Udiamolo da lui medesimo, che tosto soggiunge: *Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus: et ideo, conchiude, isto modo motus intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei objectum suum*, S. I. II, IX. 1.

sta potenza ch' egli diventa autore delle sue azioni: senza di questa, può bene svolgersi in lui una lunga serie di fenomeni; ma tutti questi fenomeni che si svolgono e succedono in lui, qualunque sieno, non hanno ancora in se stesso per causa, s'egli non è intervenuto colla sua volontà: egli non è stato in certo modo che la scena, dove degli attori stranieri, sconosciuti, hanno giocato qualsivoglia dramma, a cui egli però non prese parte ancora come attore, ed è stato tutto al più un semplice spettatore. Non ogni cosa che avviene in noi si fa da noi; delle altre potenze, delle altre forze operano nell' uomo; l' uomo non opera se non quando opera la sua volontà; questa volontà nella quale sta la *proprietà* delle azioni, è anche ciò in cui si compie la *personalità* umana. Poichè adunque l' uomo non può essere moralmente buono, s' egli non è la causa, l' autore del bene morale che gli si attribuisce, che di lui si predica, e poichè la volontà è la potenza attiva dell' umana intelligenza; perciò il bene morale non è finalmente, che « il bene oggettivo conosciuto dall' intelligenza e voluto dalla volontà. »

È dunque in questo rapporto del bene oggettivo colla volontà, che il bene morale consiste; ciò che contribuisce a chiarirne meglio la nozione.

ARTICOLO VII.

Nel bene morale c' è l' ordine.

Dopo le cose da noi dette fin qui, non ci dee esser fatica a conoscere, che il bene morale è un bene *ordinato*, si fattamente che la volontà che ama il bene, ama per questo stesso l' ordine che nel bene essenzialmente si trova.

Poichè, riassumendo in breve, noi abbiamo veduto,

Che il bene e l' essere sono il medesimo;

Che l' essere è fornito di un *ordine* intrinseco, di una sua propria costituzione;

Che l' essere appare alla mente siccome bene tostochè ella il considera in questo suo ordine a lui intrinseco ed essenziale:

Che perciò il bene è ciò che conviene a ciascuna natura, cioè a dire ciò che si accorda all' ordine interiore di ciascun essere;

Ch' egli è ciò a cui le forze costituenti di ciascuna natura incessantemente tendono,

Ciò che l' intendimento naturalmente approva, perchè l' intendimento stesso tende al suo oggetto che è appunto l' essere, e quindi è anche la sede dell' ordine all' essere intrinseco e conaturato, tende perciò stesso a contemplare questa convenienza delle cose coll' intima loro natura, questo quasi desiderio delle cose tutte; la qual convenienza diventa quindi appunto il bene stesso all' intendimento.

Di più, abbiamo ancora veduto, che quest' essere, è in esso quest' ordine, e per quest' ordine questa convenienza delle parti d' una cosa in fra loro, e dell' una all' altre cose questo bene in fine, dolce oggetto e lieto spettacolo della intelligenza, quando è voluto dalla volontà, riceve appunto, dalla relazione con questa, la natura ed il nome di bene morale: e che l' uomo diventa moralmente buono e moralmente vizioso per questo, ch' egli si rende colla sua volontà autore del bene pure in volendolo, o certo perchè egli forma del bene la sua compiacenza, non l' odia, non l' oppugna, e non s' unisce co' suoi affetti al male.

Sono stati condotti adunque da un verissimo ed alto pensiero que' filosofi, che misero nell' *ordine* il principio della morale. Se non che, non salendo essi alla prima sorgente dell' ordine stesso, non poterono mostrare l' ultima ragione di quest' ordine, e così pienamente giustificarlo, così renderlo necessario, renderlo autorevole, chiamandolo ad un principio evidente, che sta sopra tutte le forze del ragionamento che volesse oppugnarlo, perocchè sta sopra il ragionamento stesso, iniziandosi questo da quel principio, e da lui pigliando autorità e forza: al quale mancamento, che toglieva

L'evidenza al sistema morale, sembra a noi di soddisfare colla teoria che proponiamo, nella quale richiamiamo lo stesso ordine ad un principio più alto, cioè all'*essere*, ove l'ordine come in sua propria e nativa sede mirabilmente si origina.

E solo in questo modo ci sembra dedotta legittimamente, e spiegata l'idea della giustizia e dell'onestà; e mostrata la nobile stirpe di questa idea, la quale è sì alta, che ascende fino al primo noto, a quel punto ove la natura intellettuale tien la sua eulla, fino alla luce sincerissima ed evidentissima della mente, a cui nessuno può ripugnare, e che nessuno può spegnere in sé medesimo, perchè è parola divina, che ove suona, ivi crea.

L'uomo adunque vede l'essere colla sua intelligenza, o veggendo l'essere vede l'ordine dell'essere, e quest'essere è il bene: e la volontà che ama l'essere e l'ordine dell'essere, è la volontà buona, la volontà che vuole il bene, e che col volerlo il rende morale.

La formola adunque dell'etica, « Segni il lume della ragione, » perde alquanto di quel suo vago, e cominciam, con ciò che abbiain detto, a rendersi più precisa e più determinata, potendosi oggimai tradurre in quest'altra: « Vuogli, o sia ama l'essere ovunque lo conosci, in quell'ordine eh' egli presenta alla tua intelligenza. »

Non è certo bisogno di provare, che l'intelligenza conosce l'ordine dell'essere pur con quell'atto stesso che conosce l'essere; poichè l'ordine di cui parliamo non è già qualche cosa dall'essere distinto, ma è ciò che costituisce il suo *modo*, se mi si lascia qui usare un tal vocabolo, è l'essere com'egli è, nè più nè meno, e quindi come viene concepito dalla intelligenza, la quale concepisce appunto ogni cosa sì come è. E quest'ordine che l'intelligenza concepisce ad un tempo coll'essere, che è l'oggetto di una medesima intelligenza (sebbene quindi appresso sopravvenga la riflessione ad analizzarla, e a divider in essa una cosa dall'altra, a separare ciò che a principio è unito, e resta sempre nel fatto indivisibilmente unito), si discopre e manifesta primieramente in ciascun oggetto che si contempla, nel quale riluce l'armonia delle parti, delle qualità, degli stessi accidenti, ed apparisce qualche cosa che costituisce quasi direi il suo fondo, la sua essenza, e qualche cosa che a quel fondo si sopraaggiunge, a quella essenza come finimento conveniente si continua; e in secondo luogo riluce ancora in molti oggetti concepiti simultaneamente dalla intelligenza, e messi in relazione fra loro.

Poichè è certamente l'intelligenza quella che pesa e misura i diversi gradi per così dire dell'essere, che misura l'essere dov'è, appunto coll'atto del percepire, percependolo qua maggiore, e colà minore; e quindi è altresì l'intelligenza che pesa e misura i diversi gradi del bene, e che in conseguenza di ciò ordina a sé medesima i beni secondo il loro merito, distinguendo in essi il più ed il meno, e ponendo ai maggiori i minori: il che è già un determinare l'ordine dell'essere.

A cagione d'esempio, egli è evidente all'intelligenza, che un ente insensitivo è inferiore di pregio ad un ente sensitivo: poichè l'intelligenza vede che l'ente insensitivo non esiste a sé stesso, e quindi manca di questo modo d'esistere, che l'altro possiede: giudica adunque che l'ente sensitivo ha un grado più nobile d'esistenza, e che verso quest'essere, quello che è privo di senso è come un nulla, privato come egli è di quella attività di sentire più o men variamente. Medesimamente, l'intelligenza non ha che a percepire l'ente puramente sensitivo, e l'ente intellettuale, acciocchè mettendoli a confronto, ella discerna e trovi, con un primo e assai facil giudizio, che questo secondo è un ente molto più nobile del primo; perocchè il primo è incognito a sé stesso, e quindi è nullo nell'ordine della cognizione; ma il secondo conosce di esistere e di sentire, e quindi sopra le due attività, sopra i due modi di essere, ha una terza attività, un terzo modo più de' due primi. Nè solo per questo; ma principalmente per la grande ed unica eccellenza dell'intendere; conciossiachè il soggetto in virtù dell'intelligenza ha un tale atto di essere, pel quale si pretende quasi, dicasi, al-

l'infinito, congiungendo sè stesso coll'essere in universale, e di lui informandosi, di lui partecipando, e così acquistando una capacità infinita, cioè la capacità dell'infinito. Tutti questi giudizi sono fatti allora agevolmente dalla mente colla nozione dell'essere, colla quale percepisce, come dicevo, e misura que' vari gradi, que' vari modi di essere, e intende que' vari rapporti che hanno le nature sussistenti con quella prima nozione.

Più inanzi procede ben presto il lavoro dell'intelligenza.

Dopo aver percepiti i diversi esseri sussistenti, averli paragonati fra loro, distinti i maggiori da' minori, assegnato a ciascuno il suo posto, il grado di sua dignità ed eccellenza; egli è manifesto, che ad essa non costa più molto il misurare altresì e conoscere i diversi gradi di bontà o di pravità morale, di cui può esser fornita una volontà che ama od odia quegli esseri diversi. Poichè la bontà di questa volontà è tanto maggiore, quanto è maggiore l'essere ch'ella ama, e quanto è maggiore l'intensione ond'ella si porta in quell'essere; e la malvagità di questa volontà è parimente tanto maggiore, quanto è maggiore l'essere che odia, e quanto l'odio stesso è più intenso; e quindi l'intelligenza ha i due elementi necessari a giudicare della moralità, i quali sono la quantità dell'essere amato od odiato, e la quantità dell'intensione dell'amore o dell'odio.

Così l'intelligenza viene in possesso delle generali norme, sulle quali può giudicare delle azioni morali che ai diversi esseri si riferiscono, e che dall'amore o dall'odio verso di essi procedono.

Ma ben presto, in dovendo pronnziare tali giudizi, si presentano ancora all'intelligenza de' casi particolari, ne' quali ella è costretta di discendere a formarsi dello norme particolari, che escono come conseguenze dalle generali, e si mostrano in un modo esplicito e proprio in occasione appunto delle applicazioni diverse che si fanno di queste. A ragione d'esempio, in caso di collisione fra il bene di due esseri, e perciò fra due beni, l'uno in contraddizione diretta coll'altro per si fatto modo, che l'ottenimento dell'uno escluda quello dell'altro, che chi è favorevole ad uno riesca necessariamente sfavorevole all'altro, e l'esistenza dell'uno non istia senza la distruzione dell'altro; egli è manifesto, che in caso di simile collisione, l'uomo, dal principio universale, che il bene morale sta nell'amore dell'essere oggettivo, e che quindi si dee volere ed amar l'essere il più che si possa, ne indurrà la conseguenza, che dunque egli dee preferire l'essere maggiore al minore, il bene maggiore al minore, e questo abbandonare per amore di quello, amandosi così la maggiore quantità di essere possibile: ne indurrà ancora la conseguenza, che quell'amore del bene minore, che include e necessita l'odio al bene maggiore, non è un vero amore dell'essere, un vero amore del bene, ma un amore apparente, illusorio, e all'incontro è un odio reale, un odio effettivo, e quindi una immoralità: ne indurrà finalmente, che il volere e il conseguire un bene minore a scapito di un maggiore, non è punto un volere ed un conseguire un bene, ma sì un volere ed un conseguire un male morale.

Da tutte queste osservazioni apparisce manifestamente, che l'atto moralmente buono tende all'essere senza esclusione, senza riserva, e quindi tende necessariamente all'ordine che nell'essere si trova; poichè il rimuovere l'ordine è un limitare l'essere. è un non amarlo più nella sua integrità, nella sua totalità, giacchè l'essere è inferiormente ed essenzialmente ordinato, è il saggio, come dicemmo, la fonte prima di ogni ordine.

Egli è dunque vero, che nel bene morale ci ha l'ordine; poichè il bene morale è l'essere voluto per sè stesso dalla volontà, e quando la volontà non cerca che l'essere, ella vi trova necessariamente quell'ordine, che non è, come dicemmo, se non la modalità dell'essere stesso.

L'atto moralmente buono ha sempre per fine il bene di un essere intelligente, e tende all'assoluto.

La volontà dunque per esser buona dee odiare nulla, amare tutto, e amarlo nell'ordine suo naturale.

Ma quale è quest'ordine? quale è l'ordine de' beni? quale l'ordine degli esseri?

Abbiamo veduto, gli esseri privi d'intelligenza non avere che una esistenza relativa all'intelligenza, non occupare che il posto di altrettanti mezzi in confronto degli esseri intelligenti. È impossibile perciò, che in questi si trattenga, e in essi finisca l'amore di una intelligenza; poichè in essi non finisce, non si assolve il concetto dell'essere. All'incontro abbiamo veduto, che gli esseri intelligenti hanno una certa dignità infinita, che gl'innalza sopra tutti gli esseri irrazionali: che questi soli possono avere la ragione di fine d'una volontà buona, e questa ragione di fine che hanno gli esseri intelligenti è ciò che costituisce la loro *personalità*; designando noi con questa parola tutto ciò che v'ha di più nobile nell'umana natura. In generale nelle nature intelligenti (1). L'atto dunque volitivo moralmente buono dee aver per oggetto finale il bene delle stesse intelligenze: non può acquietarsi prima di esser venuto ad amar questo bene; poichè quest'atto segue l'atto dell'intelletto, e l'intelletto non trova niun essere, di quelli che v'ha di più nobile, il quale abbia un'esistenza così sua propria, che ripugni a scrivere di mezzo ad un altro essere, e che sia in questo senso fine a sè stessa, se non quello che ha in sè il carattere augusto che imprime in lui il lume dell'intendimento.

Ma onde, e come viene alle nature dotate d'intelletto tanta dignità? onde e come avviene ch'esse abbiano questa ragione di fine di cui parliamo? cioè, onde avviene, che pensando ad esse, noi pensiamo necessariamente a qualche cosa di così grande, di così assoluto, che più oltre, in qualche senso, non possiamo andare, e ci conviene in quelle acquietarci, ci conviene amar quelle per sè, cioè per qualche cosa di sommo e di ultimo che in esse troviamo, e quindi possiamo, e dobbiamo in esse finire l'amore? che è questo qualche cosa di sommo e di ultimo che si le innalza? qual elemento divino le trae fuori da' confini che pur le limitano, e le fa, per così dire, estendersi all'infinito?

A queste interrogazioni il lettore sa già che cosa abbiamo a rispondere, dopo tutto ciò che ragionammo sulla dignità umana. È l'essere universale, che sta presente alle nature razionali e che le illumina, questo elemento, che è manifestamente una scintilla del fuoco divino. Egli è perchè intendono l'essere universale, che quelle nature intendono, che intendono tutti gli esseri particolari, e che trascorrendone la serie non hanno mai finito il loro natural progresso fino che non giungano all'assoluto: è quindi per questa idea, l'essere universale, ch'esse sono ordinate all'essere assoluto. Quest'idea per la sua universalità perfetta ha una estensione infinita, e rende il soggetto che la possiede di una capacità infinita. Per questa idea nell'uomo si ammira una singolare contrarietà di natura, per la quale ora egli ci si mostra manifestamente un essere limitato, ed ora ci s'ingrandisce e ci apparisce come infinito: egli è veramente un essere misto di finito e d'infinito: questi due elementi così opposti, che legati e quasi mescolati insieme formano l'uomo, spiegano quella perpetua, quella essenziale lotta, che presenta in sè la natura umana a chi la contempla: poichè nulla di più debole, nulla di più misero di lei, ove la si contempla da parte del soggetto-uomo, e nulla in pari tempo di più nobile, di più eccelso, di più venerando di lei, dove

(1) Noi non vogliamo dar qui una definizione esatta e compiuta della personalità: questo è ciò che abbiain tentato di fare nell'*Antropologia morale*.

la si considera da parte di quell'oggetto-essere, nel quale essenzialmente ella rimira e s'affissa, e in questo mirare e affissarsi gli nasce la potenza visiva, la potenza dico della visione intellettuale, intendendò poi egli le cose tutte, per aver conosciuta quella cosa, che è l'intelligibilità, l'essenza e la nozione comune di tutte le cose.

Oltra ciò, lo stesso *assoluto* non può esser altro finalmente, come abbiamo tante volte detto, se non quel medesimo *essere universale*, che mette in atto il pensiero, ma non più però nello stato di possibilità, com'è ora nella mente umana; si bene nello stato di perfetta attualità; in quello stato, nel qual sarebbe alla mente, quando la mente vedesse l'essere non inizialmente, come ora lo vede, ma compiutamente, col suo termine, e quindi nella sua sussistenza: allora ella sarebbe perfettamente saziata, esaurita e vinta, ella vedrebbe Iddio.

Se adunque da questo essere assoluto e infinito, a cui il soggetto intelligente è ordinato, deriva nel medesimo la dignità di cui parliamo, che l'innalza su tutto il sensibile universo, se è quando l'uomo si considera in questa relazione, ch'egli ci si ingrandisce, e ei acquista una specie di eccellenza divina; se tale è il fine e lo scopo ultimo dell'intelligente natura, e quanto v'ha in questa natura di ultimo, che non lascia passar oltre il pensiero, non concede cercar cosa migliore alla volontà; egli è chiaro, che non è l'uomo fine a sè stesso, ma bensì che è nell'uomo delineato, e per dir meglio iniziato il fine dell'uomo; ed è sotto questo rispetto che si dà alla natura umana la natura di fine, cioè perchè ella contiene il principio in sè del supremo fine; ed è allora quando a questo migliore dell'uomo, a questa ultima altezza si volge l'amor degli uomini, che questo amore è perfettamente buono, perfettamente morale: poichè allora si ama l'essere, e lo si ama nel suo ordine, e si ama l'ordine dell'essere compiutamente, conciossiachè l'ordine dell'essere non è compiuto se non ascendendo al principio dell'ordine stesso, ascendendo a quell'essere, nel quale e pel quale sono e stanno tutti gli esseri.

ARTICOLO IX.

Doppia dignità del bene morale.

Ciò che abbiamo detto fin qui spiega quella dignità che in tutti i tempi e da tutti i popoli fu attribuita alla morale, quell'altezza in cui fu sempre considerata la giustizia e l'onestà, quell'autorità che queste nozioni ritennero sugli uomini più ferma di tutte le opinioni, più forte di tutti gl'interessi, indelebile, indipendente da tutte le cose, e su tutte le cose sublime.

Consideriamo prima tanta dignità nella *teoria morale*, e poi nella *pratica* o sia nell'atto di chi opera secondo onestà.

Nella teoria, la ragione di quella dignità è doppia: ella nasce dall'alto *principio* e dall'alto *fine* della morale legislazione: poichè questa legislazione ha il principio nell'*essere mentale*, e ha il fine nell'*essere assoluto*: l'essere mentale è eterno, necessario, universale, inlessibile, non ha nulla sopra di lui; e l'essere assoluto non è che il compimento, l'attuazione dell'essere mentale, perciò è lo stesso essere mentale, ma compiuto, ma in sè sussistente, ma sostanza prima, infinita, Dio.

Nella pratica, cioè negli atti moralmente buoni, la ragione della dignità e merito intrinseco di questi atti è parimente duplice: cioè questi atti sono così nobili ed eccellenti, perchè procedono da un essere intelligente, e terminano pure a favore di un essere intelligente; giacchè, come abbiamo poco fa mostrato, ogni atto morale, acciocchè sia veramente tale, dee essere un amore che abbia per suo termine qualche essere dotato d'intelligenza.

La dignità dunque da noi già prima descritta dell'attore dell'atto morale, e la dignità dello scopo o termine di quest'atto, sono le due ragioni, per le quali gli

atti moralmente buoni si rendono nella coscienza di tutti i popoli tanto rispettabili e venerandi.

ARTICOLO X.

Si perfeziona la formola della legislazione morale.

Ora poniam mano a perfezionare ancor più la formola della legislazione morale.

Noi la traemmo di mano in mano di quel vago e indeterminato, nel quale ci si presentava a principio; noi n'abbiamo, quasi con de' tocchi successivi, meglio precisati i dintorni, meglio rilevate le forme, meglio fattone riuscire e risaltare il carattere.

Da principio ella suonava in questo modo: « Segui il lume della ragione. »

Vedemmo, che il lume della ragione non è che l'essere conosciuto, e che la volontà è la facoltà morale, quella che rende l'uomo autore delle sue azioni, e potemmo convertire quella prima formola in un'altra più chiara, che dice, « doversi inclinare la volontà verso l'essere, » o sia doversi amar l'essere ovunque egli si percepisca, doversi amare ogni essere perchè tale.

Abbiamo tolto di poi a considerare la natura dell'essere, ed abbiamo trovato ch'egli ha questo suo intrinseco carattere, l'ordine. Quindi concludemmo, che chi ama l'essere, ama quanto più essere egli può, e con ciò ama *ordinatamente*. Egli è mediante una tale osservazione, che si poté migliorare di nuovo la formola indicata, esprimendo in quell'ordine dell'amore quell'ordine necessario, acciocchè il nostro amore sia moralmente buono; e si poté renderla in questo modo: « doversi inclinare la volontà verso l'essere secondo l'ordine che in esso si trova. »

Ma noi abbiamo finalmente cercato quale sia l'ordine dell'essere; e trovammo, che fra gli esseri, altri hanno in sè la ragione di *fine*, ed altri solamente la ragione di *mezzo*; quelli chiamansi, per lo più, *persone*, questi si chiamano *cose*: quindi abbiamo veduto, come la volontà dee terminare in quelli co' suoi affetti; e come se ella si restasse in questi, il suo atto non sarebbe terminato, non sarebbe perfettamente buono, non seguirebbe l'essere adattandosi a lui, alla natura sua, al suo ordine pienamente; ma anzi metterebbe a fine e termine del suo atto ciò che non è un essere finale ed ultimo: e con ciò siam venuti a poter ancora aggiungere un nuovo grado di perfezione alla formola morale, coll'aggiungere nella medesima questa finale tendenza della volontà di amare degli esseri intelligenti, e di non fermarsi nell'amore delle *cose* anzichè delle *persone*, cioè nell'amore degli esseri irrazionali.

Finalmente ci siamo messi ad investigare, che sia ciò che dà agli esseri intelligenti il posto di fine negli affetti della volontà; e ci siamo sollevati a quell'elemento divino, incondizionato, infinito, che è negli esseri intelligenti, e che vuole in essi compirsi, ad essi perfettamente rivelarsi nella sua sussistenza, nella sua maestà di Dio: e dividendo questo elemento veramente ultimo, veramente infinito, da tutte le altre condizioni del soggetto che lo possiede, abbiamo veduto, che la volontà benevola e perfettamente buona dee avere per ultimo punto del suo movimento questo principio mirabile della intelligenza ad un tempo e della felicità; e che è in ordine a questo termine, oltre al quale non v'ha più nulla, che la volontà dee amare, e finire l'ardore del suo desiderio: la quale in tal modo solo ama veramente l'essere com'egli è, cioè ama per sè quell'essere che è per sè, ed ama relativamente all'essere per sè, tutti gli altri esseri che non sono per sè, ma per l'essere primo ed essenziale.

IN CHE MODO LA VOLONTÀ SIA CAGIONE DEL BENE
E DEL MALE MORALE.

ARTICOLO I.

Che cosa sia la volontà.

Noi abbiamo detto che la volontà è la potenza morale; abbiamo detto che il bene coll'esseraoluto da una volontà acquista la denominazione di morale: sicchè la *moralità* esprime propriamente « una relazione del bene colla natura intelligente che lo vuole » rime

Voler il bene, voler l'essere, questo è l'atto moralmente buono; e perciò appunto esso è quell'atto che ora dobbiam noi sottoporre al più diligente esame, tentando di conoscerne, il meglio possibile, e descriverne la natura. Fin qui non abbiamo fatto che indicarlo, e l'abbiamo indicato con delle parole alquanto vaghe e diverse, abbiamo indifferentemente espresso quest'atto colle frasi: « inclinarsi verso l'essere »; « amare l'essere »; « volere l'essere ». Dobbiamo ora analizzarlo, dobbiamo dichiarare ed anche render più precise e più definite queste varie maniere adoperate da noi ad esprimere l'atto moralmente buono del soggetto dotato di intelligenza.

E innanzi tratto, che cosa è la volontà? è ella la sola potenza colla quale l'uomo adopera? o ha l'uomo qualche altra potenza attiva? e se l'uomo ha qualche altra potenza attiva, come la volontà si distingue da quest'altra potenza?

Per rispondere a tutte queste interrogazioni, basta richiamarsi alla mente, che l'uomo ha due principali facoltà passive, il senso e l'intelligenza; il *senso* è la facoltà di percepire le cose in quanto sono sussistenti, l'*intelligenza* è la facoltà di concepire le cose in quanto sono possibili. È proprio dell'intelligenza il concepire oggettivamente, cioè il concepire le cose come oggetti della mente, diversi perciò essenzialmente dal soggetto; è proprio del senso il percepire soggettivamente, cioè il percepire le cose nell'azione che esercitano nel soggetto stesso che viene da esse modificato.

Ma a queste due facoltà passive ne corrispondono due attive, cioè al senso corrisponde l'*istinto*, all'intelligenza corrisponde la *volontà*. L'istinto muove il soggetto a congiungersi colle cose aggradevoli al senso, ed è propriamente la facoltà che presiede alla felicità del soggetto (1); la volontà è il soggetto che muove se stesso (2) ad approvare gli oggetti conosciuti, in quanto sono approvabili, senza riguardo a sè, sebbene in sè poscia ridondi da ciò stesso un puro diletto; ed è la facoltà che presiede all'onestà, o sia al bene morale.

La volontà dunque è quella potenza attiva, per la quale l'uomo opera non ispinto da una inclinazione, ma dietro gli oggetti della sua mente, opera con cognizione, opera secondo le ragioni ch'egli contempla.

(1) Come due sono i *senzi* nell'uomo, il corporeo e lo spirituale, così due sono gli *istinti*; il primo è quello che muove l'uomo al piacere corporeo, il secondo è quello che il muove continuamente alla felicità.

(2) È per questo, che dicevamo innanzi, che nella volontà insiste propriamente la personalità dell'uomo: poichè sebbene l'istinto sia una potenza attiva, tuttavia non è un soggetto intelligente, che opera con essa; è essa che opera nel soggetto intelligente.

*La libera volontà non comincia a manifestarsi nell'uomo
che colla riflessione.*

Riteniamolo adunque, la volontà è una potenza attiva che opera secondo delle ragioni che l'uomo ha nella mente, e che propone a sè stesso.

Di qui apparisce che la volontà non potrebbe operare, se nell'uomo non fossero già prima delle cognizioni: apparisce, che questa potenza non può passare al suo atto, se non a condizione che l'uomo abbia acquistato delle idee, che diventano altrettante ragioni, secondo le quali è possibile al medesimo di deliberare, di scegliere, di volere.

V'ha dunque una cognizione che precede la volontà, una cognizione istintiva, cioè che l'uomo si forma istintivamente e non volontariamente, e questa è la cognizione *diretta* (1), quella che poi diventa materia, o per dir meglio, oggetto e scopo della *riflessione*. L'atto dell'istinto precede l'atto della volontà; l'istinto è la prima attività, colla quale l'uomo si muove, ed è con questa prima attività, con questo istinto, che l'uomo ha la percezione, e l'altre sue prime cognizioni (2). Ma quando ha in sè la memoria delle percezioni, e le idee delle cose, allora egli può riflettervi sopra volontariamente. cioè condotto a ciò fare non dall'istinto, ma da un principio di ragione. Se un uomo per esempio intraprende una speculazione mercantile, pel ricco guadagno ch'egli se ne aspetta, vedesi che nella intrapresa la sua volontà si muove verso il guadagno: l'idea dunque di questo guadagno è la ragione dietro la quale la volontà sua opera: dee dunque precedere l'idea di tale guadagno all'atto di sua volontà, altramente egli non potrebbe giammai proporlo a sè stesso per fine; e non potendosi proporre per fine, egli non potrebbe volerlo; giacchè si vuole per qualche fine; e sta qui la natura della volontà, di operare per un fine, avere a motivo, o ragione del suo moto, le cose note, come pronuncia il detto della scuola, divenuto comune, *voluntas non fertur in incognitum*.

Ora quando noi ci proponiamo un fine, come sarebbe il guadagno, di cui abbiamo fatta menzione, che facciam noi? conviene che questo guadagno ce lo rendiamo attualmente presente alla mente, acciòchè attualmente il vogliamo. Ma ciò che dico io si è, che questo metterei che noi facciamo attualmente presente alla mente quel guadagno per volerlo, è un atto di riflessione, suppone dinanzi a sè l'idea del guadagno già bella e formata: altramente noi non potremmo, senza uso di riflessione dall'abito della memoria ritrarre quell'idea del guadagno all'atto, nel quale ci sta vivo dinanzi, e in esso miriamo, togliendolo a segno di nostra volontà: per volere in somma una cosa, noi dobbiamo prima averne ricevuta l'idea e questa è la cognizione diretta della medesima; poi rifletterci sopra, e così farla oggetto del nostro volere.

Non è già, che fra il *conoscere* semplicemente una cosa, e il *volerla*, si trovi tanta diversità ed opposizione, che possa dimostrarsi queste due operazioni dover essere necessariamente successive, e non poter essere contemporanee; ma egli è certo però, che il più delle volte sono successive manifestamente, e che sempre poi l'atto del conoscere è un atto distinto dall'atto del volere; e che quest'atto secondo ha una total dipendenza dal primo, sicchè l'uomo non può volere se non ciò che conosce: è certo ancora, a chi bene osserva che avvenga l'atto del volere, che quando un soggetto vuole una cosa con quest'atto, col quale vuole, s'*affissa* nella cosa che vuole come in termine del suo volere: ora questo affissarsi nella cosa cognita, è il medesi-

(1) Fu parlato a lungo della cognizione diretta nel *N. Saggio sull'origine delle idee* Vol. III, facc. 66 e segg., 90, 119 e segg.

(2) *N. Saggio* Vol. II, facc. 67 e segg.

mo che riflettere sulla propria idea, o sulla cosa cognita: l'atto dunque della volontà è insieme un atto della riflessione, di una specie di riflessione; cioè di tal riflessione, che termina non in una semplice contemplazione, ma in una contemplazione assentita; sicchè ci può essere bensì una riflessione colla quale non si voglia nessuna delle cose cognite sulle quali si riflette, ma c'è anco una riflessione colla quale si termina a volere la cosa: il volere adunque sta nel termine, nella punta, quasi volea dire, dell'atto del riflettere, ed quale si rimira quella cosa, di cui s'ha in noi già precedentemente l'idea, e la memoria della percezione.

Ma, perchè meglio si chiarisca lo stretto nesso che v'ha tra la *riflessione* e la *volontà*, io debbu qui toccare una dottrina, che fu già da me altrove esposta, ed è questa.

L'atto della riflessione, col quale noi ripieghiamo l'attenzione sopra le cose a noi conosciute, che formano la cognizione diretta, o produce qualche cosa operando sopra queste cose cognite, ovvero non produce nè opera nulla, e non fa che allissarsi in esse, mirandole nel modo come s'hanno, come gli si presentano, nè più nè meno.

In questo secondo caso la riflessione non è che un semplice ripristinamento o un rinforzo di attenzione, che non genera nessuna nuova cognizione, ma solamente rende più attuale e più viva la cognizione precedente e diretta.

Nel primo caso all'incontro, nel quale la riflessione opera, cioè analizza, od unisce, od integra (1) le cognizioni precedenti e dirette, la riflessione è un fonte di nuove cognizioni; poichè sono cognizioni nuove anche le nuove forme che acquista la mente, i nuovi aspetti sotto cui la mente, considera la cognizione da lei posseduta.

In questo caso, nel quale la riflessione lavora e trae delle cognizioni nuove dalla materia delle cognizioni precedenti, il termine della riflessione non è che questo aumento appunto di cognizione. Nell'altro caso poi, nel quale la riflessione non lavora le cognizioni, ma non fa che allissarle vivamente, la riflessione può terminare il suo atto in due modi; o semplicemente mirando quelle cose cognite, od anche volendole, cioè alla verità e bontà loro volontariamente assentendo.

L'atto dunque della volontà è un cotai atto, pel quale il soggetto intelligente riflette sopra una cosa a lui cognita (che forma parte della cognizione diretta) terminandosi coll' *assentire* alla medesima, cioè col riconoscerla per buona, e quindi appetirla, volerla.

V' hanno adunque tre specie d'atti della riflessione: cioè v' ha una specie di riflessione, che non è che una contemplazione immobile sulle cose già cognite; questo nè produce nuova cognizione, nè è punto una volizione; v' ha una specie di riflessione che analizza, unisce, ed integra le cose cognite; questa produce cognizione nuova, ma non è una volizione; v' ha finalmente una specie di riflessione, che nel tempo che rimira un oggetto cognito, trae da lui volenterosamente piacere, gode di lui, gode di quel diletto che ridonda nell'essere intelligente, quando *ricosce* pienamente il bene delle cose cognite, non mettendo ostacoli, anzi promovendo in sé questo diletto, e abbandonandosi o sia prestandosi a quella piacevole azione, che ogni cosa ben voluta nella mente agiona; e questa è una *volizione*.

Descritto così l'atto della volontà come una specie particolare di riflessione, e distinto dalle altre due specie di riflessione, a cui non compete di essere altrettante volizioni; si può dimandare quale è poi la causa della riflessione? quale è il nativo, o lo stimolo, pel quale l'uomo si scuote e passa dal non riflettere al riflettere?

Rispondo che questa ragion sufficiente, che si cerca per spiegare questo movimento della riflessione nell'uomo, talora è l'*istinto*, e talora è di nuovo la *volontà*:

(1) Vedi che cosa sia la facoltà integratrice dell'intendimento nel *N. Saggio* Vol. II, f. cc. 145 e segg.

poichè non ripugna che anche la ragion del volere talora sia un atto precedente di volere; giacchè si può benissimo voler volere.

Chechè sia però ciò che comincia a muoverci e tirarci a riflettere alle cose a noi cognitive, certo è che la conclusione della riflessione, quel termine, quel giudizio ultimo, quell' assentimento, quel riposo dello spirito, nel che consiste essenzialmente l'atto del volere, dipende da noi medesimi; ed è per questo, che l'uomo opera per la sua volontà: imperciocchè l'atto della volontà è « un atto finale, che consuma la riflessione, non già che la comincia: » e quindi è un atto che si fa con cognizioni di causa, perchè a lui precede una riflessione incoata, che non è ancora atto di volontà; e la volizione si aggiunge poi o non si aggiunge, come a noi piace, a compimento e conclusione di quella riflessione, colla quale sola aggiunta, la riflessione diventa volizione.

ARTICOLO III.

In che maniera le azioni e gli affetti dipendano dalla volontà.

Quando io fo un'azione volontariamente, allora mostro pure col fatto, che amo meglio di farla che di non farla, e che ho amata quell'azione anche più di quell'altra fra le quali ho forse scelto e prediletta quella. Se io non l'avessi amata (nè io posso essere forzato a farla, perchè si tratta qui di azione volontaria e non puramente fisica), l'avrei ommessa: e se io avessi avuto presente qualche altra azione, a cui avessi dato più il mio affetto, egli è manifesto che io avrei fatta questa azione in luogo di quell'altra. Su di ciò non può cadere alcun dubbio: la più facile osservazione basta a convincerene. Ma questo fatto che cosa poi ci prova? che cosa ci dice una simile osservazione sullo stretto nesso fra le *azioni* e gli *affetti*?

Questo fatto ci scuopre una verità importante, ed è, che noi operiamo sempre dietro un certo amore in noi prevalente agli altri amori. Ed in vero sarebbe al tutto assurdo il pensare, che noi lasciassimo indietro ciò che più amiamo, ciò che ci è più caro, per operare quello che meno amiamo, che ci è meno caro. In tutti i casi senza eccezione avviene ciò: l'opera nostra è sempre il vero segno, la vera espressione del nostro amore, perchè essa ne è anche in qualche maniera un effetto. Conciossiachè, poniamo anco, che noi fossimo forzati moralmente a far cosa che ci dispiace (dico moralmente, perchè le azioni della volontà non sono soggette ad una violenza meccanica, nè ad una necessità meccanica), che fossimo forzati a farla dal timore di gravi mali; non sarebbe egli vero egualmente, che quell'opera, che noi faremmo in tal caso, sarebbe tuttavia la conseguenza di un affetto prevalente? Certo io non parlo già di un timore che turbi la mente e tolga la cognizione; poichè un similgiante timore, togliendo la cognizione, renderebbe impossibile un atto della volontà, non lasciando che il solo istinto in istato di operare. Ma escluso questo caso, perchè appartiene ad un'altra questione, e non parlando che dell'uomo, il quale opera coll'efficacia della volontà, dico, che quando l'uomo opera colla sua volontà, egli naturalmente e necessariamente opera secondo l'amore che in lui prevale agli altri amori nell'atto del suo operare; e che sarebbe assurdo a pensare il contrario, sieno pure quali si vogliano le circostanze, faccia pur l'uomo anche quello che non vorrebbe, per timore di gravi mali; il fatto avviene sempre così. Poichè anche in quest'ultimo caso, ciò che egli fa, è quello ch'egli reputa il minore de' mali, e il minore de' mali in paragone de' maggiori mali è un vero bene, e il bene è ciò che si ama. Se dunque l'uomo è stretto da maggiori mali, ch'egli teme, e per fuggir questi, sceglie il male minore; egli lo fa non in quanto ciò che sceglie è male, ma in quanto essa è un mezzo che lo libera da' maggiori mali, un mezzo che lo franca da ciò che assai più teme, è cosa per lui, sotto questo aspetto, amabile, ebbene per altre ragioni gli dispiaccia.

Debbo bensì osservare, che quell' amore prevalente che noi seguiamo colle nostre azioni, non è ogni amore, ma è un amore d' un' indole propria, e fornito di propri caratteri; cioè a dire, non è un amore speculativo, ma un amor *pratico*; non è un amore generale, ma un amore particolare nel quale amore noi consideriamo l'azione che dobbiam fare in tutte le sue particolarità; non è un amore abituale, e nè pure necessariamente durevole per lungo spazio di tempo; ma è un amore attuale, il quale non ha bisogno di durar più che un istante, cioè non più di quell' istante che immediatamente precede l'azione e che la determina. E veramente, quanti osservando sò medesimi troveranno, che da un amore istantaneo sono condotti a fare delle azioni, che poco prima aveano forse condannate seco medesimi, e che appena fatte, di nuovo sono a loro di dolore e di secreto rimprovero? quanti hanno a dire cogli amanti del poeta,

« E solo un punto fu quel che ci vinse? »

E perchè ciò, se non perchè quella vivezza dell' amore non durò che quell' istante nel quale l'azione fu deliberata, e bastò quell' istante fuggitivo acciocchè passasse l' uomo ad agire? e perciocchè l' acutezza di quell' atto d' amore forse cessò immediatamente di poi, e torò nell' uomo un altro amore a prevalere, per questo l' uomo apparisce bene sovente un mistero a sè stesso, un inesplicabile mistero, una contraddizione perpetua, per la quale vuole e disvuole ad un medesimo tempo; contraddizione che ingenera più di stupore e di maraviglia: quanto più l' atto di amore nel quale si fece l'azione, per altro odiata, fu breve e sfuggente, e quindi assai difficilmente si poté avvertire, non si lasciò ben conoscere, ben esaminare, e rinvolve e nasconde in sè quelle molte, ma velocissime gradazioni, nelle quali la passione spuntò, fermentò, s' invigorì, pervenne a sua pienezza, a quel termine, ove, se l' uomo non accorre prontissimo con altro amore, già ella tenta gli aditi per ispandersi al di fuori, e già muove le potenze operatrici, che cominciano, avanzano, e consumano le azioni esteriori.

Si può dunque stabilire senza pericolo alcuno di errare, che ove l' amore si fosse reso così attuale, prevalente e prossimo all' azione, quanto si richiede a produrla; e ancora, quando, per supposizione, questo amore non si potesse più mutare, non più scemare, non più soverchiare con altro amore in quell' intervallo che corre fra lui incipiente e l' azione consumata; quest' amore produrrebbe l' azione necessariamente, e l' uomo in tal caso sarebbe privato della sua libertà, e per dir meglio, avrebbe già condotto a suo fine irrevocabilmente l' atto di essa libertà.

Ma se ora tutte le azioni degli esseri morali si fanno mediante un atto di amor prevalente, che chiamerò *amor pratico*, e se, dato quest' atto, l' azione dee necessariamente seguire; se d' altra parte l' uomo è libero ove dunque si può cercare questa sua libertà? in che consiste la libera volontà dell' uomo? consiste ella nelle *azioni*, o consiste propriamente nel formare e determinare l' *amore*, col quale solo, agente morale com' egli è, produce le azioni?

In volere le azioni indipendentemente dall' amore delle medesime non può consistere, poichè sarebbe una contraddizione il volere le azioni senza amarle. Se dunque noi siamo liberi di volere o non volere le azioni, siamo tali perchè siamo liberi di amarle, e di non amarle, perchè siamo liberi di accrescere e di diminuire il nostro amore o il nostro odio verso questa o quella azione, od omissione. Questa nostra potenza che si chiama *libertà*, si esercita adunque prima sugli affetti del nostro cuore, e solo per conseguente si esercita poi in sulle azioni stesse, essendo queste legate agli affetti indivisibilmente: in somma le azioni sono libere, ma della libertà degli affetti.

Trovato questo vero importante, che noi siamo signori delle nostre azioni unicamente perchè siamo signori de' nostri affetti, rimane a vedere se la sede propria della nostra libertà sieno gli affetti. Siamo noi dunque liberi senza più d' una libertà che

riguarda il dominio de' nostri affetti immediatamente? ovvero prima degli affetti, v'ha forse qualche altra operazione nel nostro spirito, da cui gli affetti stessi dipendano, come abbiamo veduto dipendere le azioni degli affetti?

Consideriamo attentamente la natura degli affetti umani, la natura dell'amore e dell'odio. Io vedo che non posso odiare una cosa, se non la considero come cattiva, perocchè è impossibile che il bene sia cagione in me di odio: vedo all'incontro che io non posso amare una cosa, se non la considero come bene, perchè è impossibile che il male sia cagione in me di amore. Egli è bensì vero, che io posso amare anche delle cose che mi sono nocive, e che sono cattive; ma non posso però amarle se non a condizione, che io le consideri sotto un qualche loro aspetto piacevole, che io le consideri sotto questo aspetto come buone. Egualmente, io posso odiare delle cose a me utili e buone, ma ciò non posso se non alla sola condizione, che io le consideri come spiacevoli e male. Non è la cosa com'ella è in sè stessa, che in me suscita l'amore e l'odio, ma è la cosa come io la considero e penso, come io la giudico: potrà essere la cosa buona: ma se io la giudico e considero cattiva, ella metterà in me avversione: potrà essere la cosa mala; ma se io la giudico e considero buona, metterà in me propensione ed amore. Quindi le scuole dicevano, che il male non si può amare dall'uomo se non *sub specie boni*, frase pure che dalle scuole è passata, come tante altre, nell'uso del parlar comune degli uomini, perchè non esprimeva che un sentimento comune.

È veramente conviene riflettere, che l'amore è affetto di un essere intelligente; perciò un affetto che si indirizza ad un oggetto sconosciuto, ad un oggetto che mostra alla mente i pregi suoi e si fa da lei vagheggiare ed amare pe' incedesimi. Quindi è, che nell'intrinseca natura dell'amore, che non si dee confondere con un istinto materiale o cieco, si contiene la *stima*. Chi ama un oggetto, prima for'è che lo stima; amandolo, egli mostra col fatto di stimarlo di riputarlo piacevole e buono, e degno di amore; lo ama non per altro, se non perchè prima lo stima, perchè prima l'ha giudicato fornito di pregi e di qualità amabili. Può ben avvenire, che mentre io amo un oggetto, conosca altresì i suoi difetti; ma questi non sono lo scopo o la causa dell'amor mio. Vi dee avere qualche pregio, se non vero almeno apparente, il quale nell'atto del mio amore vince, e indebolisce, o spegne, o impedisce l'avversione che prodarrebbero in me que' difetti, e in luogo dell'avversione in me risveglia ed infonde un amore. Sarà fors'anco questo atto momentaneo, come diciamo; sarà disapprovato da me medesimo: ma in quell'atto però nel quale io ho amato prevalentemente quell'oggetto, ci ho trovato ancora una forte ragione di amarlo, ci ho veduto un pregio che m'ha colpito più di ogni altra cosa, e che m'ha fatto eieco ad ogni altra cosa; io l'ho stimato in somma come amabile, e tale da dovermi esser caro: non solo istante, sfuggevolissimo sì, io sono stato dominato da una tale illusione; ma pure in quell'istante io debbo avere in un coll'amore (se pure è amore, e non trasporto irrazionale), debbo avere avuto una stima, essermi persuaso che v'avea un pregio vivace ed acuto; e questo pregio m'ha strappato, per così dire, dal cuore l'affetto.

V'ha dunque una stima, che precede prossimamente l'amore e che lo produce, v'ha un giudizio sui pregi, sull'amabilità della cosa, che è ciò che caratterizza l'amore come atto d'un essere intelligente, e lo distingue dalle propensioni animalesche, le quali non eccedono i confini della sensitività corporea, e non hanno nulla di libero: io chiamerò questa stima per distinguerla da ogni altra specie di stima, *stima pratica*, io chiamerò questo giudizio, *giudizio pratico*; intendendo con questa parola *pratico* una specie di giudizio sui pregi delle cose percepite, che precede immediatamente e necessariamente l'affetto, e che è la cagione efficiente dell'affetto o certo la condizione dell'affetto.

L'amore pratico adunque è prodotto della stima pratica, che non si dee confondere con una stima speculativa, la quale suol nascere da ragioni generali e co-

stanti, quando quella risulta da tutte le ragioni più particolari, e talora fondate su dei fenomeni momentanei. L'amore, perchè si accenda, ha bisogno sempre innanzi da sé di questa stima. Per lo contrario ove questa stima pratica sia fatta, ove questo giudizio pratico sia da noi concluso, l'amore non ci può mancare, egli spunta necessariamente da questa stima, è quasi una continuazione, un sentimento di essa. V'ha dunque una legge immutabile e indipendente al tutto dall'arbitrio dell'uomo, che lega insieme l'amore e la stima: una legge simile a quella descritta di sopra, che lega insieme le azioni esterne e l'amore. L'uomo può accrescere o diminuire il suo amore per un soggetto, ma a condizione però ch'egli diminuisca prima la sua stima pratica pel medesimo: può esercitare la sua potenza della libera volontà sull'amore, ma mediante la stima: è dunque perchè egli può accrescere o diminuire in sé stesso la stima pratica de' pregi di un oggetto, ch'egli può altresì diminuire od accrescere il suo amore; poichè accresciuta o diminuita quella, anche questo si accresce e si diminuisce, per quel vincolo che ha con essa, vincolo intimo, essenziale, simile a quel d'un effetto colla sua causa.

Nun è dunque né pure sui propri affetti, sull'amore e sull'odio che si eserciti immediatamente la libertà dell'uomo; ma l'oggetto primo, immediato e proprio di questa libertà è la stima o il *giudizio pratico* che l'uomo porta sugli oggetti contemplati dalla sua mente; ed è in questo primo atto che conviene cercare la natura, e le leggi della libera volontà. Egli è dunque necessario sottomettere ad un diligentissimo esame quell'atto, col quale l'uomo riflettendo sugli oggetti della sua mente fa una stima, o sia porta un giudizio pratico de' medesimi; ed è questo, che qui noi ci proponiamo di fare.

Già abbiamo distinta la cognizione *diretta* dalla cognizione *riflessa*, e abbiamo veduto che quella è necessaria, e questa seconda è volontaria. Ora il giudizio pratico di cui parliamo, non è che un atto appunto della riflessione, che si piega sulle cose che già si hanno percepite, e delle quali perciò si hanno le idee, e si giudica sulle medesime. Tutto il processo di questa operazione dello spirito volente richiede da noi la più diligente osservazione; ed ecco quali risultati l'osservazione appunto mi sembra somministrare.

La cognizione diretta non è volontaria, ma necessaria.

La ragione di ciò si è, che la cognizione diretta consiste nelle prime idee, che si acquistano delle cose. Ora prima di acquistare queste idee, noi non abbiamo alcun interesse che ci spinga a volerle più tosto ad un modo che ad un altro; appunto perchè non le conosciamo ancora. Noi dunque le percepiamo tali, quali si presentano: le percepiamo non con deliberazione, ma istintivamente, passivamente. A ragione d'esempio prima che io m'abbia l'idea dell'uomo, io non posso stimare quest'essere molto né poco, giudicarlo a me piacevole né dispiacevole, non a me contrario né favorevole: non posso adunque aver nessuno interesse, che quell'idea mi venga più tosto di un modo che d'un altro: io la ricevo com'ella è. Ma quando poi so che cosa sia l'uomo: quando mi sono formato quest'idea di uomo: allora io posso stimarlo poco o molto, riguardarlo come un essere buono o cattivo, degno d'amore o di odio. Io debbo adunque averne prima l'idea, e di poi posso fare questo giudizio: e l'idea costituisce appunto la *cognizione diretta*, che non è, né può esser soggetta alla mia volontà: e quindi non può essere né parte propria sede della moralità.

Ma data l'idea di una cosa, data la cognizione diretta, allora la riflessione ch'io ci faccio sopra può essere al tutto volontaria: io posso portare della medesima giudizio con tutta deliberazione. Io posso ancora condurre questa mia riflessione, fino a un certo segno, ad un risultato conforme al mio volere.

Nell'idea della cosa (cognizione diretta), io ho concepito l'essere della cosa: essendo l'essere il medesimo che il bene, io ho concepito altresì il bene, e il fondamento del bene. Affinchè ora io rilevi espressamente la quantità del bene di una cosa,

basta che io rilevi la quantità dell' essere; la quale quantità dell' essere io la conosco già necessariamente in sè, avendo concepito con cognizione diretta quell' essere, quella cosa. Dove adunque io voglia rilevare, e dire a me stesso, che cosa sia ciò che ho concepito, quanto di essere egli s' abbia, quanto sia buona la cosa di cui io ho il pensiero, basta che riletta su questa cosa a me cognita, e non dissimili a me stesso ciò ch' ella è, ciò che io già so che è, ma riconosca quello che già conosco. Questo *riconoscimento* pieno ed intero di ciò che già conosco, degli oggetti già da me appresi, è un atto soggetto immediatamente alla mia libera volontà, e quell' atto in cui s' inizia l'atto morale, in cui esso si forma, e che viene poi seguito dall' *amore* e dall' *azione esterna* siccome da altrettanti suoi effetti.

Ma per rimuovere ogni equivoco e confusione nel descrivere una operazione così importante dello spirito umano, e dirò anche così sfuggevole all' osservazione, conviene osservare la differenza che passa fra l'effetto della sensazione e quello della cognizione diretta: la *sensazione* produce in noi una propensione istintiva agli oggetti sentiti, o un' aversione; ma le *idee* all' incontro di loro natura universali (1) sono fredde, o producono un solo diletto incipiente, uniforme, e che finirebbe immediatamente, ove la riflessione della volontà non venisse sopra quelle idee prime, e non traesse da esse un diletto volontario contemplandole, affissandole, vagheggiando i pregi degli oggetti che in esse si pensano, per sentirne l'efficacia, e trarne l'intellettuale godimento. E veramente non è la prima idea della cosa che produce un vivo diletto; ma la riflessione, il vagheggiamento della medesima ce ne innamora. Ora questo affissarsi colla riflessione in un oggetto cognito per sentirne i suoi pregi, questo vagheggiarlo è un atto volontario dello spirito, col quale egli illumina a sè stesso l'oggetto, lo percepisce più vivamente, accomodandosi quasi direi a ricever meglio la impressione di quella specie; e così in ragione della luce che si accresce su quell'oggetto, e sui pregi suoi, s'egli è a' pregi in che più la riflessione s' affissa, attinge la volontà un grado sempre maggiore di diletto, e questo diletto crescendo trapassa in un vero innamoramento; e ad un grado sempre maggiore si leva poi questo suo innamoramento. Essendo dunque tutte le idee prime nelle quali conosciamo le cose egualmente fredde, e mandando a noi una luce ancor tenue e proporzionata, la volontà rimane perfettamente libera; e il primo atto di questa volontà ha per iscopo o di riconoscere i pregi della cosa, o di disconoscerli. Se muovesi la volontà a fine di *riconoscerli*, ella si affissa colla riflessione nella cosa cognita, e con questo affissarsi fa sì che i pregi della cosa, operino vivamente sopra di lei, svelandolesi in un lume più vivo e dominante: al quale chiaro e dilettevole lume pronunzia un giudiz' o pratico favorevole: e a questo tien dietro altrettanto di amore, e le operazioni conformi. Se poi muovesi la volontà a fine di *disconoscerli*, ella o non mira che leggermente i pregi, o mira i soli difetti, e mette questi a sè stessa nel più lumeggiato aspetto; di che le nasce la vista di una deformità e schifezza, che produce uno spiacevole sentimento, e dietro a questo un odio, e le azioni conformi. Il processo adunque della volontà rimane nella sua operazione è il seguente.

Prima v' hanno nell' uomo le idee e memorie delle cose, cognizione diretta.

Poiscia la volontà muove la riflessione su queste cose cognite, e questo moto è buono o cattivo moralmente, cioè o si propone di riconoscere imparzialmente i pregi delle cose o si propone di disconoscerli e contraffarli a sè stessa.

Ora se la volontà è buona, cioè non mossa da alcun falso interesse, da alcun fine secondario, da alcun perverso istinto, ella non cerca se non di riconoscere le cose cognite siccome elle sono, nè più nè meno, di vederne sì i pregi come i difetti, sotto

(1) L'idea della cosa non è che l'intuizione della *possibilità della cosa*: la possibilità della cosa è fredda di sua natura: un *cibo possibile* non sazia la fame, e quindi nulla interessa all' affamato: così si dica di tutti gli altri beni meramente possibili.

egual luce; in tal caso ella ha un moto secondo natura, ella non si muove che verso la verità, ella non cerca nè di reudersi più viva l'azione de' difetti che l'azione de' pregi, nè d'un difetto più che d'un altro, d'un pregio più che d'un altro, tutta riconosce a parte a parte la cosa com'ella sta, non le fa torto, la ama tutta, ama in lei tutto l'essere che ci trova, e non più di quello che ci trova.

Se la volontà è cattiva non ha per fine la verità, ma movendosi di un male istintivo (1), fissa la riflessione parzialmente e ingiustamente sugli oggetti della mente (cognizione diretta). In tal caso ella si muove a produrre uno di questi disordini, cioè o a ricevere un'azione più forte che non converrebbe, il che viene a dire sproporzionata, da' difetti, o a ricevere un'azione più forte che non converrebbe da' pregi della cosa: nel primo caso viene eccitato in essa un odio irragionevole e ingiusto, nel secondo viene eccitato in essa un irragionevole ed ingiusto amore.

Acciocchè nasca l'odio irragionevole, conviene che la volontaria riflessione trascuri di guardare ne' pregi della cosa, e tutta si occupi de' difetti; acciocchè nasca l'amore irragionevole, conviene che si occupi de' soli pregi, senza por mente a' difetti. Ma di più, l'efficacia della riflessione volontaria è tanto grande, che ingenera ancora e crea nella cosa cognita de' difetti che non ci sono s'ella vuole odiarla, e che crea e mette nella cosa cognita de' pregi che non ci sono, s'ella vuole indebitamente amarla. Questa efficacia della volontà è un fatto di somma importanza, e non mai bastevolmente considerato.

Intanto, da quanto dissi apparisce, che quando la volontà si muove a riflettere sopra gli oggetti percepiti, ella è perfettamente libera, e può riconoscere semplicemente le cose cognite di cognizione diretta, perchè le ha nella mente; e può anche disconoscerle: nel primo caso ella è buona, nel secondo è cattiva. Questa bontà, e questa malvagità morale sta dunque propriamente nella prima volontaria direzione della riflessione, ed ivi propriamente ha il suo seggio e la sua sorgente: ed è per questo che l'autore del Vangelo pronuncia: « Se l'occhio tuo sarà semplice, tutto il corpo tuo sarà lucido: ma se il tuo occhio sarà iniquo, anche il corpo tuo sarà tenebroso (2): » conciossiachè è dal occhio dell'anima ben sano, e dal vedere puro e schietto della volontà, che nascono gli affetti, e le azioni non tenebrose, ma fornite di perfezione e di lume. E di vero, è in questo atto della riflessione che la volontà si leva al suo modo o rettamente o tortamente: ella si affissa in ciò che vuole, e si affissa per produrre a sè stessa una *viva apprensione* del pregio o del difetto delle cose. Indi questa *viva apprensione* è vera o falsa, poichè ella vede, se vuole, anche ciò che non è nella cosa; tale efficacia ha ella; come pure non vede, se non vuole, ciò che ci ha. Questa viva apprensione del bene o del male della cosa è poi chiusa col giudizio pratico, o stima della cosa, o sia col *riconoscimento* fedele o infedele di ciò che è percepito nella cognizione diretta: qui sta il *consenso* morale.

Fatto questo riconoscimento, giudizio, o stima pratica, è allora che sorge immediatamente il *piacere vivo*, se quella *viva apprensione* fu del bene, o il *dispiacere pur vivo*, se fu del male. Quel piacere non è che l'inizimento dell'amore, il quale si forma immediatamente quasi compimento e fine di tal diletto. Quel dispiacere non è che il principio dell'odio, il quale si suscita continuandosi appunto a quella pena come snggello e finimento di essa.

Dietro all'amore ed all'odio segue l'azione.

V'ha dunque, prima che l'essere morale passi all'azione esteriore, v'ha un secreto lavoro nel suo spirito, che si compone di più passi, e sono i seguenti: 1.º passo; apprensione delle cose o *cognizione diretta*; 2.º *riflessione volontaria* sulle medesime

(1) Azione della volontà è sempre quando l'uomo opera per un fine conosciuto. Egli può essere tuttavia mosso a questo fine anche da un istinto. Così la volontà e l'istinto s'istrecchiano ed operano spesso insieme.

(2) Luc. XI.

retta o perversa, secondo che tende a *riconoscere* fedelmente la cognizione diretta, o ad alterarla; 3.^o *meditazione*, col quale nome non voglio indicare che i momenti più o meno lunghi, ne quali la riflessione volontaria si affissa sulla cognizione diretta; 4.^o *apprensione viva* e operatrice, prodotta dalla meditazione; la quale riesce o vera o falsa, secondo che fu retto o pravo l'atto della volontà, che dicesse a principio la riflessione a meditare; 5.^o *giudizio o stima pratica*, effetto dell'apprensione viva, e suo compimento; 6.^o *dilettazione intellettuale o dolore*, effetto del giudizio pratico; 7.^o *anore pratico*; 8.^o *atti esterni*.

Questa è la serie delle operazioni, o anzi stati successivi di un essere morale, il quale agisce esternamente: l'azione esterna non è che l'ultimo di que' sette gradi, che abbiamo enumerati ed analizzati; e il primo de' quali è la cognizione diretta immune dall'efficacia della volontà nel formarsi, ma che dà il fondamento a tutto il morale edificio, perchè presta alla volontà medesima la materia su cui rivolgersi ed esercitare la sua attività.

E sebbene io veda, che qualsiasi uomo, il quale si raccolga attentamente in sè stesso, non possa a meno di riconoscere la verità del processo dell'atto morale da me descritto, tuttavia non sarà inutile ch'io sciolga qui una difficoltà, che potrebbe facilmente presentarsi alla mente. Non s'intenderà per avventura, come la riflessione volontaria, affissandosi sopra le cose cognite; possa creare in esse quello che non c'è, o non vedere quello che c'è. Parrà nel primo aspetto, che noi non siamo liberi nella cognizione, e che non possiamo a meno di veder le cose come le percepiamo. Questa obiezione svanirà assai facilmente nell'animo di colui, che attentamente osservi il fatto della cognizione come venne da noi descritto.

Che le cose si percepiscono tali quali ci si presentano, questo è vero, ma queste percezioni delle cose formano appunto quella che io ebiamo la cognizione diretta. Anche noi dichiariam questa immune dall'influenza dell'arbitrio, anteriore all'uso della libertà umana.

Ma quando si tratta non più di conoscere le cose, ma di riconoscerle cioè di riflettere sulle cose a noi già note, e vederne il merito, il bene che hanno in sè, la loro amabilità; è allora che la nostra volontà manifestasi libera; ed ha tanto di efficacia, ch'ella può alterare la sua cognizione, e formare de' giudizi falsi sulle cose percepite, dando alle medesime o de' pregi che non hanno, o de' difetti e mali che pur non hanno. Egli è così che nasce sempre l'errore nelle menti umane: l'errore è l'effetto della riflessione, e di una riflessione volontaria; altramente sarebbe inesplicabile l'errore: e di questo vero, che la volontà sia cagione dell'errore, io ho a luogo trattato altrove (1).

Convien riflettere, che l'uomo non solo *ragiona*, ma *crede*, egli erede a sè stesso, erede alle sue passioni: si forma una persuasione tutta artefatta, se vuol formarlasì: è questa efficacia della volontà di proporre a sè medesima delle cose e di crederle, che dà luogo alla prima ingiustizia di cui parliamo, a quella interiore ingiustizia, che è il capo e l'essenza di ogni ingiustizia e di ogni immoralità.

Perchè mai una cosa stessa è giudicata talora così diversamente dagli uomini? forse perchè la percepiscono diversamente? non già: la percezione della cosa è in tutti eguale: tutti chiamano quella cosa con lo stesso vocabolo; e quando pronunziano quel vocabolo, intendono assai bene che cosa essi vogliono concordemente significare: ciò prova che la cognizione diretta è in tutti uguale. Ma un giudizio riflesso sopravviene; e questo giudizio varia ne' vari soggetti che lo formano; e questo giudizio, che dà ad uno un risultato, e ad altro ce dà un altro, secondo le particolari disposizioni, secondo che la volontà variamente inclina.

(1) Vedi il *N. Saggio sull'origine delle idee* Vol. III, facc. 130 e segg.

Ed è pur singolare l'udire in tempi di fazioni politiche come, non che altro, ma i fatti stessi si contralfanno, e s'intendono diversamente secondo che altri vuole intenderli. Io non vo' parlare de' fatti che s'inventano di tratto con aperta e consapevole menzogna: con tali invenzioni deliberate non si cerca d'ingannare se stessi, ma gli altri. Parlo di que' giudizi co' quali è se stesso che l'uomo primieramente studiosi di ingannare: parlo di quella facilità di dare credenza a delle voci vaghe, favorevoli alle proprie speranze, ed alle proprie opinioni: di quella estrema difficoltà in dar credenza a delle notizie contrarie, anche ben fondate: di quella esagerazione perpetua, onde un successo desiderato lo si stima sempre assai maggiore del vero, e un avvenimento abborrito lo si attenua ed impicciolisce: di quella vigilanza d'attenzione in certe cose, e di quella obblivione in cert'altre: di quell'acume, onde di un fatto si raccolgono, si rilevano e si predicano tutte le menome circostanze le quali piacciono, e s'immaginano anche quelle che possono essere in qualche modo verisimili: e di quell'ebetudine volontaria, onde s'ignorano, si negligerano e trasandano tutte quelle che dispiacciono.

Quanta sottigliezza d'ingegno per persuadere a se stesso che tutto va bene! quanta stupidità rispetto a cose, che pure a se medesimi vorrebbero celare! delle quali si teme penetrare il fondo! e si rifugge di trarne in se una viva impressione! insomma quei giudizi opposti, quali stime diverse d'un fatto medesimo cognito egualmente a due persone, ma di partito contrario, d'un fatto che ambedue quelle persone hanno forse udito da una stessa bocca, hanno forse inteso raccontare colle stesse circostanze, e vestito delle stesse espressioni! La cognizione prima di quel fatto fu certo in ambedue la medesima: questa cognizione diretta non poté nel primo riceversi subire l'azione della loro volontà. Ma ricevuta questa prima cognizione, ecco tantosto la volontà che mette in movimento la riflessione sopra di lei, e comincia a parteggiare: allora appunto que' due nomi si dividono, allora pronunziano sentenze sì diverse sopra la notizia stessa, e l'uno di quelli stima quel fatto importante perchè gli è favorevole, quanto l'altro lo stima di niun conto, unicamente perchè gli è contrario; allora tutte le gradazioni delle cose stanno in balia della prevenuta e passionata volontà; e mentre a cagion d'esempio l'uno narra, che in uno scontro, non piccolo fu il numero de' morti da parte degli assalitori, l'altro racconta, che il numero fu grandissimo, enorme; quando se per avventura l'esito fosse stato il contrario, quel numero stesso che ora per l'uno è grandissimo, immenso, sarebbe stato solo grande, o non piccolo, o meno ancora. Dico quel numero, perchè voglio suppor cognito appunto il numero preciso; voglia credere, che ninno ignorasse, che erano posiam diecimila. La cognizione del numero era adunque eguale; e tuttavia la stima di questo numero quanto diversa! giacchè questi stessi diecimila perduti è una disfatta irreparabile a sentir parlare l'uno di essi; e non è che una piccola perdita, che ben presto sarà risarcita con questi e que' soccorsi a sentir parlare l'altro: con questi e que' soccorsi dico, che l'uno ben vede, ma che all'altro sono perfettamente invisibili. E forse che le disparità di tali giudizi dipendono dal diverso grado di cognizione, e di previsione di que' che li fanno? Fosse pure; ma l'esperienza mostra spesso il contrario. Imperocchè, succede un avvenimento opposto; e covi, quella logica che prima era nella testa dell'uno, immediatamente passarvi nella testa dell'altro: si cangiano gli argomenti: quelli che usava l'avversario, e che l'altro dissimulava, non curava, trovava inetti, e sciocchi, ora sono pur quelli che a questo sembrano evidenti, indissolubili: ma sui quali però il primo ora fa molte e molte eccezioni, e non li riceve nè gli ammette nè punto nè poco. Ma non gli ha usati egli medesimo? non se ne ricorda più; e poi, le circostanze erano ben diverse; e qui sfoggio di nuova sottigliezza d'ingegno per rilevare tutte le differenze delle circostanze, differenze, che per altro non esistono punto. Ciò che dimostrano finalmente tutti questi dibattimenti si è, che s'ingenerano delle persuasioni contrarie negli animi di due persone, non perchè la cosa su cui giudicano, e intorno la quale la persuasione è formata, non sia nota egualmente ad ambedue, o perchè l'una per-

sona sia realmente più accorta dell'altra; ma si bene perchè vogliono avere sulla cosa stessa, una opinione, un giudizio, una persuasione diversa.

Quindi l'uomo che abbia una volontà mala ha due misure; coll'una misura le cose favorevoli a sè, coll'altra le cose a sè sfavorevoli: e queste due misure provano l'efficacia dell'intervento della volontà: non è la parte di cognizione necessaria che erri, è la parte di cognizione volontaria, cognizione riflessa, cognizione che consiste in un giudizio, in una persuasione artificciata, in una credenza.

ARTICOLO I.

Il riconoscimento dell'essere che conosciamo è il principio della giustizia.

Noi abbiamo dunque una interiore energia di fare una stima arbitraria degli oggetti noti, di produrre a noi una persuasione, di imporci una credenza intorno ad essi; e questa è la propria funzione della volontà.

La stima è seguita dall'affetto, ed essendo quella volontaria, è volontario anche questo; e l'affetto è seguito dall'azione esterna, ed essendo quello dipendente della volontà, egli è anche questa: la stima è libera per sè, essenzialmente; l'affetto, è libero della libertà della stima; e l'azione esterna è libera, perchè partecipa della libertà dell'affetto da cui necessariamente dipende.

Quella persuasione e stima che noi formiamo in noi stessi coll'efficacia della nostra volontà riflettente è *ragionevole*, se è consentanea alla cognizione diretta che noi abbiamo della cosa circa la quale quella persuasione si forma è *irragionevole*, se ella non è consentanea a quella cognizione diretta, ma da quella si toglie a parte: in tal caso ella è *creata* tutta da uno sforzo della nostra interiore efficacia, è una persuasione immaginaria, artificciata, arbitraria, ciò che viene espresso con quel motto comune: *stat pro ratione voluntas*. Laonde l'errore è tutto individuale, è tutta produzione nostra; ed è per questo, che nell'errore l'orgoglio dell'uomo tanto si compiace, perchè sente in produrlo, che è opera sua, ch'egli mette fuori un'energia maggiore in formar l'errore che in riconoscere semplicemente la verità: questo maggior uso che fa l'uomo nell'errore della propria potenza, è quel titolo infelice, al quale tanti cercano una gloria tristissima, e tanti la danno.

Questa persuasione di cui parliamo è sempre un giudizio; poichè il persuaderci, che un oggetto abbia, a ragion d'esempio, tanto e tanto di bene, o di pregio in sè, è un giudicare dentro di noi che la cosa sia così: e questo giudizio, come dicevo, è vero o falso, secondo che s'accorda e risponde alla cognizione diretta della cosa, o da questa discorda e diversifica. Il risultanento di questo giudizio è la stima della cosa, la quale stima, per ripeterlo un'altra volta, è giusta od ingiusta, secondo ch'ella è proporzionata o no all'idea o cognizion della cosa intorno a cui pronuncia. *Ragionevolezza* della persuasione, *verità* del giudizio, *giustizia* della stima, è sempre la cosa medesima in fondo, esposta in tre relazioni diverse, in tre modi diversi.

Or dunque in che finalmente sta l'atto moralmente buono, l'atto primitivo onesto e giusto?

Egli consiste nel *riconoscere* ciò che prima *conosciamo*.

Noi *conosciamo* le cose: questa è la cognizione diretta e necessaria: noi le *riconosciamo*: questa è la cognizione riflessa e volontaria. Nella cognizione diretta noi concepiamo quella cosa, e quindi quell'essere, tutto l'essere che è in quella cosa. Se noi, riflettendo, riconosciamo tutto ciò che c'è in quella cosa, noi in tal caso rileviamo il grado giusto e vero di sua lontanà: ma se noi dissimuliamo a noi stessi qualche parte del suo essere, che pure nella nostra mente è concepito, in tal caso facciamo a lei torto, in tal caso mentiamo a noi stessi, in tal caso giudichiamo ch'ella abbia me-

no di bene, di quello che realmente si abbia, e che noi sappiamo bene ch'ella ha, ma non vogliamo saperlo. Una medesima ingiustizia noi commettiamo, una medesima menzogna noi pronunciamo a noi stessi, ove in vece di *riconoscere* quella quantità di essere e di bene che si comprende nell'idea che noi abbiamo della cosa, noi ci mettiamo volontariamente, arbitrariamente più del bene, e veggiamo, o più tosto diciamo a noi stessi di vedere quel bene, che nella cosa veramente non è, e che veramente non vediamo.

Due cognizioni adunque ci hanno in noi; le quali o sono d' *accordo* fra loro, e in tal caso v'è nell'uomo la veracità e la giustizia; o sono fra loro in *discordia*, e in tal caso è nell'uomo la menzogna interiore, l'ingiustizia.

La seconda cognizione dell'uomo, se è verace e buona, consiste in un *assenso* che dà la volontà alla cognizione prima della cosa, in una quiete, in un riposo onde la volontà si arrende di buon grado, e quasi direi si adagia nella cognizione prima e spontanea: così abita nell'uomo la verità, e figlia della verità è la tranquillità e la pace. Se poi la seconda cognizione dell'uomo è falsa e mala, essa allora consiste in una ostilità che fa la *volontà* contro la cognizione, in un *dissenso* ch'ella dà indebitamente alla cognizione, col quale le nega di riconoscerla; in una ribellione alla verità, in un prosontoso e oltraggioso sforzo: onde in luogo di riconoscere ciò che conosce, in luogo di ammettere le cose come pur sono nella propria mente, tenta di mutare l'essere stesso delle cose, di fare che le cose sieno per sé diversamente da quel che sono, di oppugnare la cognizione vera, legittima, naturale, e sostituire ad essa una larva di cognizione, falsa, artefatta, contro natura: vi ha una lotta in fine fra il vero, e la volontà che non lo vuol vero, e non può tuttavia disfarlo dall'esser vero.

Da queste osservazioni si spiega perchè la persuasione dell'errore non sia mai così forte come la persuasione della verità. Nella persuasione dell'errore riman sempre, nel fondo dell'uomo, qualche cosa che ripugna, che continuamente all'error contraddice, cioè rimane la cognizione diretta, che non si può giammai estinguere in noi, se non a condizione che noi cadiamo in una totale ignoranza delle cose.

Si spiega perchè ad alcuni uomini gli argomenti più forti non facciano in certe circostanze che poca o nulla impressione, e rampollino nelle lor menti infiniti dubbi vani sopra le cose più evidenti: infine si spiega perchè, come dice il testo evangelico, « quelli che veggono non veggano, e quelli che odono non ascoltino, e quelli che intendono non intendano. »

Si spiega ancora perchè la onestà, la rettitudine, e la giustizia porti la pace nell'uomo: e perchè all'incontro l'ingiustizia metta in esso la inquietezza e la guerra. Conciossiachè nella giustizia, tutto nell'uomo è in armonia, la volontà colla cognizione, la cognizione diretta colla riflessa: nella ingiustizia v'ha un continuo contrasto della volontà contro la cognizione, della riflessione contro la cognizione diretta. V'ha nell'uomo la cognizione delle cose, e l'uomo tuttavia la nega, non vuole che ci sia. Per far questo, egli dee pugnare contro sè medesimo, dee tenersi in un continuo stato di violenza, perchè d'altro canto non può distruggere ciò ch'egli ha nel suo spirito, cioè l'apprensione della cosa, non può annientare la verità, che lo condanna continuamente, e che testifica contro di lui, ch'egli erra, e che opera iniquamente.

E tutte queste osservazioni danno via maggior lume a quel gran principio della morale di cui parliamo; il quale tutto finalmente ritorna NEL RICONOSCIMENTO volontario di ciò che prima necessariamente conosciamo, nel non negare a noi stessi di conoscere, nell'ammettere con una volontà amica il bene delle cose percepite; il qual riconoscimento ed assenso è quel lieto tributo di ossequio e di stima, che noi medesimi diamo alle cose ed alla loro bontà.

ARTICOLO V.

La verità è il principio della morale.

Verità si dico ad un esemplare, tipo, norma o regola della mente, alla quale si riscontra ciò che a lei dee esser conforme (1). Quel tipo è la verità delle cose che ad esso si riferiscono: una cosa è vera se è conforme alla sua verità, cioè se è conforme a quel suo tipo, altramente è falsa.

L'essere è l'esemplare primo, universale, la regola suprema di tutti i giudizi: egli è quindi la verità prima ed universale.

Ogni *idea* è verità rispetto alla *cosa*; la *cosa* è vera se risponde alla sua idea.

La *cognizione diretta* non è che l'idea della cosa: ella è dunque la *verità*: i giudizi della riflessione sono *veri* se convengono eolla loro verità, o sia colla cognizione diretta; sono falsi se a quella sconvengono: poichè con questi giudizi io non fo che affermare, la cosa concepita essere tale, e tale; la cosa concepita è dunque la norma di questi giudizi, e la cosa concepita non è che l'idea, la cognizione diretta.

Quando adunque io non riconosco fedelmente i pregi di una cosa a me cognita; ma in vece di riconoscerli come sono nella mia mente, li invento, li fingo; io dico il falso a me stesso: e questa menzogna è l'atto immorale del quale parliamo.

Egli è dunque manifesto, che la *verità* è il principio della morale: e che il *riconoscimento della verità* (cognizione diretta) è il sommo genere dei doveri, e l'atto proprio ed essenziale della moralità. Quindi non dee fare maraviglia se la parola verità nella divina Scrittura sia spesso sinonimo di bontà morale, e la parola menzogna si adopera ad indicare ugualmente qualunque peccato: ogni peccato si riduce in una menzogna, che noi diciamo a noi stessi: prima d'operare il male esternamente, noi siamo riusciti ad ingannarci, a sedarci internamente; ed una parola interna falsa e bugiarda è il fondamento di tutti i nostri sregolamenti esteriori.

Laonde è descritto con somma sapienza l'uomo retto e caro al Signore con quelle parole: « colui che parla la verità nel suo cuore » (2): ed è vero che « la legge del Signore è la verità. » (3)

ARTICOLO VI.

Come si manifesti in noi la forza dell'obbligazione.

Tale, quale l'abbiamo fin qui descritta, è l'efficacia della nostra volontà. Questa o s'arrende alla verità, o ad essa ripugna, e sostituisce alla verità la finzione, che onora poi ed inchina come fosse la verità.

Ma quando io ho l'idea della cosa (cognizione diretta), e tuttavia io disconosco e nego a me stesso ciò che la cosa ha in sé di pregio, facendone stima falsa ed ingiusta; io sento di fare ciò che non conviene, io sento un *rimorso*: io ravviso una turpitudine nel mio operare. Questo rimorso, questa coscienza di operar male è una manifestazione della *forza obbligate*.

E veramente, quando io conosco una cosa (con cognizione diretta), non v'ha nulla che mi sforzi di dire a me stesso di non conoscerla, o di conoscerla altramente da quello che la conosco. Che cosa faccio io colla mia riflessione? non altro se non dire a me stesso: « la tal cosa ha la tal natura, ha il tal essere, i tali gradi di essere,

(1) Sulla definizione del vocabolo *verità* si ragiona negli *Opuscoli Filosofici*, Vol. I, succ. 98, e succ. 318 e segg. E più a luogo nel *N. Saggio ecc.* Vol. III, succ. 46 e segg.

(2) *Qui loquitur veritatem in corde suo Ps. XIV.*

(3) *Lex tua veritas Ps. CXVIII.*

« i tali pregi, è superiore a quell'altra cosa. » Che cosa significa questo discorso interiore che faccio io a me stesso? che cosa vengo io a dire con ciò? vengo a confessare meco stesso, che io conosco la cosa in quel modo: vengo a rendermi conto della mia propria cognizione; vengo a dire: « riflettendo io sulla cognizione che io ho della tal cosa, trovo che io, pensando la tal cosa, penso ai tali gradi e modi di essere, ai tali e tali pregi di quella cosa sopra quell'altra. » La mia stima adunque della cosa non si fonda, che sulla precedente cognizione che io ho della medesima, non è che un'analisi, una conferma, una dichiarazione volontaria che io faccio a me stesso di ciò che già conosco, in una parola ancora, un riconoscimento.

Ora, non è egli manifesto, che se io nego a me stesso di conoscere ciò che conosco, niento a me medesimo? non è egli manifesto, che nulla mi può costringere a dire di conoscere una cosa in un modo, se in quel modo non la conosco? o a dire di non conoscerla, se la conosco? ch'ella dunque è tutta volontaria questa menzogna, è tutta l'effetto della mia interna efficacia, colla quale o posso di buon animo assentire a ciò che conosco, riconoscendolo, o posso con animo avverso ribellarmi e rifiutarmi di riconoscere ciò che conosco, di dire a me stesso di sapere ciò che pur so, sia che il voglia, sia che nol voglia?

E qui la *convenienza* di pronunziare e dire a me stesso di conoscere ciò che conosco nè più nè meno, di fare questa deposizione di ciò che m'è noto senza alterarlo e contraffarlo, e la *disconvenienza* di fare il contrario, è aperta ed evidente per sè. Ora appunto questa convenienza, ch'io sento di far ciò, è l'*obbligazione* morale *prima*, per sè chiarissima, ragione e fonte di tutte l'altre obbligazioni: quella convenienza è ciò che forma l'*onesto*, quella disconvenienza è ciò che forma il *turpe morale*.

Dico che l'*obbligazione* in questa prima operazione del riconoscere ciò che pur si conosce è per sè evidente, e non ha bisogno di dimostrazione: poichè, se io conosco una cosa, e dico a me stesso di non conoscerla, io sono in contraddizione con me stesso, io oppugno me stesso; ed è appunto nella contraddizione e nella pugna che sta la sconvenienza, in che abbiamo fatto consistere il male (1). Io sono dunque l'*autore* del male in me, perchè io colla mia volontà sono l'autore della contraddizione o della pugna in me stesso, cioè della pugna fra la ricognizione e la cognizione: ed esser autore volontario del male in un essere intolligente, è ciò appunto che rende l'uomo cattivo moralmente.

Questa contraddizione e questa pugna che metto in me stesso quando io creo, e fingo a me stesso una cognizione riflessa, contraria alla cognizione diretta, è osclusa dall'ordine dell'essere, giacchè l'ordine è il sinonimo dell'armonia e dell'accordo, o nasce dall'intima esigenza della cognizione diretta: poichè la cognizione diretta, che è il tipo a cui si dee conformare la riflessa, è immutabile, è la verità stessa, come dicevamo immune dall'azioni della volontà umana, o quindi ella di sua propria natura esige di non essere volontariamente disconosciuta, ma sì bene riconosciuta tale qual'ella è. Ed ha forse bisogno di prova, che voleudo noi dire a noi stessi ciò che conosciamo, dobbiamo dire ciò che conosciamo? non siamo noi pervenuti già al principio di identità? non abbiamo ridotta con ciò la scienza de' costumi alla sua prima ragione? non abbiamo collocato in questo modo il principio della morale in una piena evidenza? Se noi diciamo di non conoscere ciò che pur conosciamo, se diciamo di conoscere ciò che non conosciamo, non facciamo noi con ciò uno sforzo per fare che non sia ciò che è, e che sia ciò che non è? in tal modo non operiamo noi contro il principio di contraddizione, che dice « ciò che è non può non essere, e ciò che non è non può essere? » Non oppugniamo noi con questo *essere*, poichè ci sforziamo di fare che non sia ciò che pur è, e che sia ciò che pur non è? La nostra volontà adunque non insorge qui ed assalisce la verità per distruggerla? non insorge ed assalisce l'es-

(1) Cap. II, art. II.

sero per distruggerlo? ella vuole dunque il male, perchè tenta la distruzione del *vero* e dell'*essere*, il che è quanto dire, perchè tenta quanto è di sè la distruzione del *bene*. E in quest'operazione violenta della volontà, che abbiamo fatto consistere l'esistenza della immoralità.

ARTICOLO VII.

Obbiezione risoluta.

Alla dottrina esposta si opporrà, che io faccio operare la libertà umana senza una ragione sufficiente.

Rispondo all'obbiezione nel modo seguente:

La libertà umana, dite voi, opera sempre dietro una ragione sufficiente. E bene, io dimando: questa ragione sufficiente determina essa la volontà umana necessariamente, cioè in modo tale, ch'essa non possa a meno di non operare? in tal caso voi avete distrutta la libera volontà. O pure, determina essa la volontà, ma in modo però che la volontà possa non agire, o agire il contrario? in tal caso voi avete conservata la libertà all'uomo, ma siete venuti con ciò appunto nel mio sistema.

Egli è falso, ch'io faccia operare la volontà senza ragione, mentre anzi definisco la volontà una potenza di operare dietro una ragione: ed è questo il carattere che la specifica, e che la divide dal puro istinto. Ma quello poi che io osservo si è, che, date più ragioni per operare, ella può scegliere, ella può renderle più o meno efficaci sopra di sè, ella può renderle prevalenti, con quel giudizio pratico del quale ho per innanzi favellato. Mai non agisce senza una ragione; ma questa ragione è ella medesima che la giudica, è ella che la pronunzia efficace, e così la rende tale; è ella in somma che si lascia, che si fa muovere da quella ragione, o che a lei resiste, mettendosi innanzi colla sua libera efficacia un'altra ragione.

E per uscire dall'indeterminato, e venire al fatto delle operazioni umane: l'uomo, io dico, riceve involontariamente le percezioni ed idee delle cose (cognizione diretta). Quand'egli si muove a fare stima di queste cose ch'egli conosce, egli ben s'accorge che non dee dissimular nulla a sè stesso di ciò che conosce, egli sente d'essere obbligato a riconoscere semplicemente e puramente la verità conosciuta. Questa verità, queste cose a lui note, sono la ragione secondo la quale *sa* di dover giudicare, e quindi *sente* l'obbligazione di dover procedere rettamente in questo giudizio. Ma succede che gli si presenti (forse a caso a principio) qualche interesse sensibile, o qualche pensiero d'orgoglio, che gli faccia credere utile a lui il disconoscere quello che conosce, e giudicar delle cose a lui note in modo contrario a quella sua cognizione: ecco allora fattasi a lui presente una nuova ragione. Ciò avvenuto, egli ha due ragioni contrarie presenti al suo spirito: la prima ragione è di arrendersi alla verità, all'onestà; la seconda è di seguire il piacere, rivoltandosi alla verità e disconoscendola.

Egli sa di dover seguire la prima; ne sente l'intima convenienza, l'assoluta ed immutabile obbligazione.

Tuttavia questa obbligazione non lo sforza meccanicamente, come nè pure lo sforza il pensiero del diletto che le si oppone: egli è *libero*, egli può o fare ciò a cui sente d'essere obbligato, o violare il dovere per secondare la rea propensione.

Egli è arbitro fra il bene e il male, egli sceglie: è allora ch'egli forma il giudizio pratico, col quale o stima migliore di seguire l'obbligazione, o stima migliore per lui di infrangerla. Nel primo caso opera rettamente, nel secondo pecca.

In questo giudizio pratico consiste l'efficacia della sua volontà: ella ha operato sì nell'uno che nell'altro caso dietro una ragione: ma ha prescelto quella delle due ragioni, ch'ella ha voluto: e di questa scelta non v'ha altra ragione che l'interiore efficacia della volontà stessa, potere mirabile che ha l'uomo, col quale non è mosso,

ma muove sè stesso : ella è una specie di potenza creatrice, onde l' uomo completa la ragion sufficiente : e tale è ancora la descrizione che fanno le divine scritture della libertà umana : « Iddio a principio, dicono esse, costituì l' uomo, e lo lasciò in mano del « suo consiglio (1). Aggiunse i comandamenti ed i precetti suoi, dicendogli: Se vorrai « custodire i comandamenti, e mantenere costante la da me gradita tua fede, i co- « mandamenti custodiranno te. Così ti pose innanzi, l' acqua e il fuoco : ora a qual « meglio tu vuoi, stendi la destra. Innanzi all' uomo sta la vita e la morte, il bene ed « il male : e gli sarà dato qual meglio egli si vorrà (2). »

ARTICOLO VIII.

Corollari circa la libertà della volontà.

Da questa dottrina nascono alcuni corollari importanti circa la libertà della volontà umana, che sono i seguenti:

1.° La libertà della volontà è minore o maggiore, secondo la forza degli stimoli, che si costituiscono (3) più o meno facilmente in altrettante ragioni di operare.

2.° Se nell' uomo non fosse che la sola cognizione diretta, nè si presentassero stimoli contrari, cioè tendenti a costituirsi nella mente umana in altrettante ragioni di operare contro alla norma della cognizione diretta ; la volontà sarebbe nel suo massimo grado di libertà : perchè la cognizione diretta non lega, ma dirige solamente la volontà.

3.° La volontà buona, cioè che si adatta ed assente con semplicità alla cognizione diretta, con questo suo assenso, e godimento che prende di proprio moto della verità, non lega punto, nè diminuisce indebitamente la propria libertà.

4.° Quando la volontà ha cominciato a far luogo a delle ragioni contrarie alla cognizione diretta, ragioni finte e quindi false, ella ha cominciato con ciò stesso a legarsi, ha cominciato a perdere dannosamente della sua libertà. Non può ella più così agevolmente come prima assentire e accomodarsi alla verità, finchè gli restano innanzi delle ragioni di utilità ingannevole, contrarie ad essa.

5.° La volontà anche incontro a queste ragioni false, ch' ella ha rese a sè stessa più o meno forti, ritiene un potere, col quale può diminuirne la forza ch' ella stessa ha loro dato, a condizione però di una certa successione di sforzi, e di un certo tempo, giacchè è condizionata al tempo la sua operazione.

CAPITOLO VI.

DELLA POTENZE CHE CONCORRONO ALL' ATTO MORALE.

ARTICOLO I.

Potenze morali per partecipazione, e potenza morale per sè.

Quello che abbiamo detto innanzi dimostra, che v' hanno due specie di potenze morali: altre morali per sè, altre morali per partecipazione.

La potenza che si può dire per sè morale è quella che presiede al giudizio pratico;

(1) Il consiglio è una operazione intellettuale ; il che conviene con quello che noi dicemmo, che la volizione si fa mediante una riflessione, della quale l' assenso della volontà è, per così dire, la conclusione.

(2) Eccl. XV.

(3) Ciò nasce per l' unità del soggetto che sente, e del soggetto che vuole. Lo stimolo sensibile opera sul soggetto sensitivo ; ma questo soggetto sensitivo è anche intellettuale, e quindi questo soggetto muove la volontà per soddisfare agli stimoli anche del senso corporale.

le potenze morali per partecipazione sono quelle che presiedono agli affetti, ed alle azioni esterne.

Le azioni esterne morali suppongono la potenza d'operare all'esterno: e questa diventa una potenza morale quando è mossa dall'affetto morale.

L'affetto morale suppone la potenza degli affetti: e questa diventa una potenza morale quando è mossa dalla stima pratica.

La potenza della stima pratica, o sia del giudizio, non diventa morale, ma è propriamente la potenza morale per sè stessa. Veggiamo quali potenze abbiano relazione colla potenza che al giudizio pratico presiede.

ARTICOLO II.

Intelletto morale.

Lo spirito in quanto vede l'essere si dice fornito d'intelletto.

Ma ove si consideri quest'essere nel suo uso di servirci di legge morale, può acconciamente chiamarsi intelletto morale.

L'*intelletto morale* adunque è la potenza della prima legge morale.

ARTICOLO III.

Ragione morale.

La ragione è la facoltà di applicar l'essere, e quindi di rendere intellettive le percezioni, di staccarne le idee, d'integrarle, di congiungerle in giudizi e in raziocini.

La potenza adunque di applicar l'essere in quanto è legge morale, si può chiamare ragione morale.

La *ragione morale* adunque è quella potenza che forma le percezioni e le idee, considerate queste come altrettante leggi morali: quella potenza che deduce quindi le leggi minori dalla legge prima ed universale, e che definisce quali sieno le azioni giuste e quali le ingiuste: in una parola, la ragione morale è la potenza de' giudizi morali.

ARTICOLO IV.

Ragione eudemonologica.

La *ragione* si chiama *eudemonologica* in quanto essa ragiona sopra ciò che riguarda la nostra felicità; o sia ella è la potenza di applicar l'essere considerato come regola, dietro cui giudicare del nostro bene proprio soggettivo.

ARTICOLO V.

Ragione pratica.

La *ragione pratica* finalmente è quella efficacia della riflessione volontaria, per la quale noi formiamo la stima prevalente per un oggetto, e in conseguenza per qualche azione che lo riguarda: cioè quella stima, dietro alla quale immediatamente sorge l'amore prevalente, che pure è seguito dalla operazione esterna (1).

(1) Una sola è la facoltà dell'intelletto, ed una sola è la facoltà della ragione. Tuttavia queste facoltà hanno diverse funzioni, e per brevità e semplicità di parlare si sogliono quelle

Questa potenza nel formare la stima prevalente, o il giudizio pratico, in cui l'affetto per così dire si appoggia come in suo fondamento, ora dà la prevalenza a delle ragioni morali, ora dà la prevalenza a delle ragioni puramente eudemonologiche: questa potenza è arbitra, e mette a calcolo l'una e l'altra specie di ragioni, cioè le morali e le eudemonologiche; e il risultato del calcolo che fa di ambedue queste specie di ragioni, è appunto il giudizio pratico, la stima pratica, attiva o motrice degli affetti.

La *ragione pratica* adunque siede quasi arbitra fra l'*utilità* e l'*onestà* delle azioni, e giudica ciò che all'istante sia meglio a noi di fare; il qual giudizio sopra ciò che a noi convenga meglio di fare al presente, è desunto tanto da ragioni morali quanto da ragioni eudemonologiche, o pure si fonda ora sulle prime ed ora sulle seconde. Nella *ragione pratica* adunque si comprendono ambedue le ragioni, etica ed eudemonologica, le quali sono entrambi teoretiche o speculative, e si riducono alla pratica appunto con una funzione propria dello spirito, che costituisce la *ragione pratica* propriamente detta; il che avviene quando l'uomo è già in procinto d'operare, e gli si rappresentano tanto i motivi morali, quanto i motivi eudemonologici, ed egli li raccoglie, li confronta, loro aggiunge peso, e bilancia questo peso che gli ha aggiunto, e finalmente pronunzia internamente quel giudizio operativo, a cui tien dietro immediatamente l'affetto e l'azione, come un effetto tien dietro alla sua causa, o come un frutto spunta fuori da un ramicello. Questi ultimi giudizi pertanto che precedono immediatamente alle azioni dell'uomo, sono quelli che veramente pratici si possono chiamare, distinguendoli dagli speculativi; e la facoltà che a loro presiede, dicesi ragione pratica.

ARTICOLO VI.

La ragione morale è il fonte delle leggi alla prima subordinate.

I giudizi che fa la ragione morale sono le leggi minori, che nella prima e suprema legge, come le specie nel genere, si contengono.

A ragione d'esempio, quando io giudico che la natura ragionevole è degna di rispetto sì fattamente, ch'io non potrei considerarla siccome un puro mezzo a' miei fini, senza offendere la sua dignità, perchè anch'essa ha in sé ciò che è fine per sé medesimo; allora io fo un giudizio della ragione morale. La ragione morale fa questo giudizio coll'idea dell'essere; poichè con questa norma dell'essere misura gli esseri sussistenti, calcola i gradi, i modi, la quantità dell'essere; quindi rileva che l'ente intellettivo è di tal modo e natura, che ha in sé la sopra toccata eccellenza, la quale il mette in cima di tutti gli altri enti non intellettivi, che hanno un ordine a lui come di mezzi, e non viceversa.

facoltà generali dividere secondo queste varie loro funzioni in altrettante facoltà speciali a quelle subordinate, e in quelle contenute. Così in vece di adoperare questa frase incomoda, « la ragione in quanto giudica delle cose morali, » si suol abbreviare e dire semplicemente, « la ragione morale. »

Convien aver questo presente, per non cadere in errore formando più facoltà realmente distinte d'una facoltà sola. In questo errore cadde Kant, come ho già osservato negli *Opuscoli Filosofici*, Vol. I, facc. 106 (Milano 1827,) formando della *ragione pratica* più tosto unotal istinto di suo genere, che una vera ragione. Di questo equivoco, che si trova nel kantiano sistema, e che è in esso cagione di molte illusioni, può essere stata ragione la confusione che comunemente si fa della *ragione pratica* colla *ragione morale*, e che io mi do cura di separare diligentemente. La ragione pratica è intimamente congiunta all'amore, che è l'istinto della natura intellettiva; e quindi era facile pigliare questo istinto per la *ragione pratica* a lui prossima; sebbene *istinto* e *ragione* sieno cose essenzialmente diverse. Chi avrà meditate le opere di Kant, sentirà di quanta importanza sia questa osservazione, o com'essa conduca a trovare dove giacciono i solismi, coi quali egli vuol riparare all'insufficienza della sua ragione teoretica.

Ora questo giudizio della ragione morale si cangia ben presto in un decreto, in una legge morale; purchè si consideri nella sua forza di obbligare, che manifesta. Mettiamolo in una formola, e sentiremo tosto la verità di questa affermazione: « L'essere intelligente ha in sè la natura di fine, e però dee essere riconosciuto come tale. »

ARTICOLO VII.

Definizione della coscienza morale.

Se io formo un giudizio pratico su de' motivi eudemonologici e non morali, io pecco, e seguono a quel giudizio degli affetti, e delle azioni immorali.

Ma nello stesso tempo che io io tal modo pecco, sono conscio a me stesso di peccare, e ne provo una interna amarezza. E donde ho io questa consapevolezza? che cosa è questa consapevolezza, questa coscienza?

Io sono consapevole di peccare, perchè sento la forza della legge, cioè della cognizione diretta che è in me legge, ed alla quale io non ho assentito di buona voglia, come doveva, anzi la ho violata. Io giudico adunque me stesso, giudico che quel giudizio pratico è stato iniquo ed immorale: questo giudizio di me è ciò che io chiamo *coscienza morale*.

Non è dunque la *coscienza morale*, secondo la mia maniera di parlare, che conviene con quella del popolo, un *giudizio pratico*: ma è « un giudizio speculativo sulla moralità del mio giudizio pratico e delle conseguenze di questo. »

Io debbo operare secondo coscienza, si dice comunemente: e che cosa vuol dir ciò? se non che io debbo stimare e giudicar le cose per quel che valgono, amarle in proporzione, ed operare secondo questo ben ordinato amore? La coscienza dunque non è il giudizio pratico: ma è un giudizio speculativo e morale, che determina come dee esser fatto il giudizio pratico.

Di che avviene, che on tal giudizio non solo accompagna, ma anche precede il giudizio pratico, e intima come dee esser fatto: ed ancora sussegue al giudizio pratico, ed approva o rimprovera il giudizio pratico che s'è fatto: quindi si suol distinguere la coscienza in *antecedente, concomitante, e conseguente*.

Io credo che questa chiara definizione della coscienza possa essere non poco atta a dileguare molti equivoci, che spargono della oscurità e della incertezza ne' trattati di morale.

CAPITOLO VII.

DEI DUE ELEMENTI DELL' ATTO MORALE.

ARTICOLO I.

La legge e la volontà, due elementi dell' atto morale.

Da tutto ciò che fu detto si trae, che l'atto morale risulta da due elementi, cioè 1.° dalla *legge* 2.° e dalla *volontà* che si uniformala alla legge.

La legge morale è la cognizione diretta delle cose, cioè le idee delle cose, delle quali idee la prima è quella dell'essere in universale, forma di tutte l'altre, che perciò è altresì prima legge, e forma di tutte le leggi.

La volontà si uniformala alla legge con un atto di *volontaria riflessione* (1), col

(1) Questa riflessione sempre volontaria è poi più o meno *volonterosa*: indi un nuovo elemento, secondo il quato calcolare la *perfezione morale* dell'operante, come diremo appresso.

quale riconosce le cose come stanno nella cognizione diretta, nè più nè meno: il quale riconoscimento volontario è un giudizio, una stima che si fa delle cose *proporzionata* al loro vero valore, senz'alterazione alcuna arbitraria, compiacendoci noi in tale atto di tutti i pregi che nelle cose sono, ed a loro arrendendoci di buon grado, acconsentendo in somma, senza ripugnanza nè resistenza, alla verità. Dalla quale stima verace sgorga un piacere puro, che è il piacere della verità; piacere che dà origine ad un amore ragionevole, ad un amore di tutte le cose senza esclusione alcuna, secondo il loro merito. In conseguenza di quell'amore l'uomo poi opera esternamente, ed opera con rettitudine se quell'amore è retto ed ordinato.

Il perchè, se di questi due elementi si forma l'atto morale, conviene che chi scrive un trattato di Etica, studii diligentemente queste due parti, deducendo da questo *doppio principio* tutta la morale disciplina.

E io credo che non debba essere inutile se noi ne facciamo qualche cenno di simigliante deduzione, e dico solo qualche cenno, perchè non è mio intendimento di stendere in questo libretto un trattato di Etica, ma indicare i fondamenti di questa scienza maestra della vita.

ARTICOLO II.

Dell'imputabilità delle azioni.

Le azioni morali s' *imputano* al suo autore, cioè si reputano a sua lode o a suo biasimo.

Questa imputazione è maggiore in ragione dei due elementi sopra indicati; cioè quanto è più grave la legge, e quanto più concorre l'efficacia della volontà nell'atto buono o reo.

L'efficacia della volontà si misura tanto dal grado della *intensione* col quale la volontà si trae all'atto, come dal *grado* di *libertà* ch'ella gode in facendolo.

ARTICOLO III.

Distinzione fra il peccato e la colpa.

L'azione mala ha quindi due rispetti, l'uno alla *legge* che viene violata, l'altro alla *libera volontà* che la viola. E di qui la distinzione che fa s. Tommaso fra il *peccato* e la *colpa*.

Il santo Dottore fa consistere la nozione del peccato in un atto della volontà che declina dalla legge: e mette all'incontro la nozione della colpa nell'essere questa volontà libera. Poichè se la volontà declina dalla legge necessariamente e non liberamente, questo suo atto è bensì un atto immorale, e in questo senso un peccato, perchè ci sono tutte le due condizioni per esser tale, cioè la volontà e la legge: ma non può essere imputato a colpa, perchè non fu libera la volontà dell'uomo che lo commise. Udiamo le parole stesse del santo Dottore.

« Come la nozione di *male* è più estesa che quella di *peccato*, così la nozione di peccato è più estesa che quella di *colpa*. Perciocchè un atto si dice colpevole « o lodevole per questo, che viene imputato a chi lo fa. Conciossiachè lodare o incolpare non vuol dir altro, se non imputare ad alcuno la bontà o la malizia della sua azione. Ed allora l'atto s'imputa a chi lo fa, quando quell'atto è in poter suo per « eotal modo, ch'egli abbia la signoria del suo atto: il che s'avvera in tutti gli atti

« volontari (1), poichè per la volontà l'uomo ha la signoria della sua azione. — « Laonde rimane, che il bene ed il male ne' soli atti volontari (*liberi*) ha ragione di lode e di colpa: e in questi atti perciò il male, il peccato e la colpa sono la cosa medesima (2). »

ARTICOLO IV.

Della bontà morale del produrre, e della bontà morale del perfezionare.

Abbiamo veduto avervi due maniere di bene, il bene sostanziale e il bene di perfezione. Se questi beni sono l'opera d'una volontà, sono beni morali, giacchè il bene si chiama morale da quel punto che è il prodotto di una volontà: quindi v'avrà nel soggetto volente una *bontà* che chiamerò *del produrre*, ed una *bontà* che chiamerò *del perfezionare*.

Queste due bontà morali sono però d'un' indole molto fra loro diversa. Nella produzione del bene sostanziale non presiste nessun essere reale, non presiste che la possibilità, l'idea di quell'essere che viene prodotto.

Nella produzione all'incontro del bene di perfezione presiste quell'essere verso cui si esercita l'atto di bontà, un essere reale, termine della volontà e dell'amore.

Un essere possibile non essendo che un'idea, ed in sè stesso essendo on nulla, non può rendersi termine della volontà in sè stesso: egli non è che la legge, la norma, la misura, col mezzo della quale si può conoscere, giudicare, misurare l'essere sussistente: verso quest'ultimo solamente la volontà si porta in questo come in suo scopo finisce il giudizio pratico della volontà.

Di qui si vede, che l'*essere possibile* senza corrispondenza di un *essere sussistente* non può indurre obbligazione morale, nè egli solo può dar luogo ad un giudizio morale: conciossiachè al giudizio sono sempre necessari due elementi, cioè il *mezzo* con cui si giudica, che è l'essere possibile, e la *cosa* che si giudica, che è l'essere sussistente.

Verso le cose adunque meramente possibili nessuna obbligazione può esistere; nessuno può esser tenuto di produrle; e in questo consiste la *libertà morale*.

Quindi egli è evidente, che il creatore non è tratto da una necessità morale a dare esistenza alla sua creatura: perciocchè questa, prima ancora d'esistere, non può esiger nulla dal creatore.

Egli è ancora evidente, che l'uomo non è in una necessità morale di generare degli altri uomini; i quali fino che ancora non sono, non possono formar l'oggetto di alcun dovere, se pure non si vogliono supporre de' doveri verso delle vane creazioni della fantasia.

In una parola, l'assenza del bene sostanziale non è male nè bene; è una semplice negazione, e non una privazione: e la negazione non suppone alcuna azione che la produca, e quindi nessuno autore morale della medesima.

(1) Parla il santo Dottore d'una volontà libera, come mostra il contesto.

(2) *Sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus: hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet. — Unde relinquuntur, quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae: in quibus idem est malum, peccatum, et culpa. S. I, II, Q. XXI, art. II.*

Dalle gratitudine.

Ma sebbene la produzione del bene di esistenza non nasca da alcuna necessità morale; tuttavia, quando un essere intelligente viene prodotto, egli allora, dall'istante che è, è bene a sè stesso; e quindi egli dee esser grato a chi è stato causa volontaria del bene ch'egli ha dell'esistere.

Si cercherà forse, come ciò si lega co' nostri principj; che cosa sia la gratitudine; come nasca in noi un simigliante dovere.

La *gratitudine* è un sentimento misto di più affetti, che non è così facile di analizzare; tuttavia mi confido di dirne quanto basti a conoscere come questi affetti costituiscano la materia di un dovere morale.

Io amo me stesso; io sono un bene a me stesso: nulla in ciò ancora di morale: è questo un istinto, un bene soggettivo. Tuttavia io so di esistere non per me stesso, ma per volontà di un altro essere che m'ha dato l'esistenza. L'amore che ho verso me stesso, verso la mia esistenza, si spinge naturalmente verso la causa che mi ha prodotto, e la considero come buona a me, perchè origine del mio bene, e quindi amo anche lei, perchè ogni cosa che si stima buona si ama.

Questo natural sentimento, è conforme alla verità; poichè è vero ch'io sia bene a me stesso, e che la causa che mi ha prodotto sia buona relativamente a me: dunque io debbo giudicarla e stimarla tale, perchè io la concepisco, ed è tale effettivamente.

Quinci nasce la conseguenza, che quegli che crea, o quegli che genera, non diventa, coll'atto del creare o del generare, migliore in sè stesso; poichè egli nell'operare non ha alcuna legge morale che approvi o disapprovi il fare o non fare quell'atto; non avendovi altra legge se non quella che viene dall'essere sussistente da noi percepito, che non è ancora: manca perciò l'uno de' due elementi necessari all'atto propriamente morale: egli è dunque il produrre un atto di pura volontà, un atto perfettamente libero in quanto al fare o non fare. Ma ciò nondimeno, dopo creato o generato l'essere intelligente, quella sua cagione acquistò una nuova bontà relativa a quest'essere: una relazione di bontà, che, senza immutare lo stato morale dell'operante, produce però un dovere nell'essere che ha ricevuto l'esistenza.

Ancora una osservazione sopra gli affetti compresi nel sentimento di gratitudine. Questo sentimento nasce dal conoscere che fa l'uomo di aver ricevuto de' beni, d'essere stato beneficiato. Ora il ricevere de' beni, non mette alcuna dignità morale in chi li riceve: perchè non è avvenuto che un aumento di bene soggettivo. E se i beni dati sono beni di perfezione, in tal caso la dignità morale è tutta dalla parte di chi li dà, essendo que' beni oggettivi verso chi li produce, e non verso chi li riceve, pel quale sono soggettivi.

Ora l'uomo nato per la virtù, fornito della coscienza che gl'ingiunge di doversi sollevare al bene morale, dee risentire nel beneficio, s'egli non è depravato, due affetti ad un tempo nobili e dignitosi, suggeriti appunto da quella ragione che parla in lui un linguaggio tutto disinteressato e generoso.

Il primo di questi due affetti dee essere di stima e di amore verso la dignità morale del suo benefattore, e questo dee esser naturalmente un affetto lieto e pieno di gaudio, se la mala volontà nol combatte, ma l'asseconda. L'altro dee essere il senso di una cotal verecondia, nel considerare di avere *ricevuto*, anzichè *dato*; il qual senso si è consentito dalla volontà, e non da lei oppugnato, si manifesta in una *umiliazione* di sè stesso, con un mite rinascimento interiore, tanto più degno di approvazione e di lode, quanto è più voluto con abbandono dalla volontà, perchè è giusto e conforme al vero stato del beneficiato; sebbene all'amor proprio, a questo amore privo di nobiltà, contrario.

L'azione della volontà può secondare questi giusti affetti e ragionevoli, che nascono spontanei dalle idee di *beneficatore*, e di *beneficato* (cognizione diretta), ed in tal caso l'uomo esercita nella sua pienezza questa cara virtù della gratitudine: l'azione della volontà può anche contrariare a que' doverosi affetti, e in tal caso l'uomo pecca in vari modi contro a questa bella sua obbligazione.

È la mala volontà, che non vuole sofferire la umiliazione nè pur giusta e doverosa, che spinge alcuni a nascondere i benefici ricevuti, a riguardarli come pesi insopportabili, a mettere ogni cura per dimenticarli, per impiccolirli a sè medesimi; è la mala volontà di alcuni quella che fa sì, che i benefici a loro fatti sieno il torto imperdonabile de' loro benefattori; cui disconoscono, invidiando la lode, che non vogliono dar loro, e che pure è a loro soli ragionevolmente dovuta. E perchè in questo sdegnoso e superbo vizio di ingratitudine v'ha un cotal pensiero d'altezza morale, il pensiero cioè che stima il merito di chi fa il beneficio, e non di chi lo riceve; per questo, la razza d'ingrati di cui parliamo suol menare un vanto orgoglioso della sua stessa ingratitudine: non accorgendosi, che se il ricevere il beneficio non ha nulla che appartenga a moral dignità, il non riconoscerlo però il proprio umife stato, ove il beneficio si riceve, è una moral turpitudine, perchè è una ingiustizia manifesta.

ARTICOLO VI.

Della morale bontà del perfezionare.

Ripetiamolo: percepire le cose, e tratte dalle percezioni le idee, dipende dalla nostra volontà il riconoscerle e compiacersene, o no. Nel primò caso la volontà è buona, nel secondo ella è mala.

Ove la volontà riconosca i pregi delle cose percepite e se ne compiacca, nasce nel soggetto volente la nobile dilettazione del bene, ed ivi s'inizia l'amore: ove la volontà ricalceitri e contralfaccia a sè stessa le cose, ella soffre una tristezza, ed ivi è il principio dell'odio.

Ma la volontà buona, che riconosce con veracità, e tripudia ne' pregi delle cose, o più propriamente delle persone, può fare il suo atto di riconoscimento e di gaudio con maggiore e minore espansione, pienezza, efficacia. Fin dove adunque arriva il *dovere*, l'obbligazione morale? e dove comincia il *consiglio*, il bene di sopra erogazione? vi può essere eccesso in quell'atto, col quale la volontà si trasporta all'amore degli esseri intelligenti?

Io rispondo, che l'essere è per sè medesimo infinitamente amabile, e quindi, che quando si parla dell'*essere come tale*, non può porsi alcun limite all'efficacia della volontà che si porta verso di lui, che riconosce i suoi pregi illimitati, infiniti. L'aumento adunque indefinito, de' gradi di efficacia della volontà che aderisce e si compiace dell'essere, l'aumento indefinito de' gradi dell'amore, non è che una scala progressiva di un *indefinito perfezionamento* dell'operatore morale, il quale può ascendere continuamente nella morale eccellenza, senza che sia giammai pervenuto al sommo di questa ascensione che mette nell'infinito.

Ma se non vi può avere eccesso alcuno ne' gradi d'efficacia colla quale la volontà cerca l'essere e in lui tripudia, ove dunque sta il vizio della volontà, ove sta la sua immoralità? Nel *disordine* col quale si ama l'essere stesso.

Fu già detto, che l'ordine è intrinseco all'essere; che chi ama l'essere, ama necessariamente secondo l'ordine dell'essere: che chi ama disordinatamente, non ama, ma veramente odia l'essere. E in vero così è. Se io, a ragione d'esempio, amassi più le *cose* che le *persone*, oderei l'essere. Poichè in primo luogo torrei colla mia stima alle persone quella parte di essere, che le innalza senza modo sopra le cose; questa parte di essere, lungi da riconoscerla, io l'annullerei nel mio pensiero riflesso

e volontario, il che è un distruggerla col mio volere, un odiarla. Ancora, io darei alle cose una parte di essere che non hanno, mettendole sopra le persone; e in tal caso non è l'essere veramente che amerei, ma, in luogo dell'essere, una mia finzione vana, una illusione, un bel nulla; e l'amore del nulla, l'amore del falso essere, inchiude l'odio dell'essere reale dal quale si fugge per racchiudersi in una larva vanissima.

Ciò adunque che è intrinsecamente ripugnante e contrario alla verità ed alla virtù, è il violare colla nostra stima e col nostro amore l'ordine dell'essere; e quindi ciò che è di dovere, ciò che è di obbligazione si è, che nella nostra stima ed amore non ci sia sproporzione, ma quella proporzione che all'ordine dell'essere perfettamente risponde.

Di qui possiamo tirare la linea di confine fra ciò che è obbligazione, e ciò che è una bontà morale non obbligata.

L'obbligazione s'estende fino ad imporci di distribuire la nostra stima e il nostro amore proporzionalmente, secondo l'ordine dell'essere: di non anteporre ciò che va apposto, e non posporre ciò che va anteposto: più oltre non si estende; ella non procede a determinare i gradi di stima e di amore che noi diamo agli esseri.

I gradi di stima e di amore che noi diamo agli esseri, supposta la proporzione o sia l'ordine in essi, possono esser maggiori o minori a nostro arbitrio: e quanto è maggiore la stima, e l'amore ordinato, tanto è maggiore la bontà morale di chi la possiede.

Rimane adunque un amplissimo campo alla bontà morale libera e spontanea, alla perfezione morale. Possono molti uomini eseguir tutti perfettamente i loro doveri, conservando l'ordine ne' loro giudizi, ne' loro affetti, nelle loro azioni; e tuttavia gli uni essere infinitamente più perfetti, più eccellenti degli altri, perchè più forte è la loro volontà, più intensa la sua azione, perchè con questa azione si congiungono più intimamente coll'essere, se ne compiacciono, se ne rallegrano, se gustano quasi direi più avidamente, l'amarlo di più.

ARTICOLO VII.

De' doveri a' quali corrisponde un diritto negli Uomini verso cui immediatamente s'esercitano.

Noi dobbiamo amare gli uomini secondo l'ordine: questa è l'espressione che racchiude tutti i doveri morali che abbiamo verso i nostri simili.

Non è però, che se a noi viene imposto questo dovere, essi abbiano altresì il diritto al nostro amore in istretto senso, e possono pretenderlo come cosa *propria*: i padroni del nostro amore siamo noi, e noi non ne dobbiamo render conto che alla legge, al legislatore supremo nel quale è la legge. Possono bensì gli uomini lamentarsi se noi gli odiamo, perchè questa è un'ingiustizia che ha essi per iscopo: ma non si toglie loro tuttavia con questo odio una vera *proprietà*: poichè il mio amore non è di loro proprietà: e non sono essi propriamente, ma sì è la forza della legge che me lo impone.

La parola *diritto*, come io qui la prendo, è la *proprietà* di ciascuno. Una cosa di mio diritto, è il medesimo che il dire una cosa *mia*. Ora se io invado una cosa altrui, la rubo, la guasto; in tal caso io faccio un danno altrui, io ledo un altrui diritto.

I doveri adunque verso gli uomini miei simili, a' quali corrisponde in essi un vero diritto, sono compresi nella formola « Non fare danno al tuo simile. » Hanno diritto gli uomini solamente a questo, che loro non sia fatto danno, che non sia levata loro qualche cosa di cui sono i padroni: a più non hanno alcun diritto, nel senso definito.

D'aver diritto trae seco la conseguenza di potersi schermire, e difendere colla

forza contro colui che vuol metter mano in qualche cosa che a noi appartiene, vuole arrecarci qualche danno. Contro l'odio, fino che resta occulto dentro del cuore, non possiamo schermirci: e quindi l'amore e l'odio non sono materia di vero diritto.

I diritti degli uomini adunque rispondono a dei doveri negativi o proibitivi: oltre a' quali doveri proibitivi ve n'hanno poi de' positivi, siccome quello dell'amore del prossimo, che non può essere mai proprietà altrui.

Non è adunque il diritto dell'uomo che produce il dovere; è la legge che intima il dovere: fra questi doveri poi ve n'hanno di quelli, che d'una parte proibiscono fare danno al prossimo, e dall'altra la legge stessa permette al prossimo di riparare al suo danno, il che è quanto dire, gli dà diritto su quella cosa.

I doveri verso gli uomini, a' quali rispondono in questi de' diritti, si chiamano doveri di *giustizia* (1); gli altri sogliono chiamarsi doveri di *carità*.

ARTICOLO VIII.

Dei doveri verso sè stesso.

Iddio e l'uomo, ecco gli oggetti della morale, che tutta ha per oggetto il bene degli esseri intelligenti (2).

Noi abbiamo veduto, che l'intima natura della morale, esclude il *soggetto come tale*: cioè a dire, che l'atto morale non è tale perchè riguarda me, perchè sia a me piaci-vole; ma è tale perchè è conforme alla verità (cognizione diretta), a questa verità che non tiene la sua efficacia da alcuna persona umana, ma l'ha in sè stessa, a questa verità che ci si presenta come essenzialmente impersonale.

Ora questa osservazione importante esclude ella forse i doveri verso sè stesso?

Distinguo: esclude i doveri verso sè stesso, ove s'intenda con ciò, che non vi possono esser doveri, i quali sieno prodotti direttamente dall'*Io*, sieno emanazioni di questo sentimento. Ma dopo di ciò, anch'io sono un uomo, anch'io sono un essere intelligente, anch'io sono *oggetto* alla contemplazione della mia propria mente: anche verso quest'oggetto adunque della mia mente io debbo tutto ciò che debbo alla natura umana. Non vanno adunque i doveri verso me stesso in una categoria diversa da quella, nella quale stanno i doveri verso tutti gli altri uomini: ed è la filosofia moderna de' sensi, la vile filosofia del piacere, che ha invaso e rovinato il mondo, quella, che de' doveri verso sè stesso ha fatto una categoria a parte, n'ha fatto la prima e più rilevante classe de' doveri, e finalmente la classe universale, l'unica classe.

Ma non v'ha dunque nessuna differenza fra i doveri verso me stesso, e i doveri che ho verso i miei simili?

Nessuna primitiva, essenziale, intrinseca: interviene bensì in questi doveri verso me stesso una circostanza particolare, ed è la seguente.

La morale mi dice, che debbo volere il bene della natura umana, ovunque io la trovi questa natura, sia in me, sia in altri: questa è la legge comune, senza eccezione nè preminenza: tanto ella vale per me, quanto per tutti gli altri uomini. Ma dopo di ciò, come conosco io il bene della natura umana? come conosco io le esigenze di questa natura? come posso sapere ciò che a questa natura giova o nuoce, piace o dispiace?

Io non posso sapere tutto questo da altri, fuori che da me stesso. Questo mi è reso cognito dal sentimento di me stesso; l'*Io*, le sue modificazioni, le sue sensazioni, i

(1) Qui la parola *giustizia* è presa in un senso stretto: questa giustizia è il fondamento del *ius civile*.

(2) Iddio riconosciuto dalla volontaria riflessione è il principio dell'adorazione e di tutti gli atti religiosi, ed il motivo più sublime dell'amore degli uomini.

suoi piaceri, i suoi dolori, i suoi istinti, le sue ripugnanze, i suoi bisogni, le soddisfazioni de' suoi bisogni, sono quelle sperienze che mi fanno conoscere ciò che succede ne' miei simili, ciò che alla natura umana è bene, ciò che ad essa è male, ciò che ella appetisce, ciò che rifiuta, ciò a cui le forze di questa natura tendono come in lor perfezione, ciò da cui rifuggono come da loro distruzione. L'idea dell'uomo (cognizione diretta), che mi serve di regola a sapere qual bene io debbo desiderargli e volergli, io la attigno da me, dal sentimento fondamentale (1) o sostanziale; conciossiachè è il solo senso quello che *percepisce* le sussistenze, e dalle percezioni si traggono le idee. Il *soggetto* dunque, che non è che un *sensu*, il soggetto *Io*, non fa che darmi esperienza, e quindi la regola secondo la quale io debbo trattare gli altri uomini, gli uomini in generale; ed è sotto questo aspetto che il soggetto *Io* comparisce ne' divini precetti della carità, i quali non si dividono in tre, ma sono due soli, e dicono: « Amè-
« rai il Signore Dio tuo di tutto il cuor tuo, e in tutta l'anima tua, e in tutta la mente
« tua: » questo è il massimo e primo precetto. Il secondo poi è simile a questo: « Amè-
« rai il prossimo tuo come te stesso. » E perchè nessuno creda che v'abbia qualche
« altro dopo questi due precetti, il divino legislatore soggiunse tosto espressamente:
« In questi due precetti tutta quanta la legge pende, ed i profeti (2). »

Il *te stesso* adunque entra in que' precetti come l'esempio, sul quale dobbiamo amare gli uomini; non costituisce un terzo precetto; perchè il *te stesso* esprime il soggetto, onde non umana la legge morale, ma ei viene tuttavia la cognizione dell'uomo e de' suoi bisogni, giacchè nulla sapremmo della natura umana e de' bisogni altrui, se non avessimo avuto la percezione di noi medesimi, l'esperienza di ciò che accade in noi.

Dissi, che la legge che ci comanda di rispettare, sì come fine, l'umana natura, non ha differenza essenziale ed estrinseca, applicata a noi, ed applicata agli altri uomini: v'ha però una differenza accidentale nel modo di eseguirla, la quale non è tuttavia pur essa una eccezione, una legge di preminenza, un privilegio che si arroghi il soggetto come tale. Questa differenza accidentale ed estrinseca nell'esecuzione della legge di rispettare la natura umana, è la seguente.

Io posso avere più o meno *occasione* di mettere in pratica una legge: io posso essere più o meno aiutato e sollecitato dal sentimento, dall'istinto, all'esecuzione fedele di tutto ciò che m'impone una legge; io posso avere occasione di eseguirla più pienamente, in maggiore estensione. Tutto ciò si avvera della legge indicata riguardante la natura umana, quando ella si applica a me, a differenza d'allora quando si applica ai miei simili.

In quanto a me stesso, io ho una inclinazione, un interesse, il massimo interesse, una necessità di eseguirla, o almeno una necessità di non violarla intieramente. Tutto ciò torrà forse la mia libertà, che è uno degli elementi del merito; diminuirà o anche torrà il merito nell'esecuzione del dovere; ma resta ciò non pertanto egualmente fermo il dovere: questo dovere mi comanda egualmente; e dove io lo violassi, rimarrei più colpevole, più che era per me *facile* il non violarlo, anzi il violarlo difficile. Di più; io sono sempre meco stesso; ma non sono già sempre e' miei simili; e quindi in me posso più *frequentemente* rispettare la natura umana attualmente, che in altrui. Finalmente, conoscendo tutti i bisogni della mia natura, posso più *estesamente* praticare verso di me la legge di cui si tratta. Queste tre circostanze unite insieme danno un'indole speciale al dovere verso me stesso, sembrando che per ragioni d'esse la natura mi dia una speciale inebbenza di giovare a me medesimo: dovere d'indole speciale dico ove si consideri l'intenzione della natura e del creatore, e si eserciti questo dovere, verso di sè per l'alto fine di ubbidire alle disposizioni dell'Essere che ha fatte tutte

(1) La dottrina del sentimento fondamentale è trattata nel N. Saggio Vol. II.

(2) Matth. XXII.

le cose. Il perchè, egli è da una legge più alta, e non da un odioso privilegio a mio favore, che nasce una certa accidentale differenza fra l'applicare a me, e l'applicare altrui la legge del rispettare la natura umana: da quella legge che è espressa anche ne' precetti evangelici della carità, dichiarazione divina della legge naturale, colla parola *PROSSIMO*; giacchè nessuno è più prossimo a sè di sè stesso; colla quale parola *PROSSIMO* viene regolata l'esecuzione della legge universale in modo conforme alle intenzioni della natura e di Dio.

Proporrò aneora un'altra riflessione, che varrà forse a illustrare più vivamente questa grande parola evangelica di *PROSSIMO*.

I bisogni e le esigenze della natura umana o sono comuni, o sono particolari. Le esigenze comuni sono quelle che l'uomo ha sempre; le esigenze particolari sono quelle che l'uomo ha in conseguenza di qualche sua accidentale relazione. L'esigenza del cibo, a ragione d'esempio, è comune e costante; l'esigenza che ha un padre di amare i suoi figliuoli, nasce dalla particolare relazione di genitore e di figlio. Ora la legge morale ci conduce a volere tutto il bene possibile all'uomo; ci conduce a soddisfare, se per noi si può, a tutte le esigenze di questa natura: questa natura lo chiede da noi, e questa richiesta è appunto l'obbligazione morale. Egli è evidente adunque, che un padre è obbligato a secondare l'amore che la natura gli ha infuso verso i suoi figliuoli: la cura de' figliuoli è quindi un dovere che esercita il padre verso sè stesso; ma più veramente direbbesi verso la natura umana, quale in sè stesso la trova, con quella relazione di paternità. Non è dunque l'*istinto* soggettivo che il porta ad amare e coltivare i suoi figliuoli, una cosa stessa col *dovere*, no; è la ragionevolezza di questo istinto, che rende dovere nell'uomo ciò, che senza la ragione rimarrebbe un puro istinto, come rimane ne' bruti. E che vuol dire la *ragionevolezza* di questo istinto? vuol dire quella necessità di ragione, per la quale la natura umana, concepita nella nostra intelligenza, vuol essere riconosciuta per quello che è, e per quello ch'ella merita amata: (poichè se noi la rispettiamo, le vogliamo anche tutto il bene possibile). Ed ora, poichè questa natura, ove sia nella condizione di padre, appetisce d'amare il figlio, e quindi amare il figlio è un bene per lei; perciò si dee secondare questa sua inclinazione naturale, questa sua particolare esigenza, si dee volergli questo suo bene. Il padre adunque dee amare i figliuoli; ma non per un principio soggettivo, non perchè sono suoi, per un privilegio in suo favore; ma per un principio generale, per una legge comune; perchè egli è padre, perchè quelli sono figli; perchè questo amore non è a lui bene in particolare, ma è bene all'umana natura, che dee rispettare ed amare anco in sè stesso. Tutto ciò che non nasce da questo grande principio, tutto ciò che è di più o di meno, non è dovere; sarà istinto naturale, ma non ha ancora nulla che fare colla moralità.

Il padre adunque vede, ne' suoi figliuoli, degli uomini, ed egli sotto questo aspetto dee ad essi ciò che dee a tutti gli altri uomini.

Ma il padre, oltre aver la natura di uomo, ha la qualità di padre: in questa qualità, egli dee a sè stesso l'amore, in cura; l'educazione dei figliuoli; egli la deve a quella riverenza che è tenuto dare alla natura umana, in quella circostanza di padre, nella quale questa natura si trova appunto in lui.

Questo dovere di amare e aver cura de' figliuoli viene confermato poi e sanzionato da un altro dovere superiore, quale è quello di ubbidire alla divina provvidenza nella esecuzione di quella incumbenza ch'egli ha dalla medesima ricevuto.

I figliuoli adunque non hanno altri diritti verso i genitori, che i diritti dell'uomo; ma i genitori *de'bono* a sè stessi ed a Dio la cura de' figliuoli non solo come uomini, ma come *figliuoli*.

In questo modo entra quasi direbbesi, nella legge l'*istinto* soggettivo; e di qui si vede quale sia la natura dei doveri verso noi stessi, e quale la forza della parola *PROSSIMO* consecrata nel Vangelo.

Poichè onde avviene che il padre debba a sè stesso l'amore e la cura de' figli? avviene da questo, che v'ha un nesso naturale fra lui e i figliuoli: perchè la natura di padre li lega con essi: in una parola, perchè è PROSSIMO ad essi. La PROSSIMITÀ adunque è quella parola mirabile, che racchiude tutte le relazioni naturali dell'uomo, e quindi tutte le esigenze particolari. Ma ora andiamo più innanzi, e riflettiamo così. Di tutte le relazioni, ve n'ha egli alcuna più stretta di quella che ha ciascuno con sè stesso? no certamente; anzi essa è l'assoluta congiunzione, se pure questa parola è tollerabile ad esprimere un rapporto di identità. Conveniva dunque pigliare questo *massimo* fra le congiunzioni per norma e regola assoluta; e così fece il Vangelo, dicendo: « Amerai il tuo prossimo COME TE STESSO. »

Concludiamo: la legge è universale: « conviene rispettare la natura umana, o sia volere alla medesima il suo bene. » — Ma qual è questo suo *bene*?

Questo bene della natura umana è indicato da' suoi naturali istinti, dalle sue naturali tendenze. — Ma quale è la legge di questi istinti, di queste tendenze?

È quell'inclinarsi naturalmente più a certe persone, che a certe altre, secondo le circostanze in cui uno si ritrova: questa inclinazione amorevole verso certe altre persone, dal Vangelo è chiamata PROSSIMITÀ. — Onde comincia questa prossimità, questa inclinazione favorevole verso certe persone?

Dall'inclinazione che ciascuno ha essenzialmente verso sè stesso. Quindi è che prossimità non vuol dire altro, che la vicinanza, la naturale connessione con noi stessi, e Noi siamo il punto da cui muove la prossimità e la lontananza.

Tutti i vincoli adunque naturali degli uomini fra loro sono conservati, prescritti: poichè se si dee volere il bene della natura umana, si dee voler ciò che la natura umana vuole; e il volere naturale di essa, il suo amore naturale è appunto ciò che costituisce il nesso, il vincolo di prossimità, secondo la spiegazione che dà il Vangelo della parola PROSSIMO nella parabola del Samaritano, nella quale si vede, il prossimo esser quello che più ama, e che più soccorre relativamente all'amato, al soccorso. E adunque perfetta e al tutto divina l'enunciazione della legge AMERAI IL PROSSIMO TUO COME TE STESSO; ed i doveri verso di noi sono in quella enunciazione compresi, e locati nel posto che ai medesimi conveniva.

FINE DEI PRINCIPI DELLA SCIENZA MORALE.

INDICE

DEGLI AUTORI CITATI IN QUESTO VOLUME

	A		K
Agostino (S.), pag. 28, 33.		Kant, v, 9, 62.	
Ales. (Alessandro di) 7, 8.			L
Aristotele, x, 7, 8.			
	B		
Bentham, 36.		Locke, 9.	
Booaventura (S.), 6.			P
	C		
Cicerone, 6, 35.		Platone, 13, 22.	
	E		R
Elvezio, 36.		Romagnosi, 36.	
Epicuro. x.			S
	G		
Gioia, x, 36.		Stobee, 29.	
Girolamo (S.), 6.			T
	I		
Ippodamo, 29.		Tommaso (S.), 20, 26, 37, 64, 65.	
Ivone (S.), 7.			Z
		Zanotti, x, xi.	

I N D I C E

PREFAZIONE alle Opere di Filosofia Morale facc. v.

P R I N C I P J DELLA SCIENZA MORALE

DEDICAZIONE		pag. xvii.
CAP. I. DELLA PRIMA LEGGE MORALE.		
Art. I.	Della legge in generale.	1
Art. II.	Qual sia la prima legge.	3
Art. III.	Il principio della morale è insorto nell'uomo dalla natura.	5
Art. IV.	La prima legge considerata in sè stessa, e considerata nel soggetto.	8
CAP. II. L'idea dell'essere considerata come la suprema regola per giudicare del bene in universale.		
Art. I.	Che cosa sia il bene.	10
Art. II.	Che cosa sia il male.	11
Art. III.	Come l'idea dell'essere sia la nozione collo quale si giudica del bene in universale.	21
CAP. III. L'idea dell'essere considerata come il principio della eudemonologia.		
Art. I.	Definizione dello scienza eudemonologica.	22
Art. II.	L'ideo dell'essere è il principio dell'eudemonologia.	ivi
Art. III.	Che cosa sia il bene soggettivo.	23
Art. IV.	Principio proprio dell'eudemonologia.	ivi
Art. V.	Che cosa è il bene di esistenza, o che cosa è il bene di perfezione.	25
Art. VI.	Che cosa sia il male di distruzione e il male di deterioramento.	ivi
Art. VII.	Che cosa sia il bene assoluto.	26
Art. VIII.	Che cosa sia la felicità.	27
Art. IX.	Dignità del soggetto intelligente.	29
CAP. IV. L'idea dell'essere considerata come il principio della morale.		
Art. I.	Riassunto delle dottrine espone.	31
Art. II.	Che cosa sia il bene oggettivo.	32
Art. III.	Relazione del bene oggettivo col bene soggettivo.	ivi
Art. IV.	Relazione del bene oggettivo o del bene assoluto.	31
Art. V.	Il bene oggettivo dà l'origine al bene morale, come il bene soggettivo dà l'origine al bene eudemonologico.	33
Art. VI.	Il bene morale è l'opera della volontà.	ivi
Art. VII.	Nel bene morale c'è l'ordine.	37
Art. VIII.	L'otto moralmente buono ha sempre per fino il bene di un ess. re intelligente, e tendo all' assoluto.	38
Art. IX.	Doppia dignità del bene morale.	41
Art. X.	Si perfeziona la formula della legislazione morale.	42
CAP. V. In che modo la volontà sia cagione del bene e del male morale.		
Art. I.	Che cosa sia la volontà.	43
Art. II.	Lo libera volontà non comincia a manifestarsi nell'uomo che colla riflessione.	44
Art. III.	In che maniera le azioni e gli affetti dipendano dalla volontà.	45
Art. IV.	Il riconoscimento dell'essere eho conosciamo è il principio della giustizia.	47
Art. V.	La verità è il principio della morale.	53
Art. VI.	Come si manifesti in noi la forza dell'obbligazione.	37
Art. VII.	Obbezione risoluta.	ivi
Art. VIII.	Corollari circa la libertà della volontà.	59
CAP. VI. Delle potenze che concorrono all'atto morale.		
Art. I.	Potenze morali per partecipazione, e potenza morale per sè.	60

Art. II.	Intelletto morale.	»	61
Art. III.	Ragione morale.	»	ivi
Art. IV.	Ragione endemonologica.	»	ivi
Art. V.	Ragione pratica	»	ivi
Art. VI.	La ragione morale è il fonte delle leggi alla prima subordinate	»	62
Art. VII.	Definizione della coscienza morale.	»	63
CAP. VII.	<i>Dei due elementi dell'atto morale.</i>		
Art. I.	La legge e la volontà, due elementi dell'atto morale.	»	ivi
Art. II.	Dell'imputabilità delle azioni	»	64
Art. III.	Distinzione fra il peccato e la colpa	»	ivi
Art. IV.	Della bontà morale del produrre, e della bontà morale del perfezionare	»	65
Art. V.	Della gratitudine.	»	66
Art. VI.	Della morale bontà del perfezionare	»	67
Art. VII.	De' doveri a' quali corrisponde un diritto negli uomini verso cui immediatamente s' esercitano.	»	68
Art. VIII.	Dei doveri verso sé stesso	»	69



STORIA COMPARATIVA

E CRITICA

DE' SISTEMI

INTORNO AL PRINCIPIO

DELLA MORALE

STORIA COMPARATIVA

E CRITICA

DE' SISTEMI

INTORNO AL PRINCIPIO

DELLA MORALE

SK v' ebbe tempo, in cui fosse mestieri che abbondasse l'istruzione morale, egli è il presente. Le lusinghe delle cose esteriori crescono insieme col rabbellirsi che fa il mondo mediante l'umana industria, e tessono più sottili rete ai sensi ed al cuore; le fallacie del ragionare si moltiplicano, ed avviluppano la mente di paro che si svolgono nell'uomo i vari ordini delle riflessioni, e si dilata l'ampiezza del suo pensiero: vivaci, nuove e peregrine dilettazioni, e quel tripudio, che si genera in noi dalla coscienza di una possente attività intellettuale, ci fa ogni dì più confidenti, più baldanzosi, nutrienti l'anima di smoderate speranze, e di sogni, i quali readono i giorni di un mondo decrepito simili a quelli in cui esso lungamente vaneggiò nella sua immaginosa ed ebbria giovinezza.

È degno di osservarsi, che l'elemento morale è d'indole sua umile, mite, segreto: e rifugge dal pensiero dell'uomo effuso negli strepiti e nelle voluttà esteriori della materia: gli occhi spirituali di costui non trovano il morale elemento, perchè son volti al di fuori; e quell'elemento, o seme divino è tutto di dentro, nel più intimo della vita, ove tacito egli posa quasi in arce sicura. Quindi nel memorabile secolo XVIII vidersi gli uomini brancolando cercar la morale, e non trovarla (1): non era loro rimasto visibile, di tutto ciò che compone la natura umana, se non la sensazione, che è la superficie, per così dire, di questa natura: la sensazione adunque per quegli uomini fu pensiero, e fu idea, e fu verità, e fu legge morale, e fu diritto, e fu politica, e fu incivilimento, e fu progresso, e fu tutto. Allora, per informare i giovanetti ad una morale eccellente, s'insegnò loro, che dovessero seguitare il piacere, loro inculcando, che nella sequela del piacere tutti i lor doveri e le virtù tutte si contenevano; perciocchè il piacere, il solo piacere era il principio della vera morale. La gioventù di tutta l'Europa ndi le melate lezioni di tale scuola: gli s' insegnò a insultare a' secoli trapassati, ed avere in dispre-

(1) Egli è inutile il dire, che i semi di tai principj eran posti dagli uomini de' secoli precedenti. Nuno ignora che la catena delle cause e degli effetti non viene interrotta giammai: è la catena d'oro che lega il cielo colla terra, e che tiene compaginato fra di sé l'universo reale.

gio, siccome rozzi e barbari, i propri padri, come quelli che mantenevano la parola anche contro il proprio interesse, che perdonavano ai propri nemici (1), che davano fede ad una eterna morale. E come il piacere fu principio alla morale degli individui, così l'interesse divenne principio alla morale delle famiglie, e a un interesse più complicato si condusse la morale delle nazioni, interesse che prese nome di *economia politica* quanto all'amministrazione interna, e quello di *ragione di stato* quanto alle relazioni de' governi fra loro. I fasti della francese repubblica fanno la chiosa a questo testo: menzogna e violenza furono le due virtù splendentissime, in cui si risolse la morale della *sensazione*, secondo la teoria di quegli eroi, che l'applicarono sì energicamente agli affari delle nazioni.

La gente che ha passato mezzo secolo, è sempre quella che prepondera nel mondo, perchè nelle sue mani venne a cadere la somma delle cose; e tal gente di mezzo secolo già pendette giovanetta dal labbro eloquente degli amabili maestri, che nelle università e ne' collegi predicavano il nuovo Evangelio (la buona novella) della morale del piacere. Sopravvennero le sventure pubbliche, incalzanti siccome le onde del torrente l'una sopra dell'altra; ma non bastarono a lavare interamente e stinguere le impressioni lasciate da lezioni sì voluttuose in quelle menti e in quegli animi giovanili: pure il colore se ne ammorì alquanto, e le tracce or ci rimangono più languide; ma il candore primiero dell'anima verginale e purissima non si ricupera. D'altra parte, anco accortosi l'uomo dell'errore, gli è egli facile a coglier d'un tratto la verità? non pare che il genere umano soggiaccia a sì fatal legge, che prima di abbracciare il vero che ha vicino, debba stender la destra a tutti gli errori anche i più lontani; e solo accarezzati questi, solo disperato di potere stringere un'amistà filata con alcuni d'essi, si volga in fine, quasi per istanchezza, alla negletta, all'umile sua naturale amica, la verità? come dunque potea farsi, che dalla teoria della sensazione giungesse l'uman genere d'un balzo ad una morale pura? che con un passo valiesse l'abisso, dal baratro volasse alle regioni del sole? Niuna maraviglia adunque, che avendo conosciuto, essendo giunto a confessare, che nella sensazione non giace il morale elemento, il corso dell'ingegno umano si sia poi fermato a cercarlo nella parte intellettuale, ed abbia preso l'*intellettuale* pel *morale*, come prima avea preso per morale il *sensuale* (2).

(1) « La *ciar magna de' moralisti*, scriveva il Gioia, non sa che predicare il dovere di perdonare l'ingiurie! » (*Teor. civ. e pen. del Div.*) Chi vuol vedere il disprezzo che mostra la scuola della morale del piacere verso i moralisti antichi, o più tosto verso a tutti i sani moralisti antichi o moderni, o a quale bassezza cotale scuola discendesse anco in Italia, non ha che a leggere la *Breve Esposizione*, che io ho fatto, *della Filosofia di M. Gioja*, raccolta dalle sue opere. Milano, dalla Tipografia Pogliani 1828.

(2) In un articolo della *Bibliothèque universelle* di Ginevra (juin 1837) intorno alla recente opera di M. Matter intitolata: *Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles* (Paris, Abraham Cherbuliez 1836), fra molte belle osservazioni, si muove giustissimo lamonto perchè il signor Matter, mentre toglie con quell'opera a dimostrare l'importantissima verità, che « niun progresso politico è desiderabile, e nè pur possibile se non è condotto e naturalmente e fatalmente da un progresso morale, e siassi poi dimenticato di dire che cosa egli intenda colle parole *morale* e *progresso morale*. « Niuno ignora, dice l'autore dell'articolo, che queste sè terminologie, particolarmente il termine di *morale*, hanno pigliato una cotale elasticità maravigliosa. Nella società massimamente, e più nella regione della filosofia politica, s'arrichisce di non più intendersi affatto, quando si adoperano cotale espressioni. Per gli uni la morale è il giusto basato sulla coscienza del dovere; per gli altri ella è l'utile fondato sul calcolo degli interessi; per una terza classe è l'associazione del giusto e dell'utile. V' hanno di molti, che la collocano nell'ordine pubblico, e perorano la causa del potere; un gran numero la fanno consistere nell'emancipazione popolare, nell'uguaglianza dei diritti, o posero perorano la causa della libertà. L'egli altri vi sono, che veggono la morale sociale nella purezza de' costumi, e nelle abitudini di economia domestica e di lavoro, nella semplicità dei gusti e dei costumi, e vogliono sostenere l'edificio sociale mediante l'educazione delle classi inferiori e povero. Né sarebbe difficile divisare ancora oltre accellazioni del medesimo vocabolo, e ciò è verissimo, e ciò prova l'urgente necessità che v'ha nel nostro tempo di stabilire finalmente *che cosa sia*

Gioja e Romagnosi si possono dire i rappresentanti in Italia di queste due fasi degli errori intorno alla morale. Pel primo, la somma delle sensazioni aggradevoli, altrettanto che per Elvezio, è lo scopo della morale. Il secondo parte veramente dallo stesso principio; ma essendosi molto occupato intorno all'incivilimento sociale, trovossi condotto a dare un'importanza grandissima allo sviluppo dell'intelligenza, e a ridurre a questa tutta per poco l'umana perfezione.

Se poi noi consideriamo le dottrine degli scrittori che più ci parlano di civiltà e di progresso fuori d'Italia, non le troveremo guari più avanzate. Il concetto comune che si fanno oggidì gli uomini dell'incivilimento consiste, come dice con verità il signor Guizot, in due fatti: « sviluppo dello stato sociale, e sviluppo dello stato intellettuale » (1). E in questi due fatti appunto l'*elemento morale* è interamente obliato; ciò che non fa maraviglia, poichè, come dicevo, è un elemento segreto, e il più difficile da osservarsi. Pure, solamente il bene morale è ciò che perfeziona l'uomo: chè qualsivoglia sviluppo intellettuale e sociale, ove non sia ordinato ad accrescere la virtù nell'umanità, per questa è perduto, questa non diventa migliore, non aumenta di perfezione.

No; la intellettuale potenza non ha un pregio finale, ma essa appartiene alla classe di quelle cose, che si possono volgere e in bene e in male, e che dall'oggetto a cui si volgono ottengono il lor valore. Il medesimo dicasi del componimento esteriore della società: le forme sociali non sono buone se non a condizione che nel fatto ammgliorino moralmente gli uomini: in sè possono avere tutt'al più una bontà speculativa, quella bontà che hanno i metodi: però chè gli ordini sociali sono, per così dire, de' metodi, inventati a fine di educare le umane generazioni che si succedono: or poi la bontà del metodo non è che potenziale; cioè a dire, il buon metodo può

la morale, acciocchè non si abusi più di questa parola sacra, facendola sozzamente servir di maschera al vizio delle più basse passioni del cuore umano. Ove si sappia e che sia la morale, e si chiaramente, che essa non possa più confondersi con altra cosa, saran tosto divisi gli uomini che vorran seguirarla, da quelli che non vorranno, nè si dirà e uom morale e a quello che non è tale, nè si chiamerà motivo morale di operare quello che appartiene a un tutt'altro ordine di motivi. Una necessità si pressante oggidì si sente, oggidì si comincia a confessare: le parole del citato articolo ne danno prova; e quelle che seguono contengono di ciò un nuovo argomento. « Non abbiamo noi la pretensione, dice l'articolo, di fare il processo alla politica del tempo. Noi prendiamo i fatti, e teniam dietro all'invariabil direzione che gli ha e dominati. Che veggiamo noi da cinquant'anni in qua? Veggiamo gl'interessi consultati, e ascoltati, seguiti, difesi. Per che mezzo? Per un sol mezzo: la forza: perocchè l'intrigo e la destrezza sono anch'essi forza. Quanto a ciò che dicasi volgarmente morale, noi ne troviamo talora anche profusamente nelle frasi; nelle azioni giammai. Se si può obbiettare alcun che a questa nostra affermazione, alle sono eccezioni, ed eccezioni si rade, che dispensano nel grande degli avvenimenti; e, fuor che qualche tratto individuale che esce dalla questione, e dove si studiasero da vicino la eccezioni di cui parliamo più per più che probabile, che è e mobili reali, che si troverebbe aver giocato, giustificherebbero piuttosto l'asserzione nostra, che la contraria. Certo sarebbe egli troppo assurdo l'immaginare — che gli uomini distinti che si sono trovati alla testa degli affari non avessero avuto la coscienza di ciò che facevano, e che avessero operato senza principj, o senza rendersi conto de' loro principj. Non saranno stati e formulati questi principj; ma ciò non vuol dire che non vi fossero, e noi possiamo considerarli come costituenti il codice politico, a noi sottoscritti di comune accordo quegli uomini di stato. Colai codice politico si riassume in una parola; l'utilità. Egli è raro che questa parola stessa sia stata presa nella sua più larga accecazione; ed anche in questa accecazione più larga si troverebbero pure di molte persone, che ripagnerebbero ad accordarle un carattere morale. e Nulladimeno qui appunto sta ciò che rese l'Europa nel lungo periodo di rivoluzioni e di guerre, e ciò noi abbiamo traversato: sta qui ciò che la regge ancora. » V'ha dunque necessità, e necessità altissima, che si parli di morale a tutta voce, perocchè non avrem riposo, se il codice dell'utilità non avrà dato luogo a quello della giustizia.

(1) *Il m'a paru que, de l'avis, général, la civilisation consistait essentiellement dans deux faits: le développement de l'état social, et celui de l'état intellectuel. Histoire de la civilisation en France, Première leçon.*

produrre del bene, ove rettamente si adoperi, ma non è esso stesso il bene. Una savia organizzazione adunque della società non è il bene, sebbene possa produrre de' buoni effetti negli umani individui: or' ella venga abusata, deteriora l'umanità, anzi che migliorarla: acciocchè dunque possa dirsi avanzata e perfezionata nel fatto l'umanità, convien vedersi s'ella realmente e veramente sia andata innanzi nelle morali virtù, e quanto gli atti di queste abbiano progredito.

L'*incivilimento* adunque, a quel modo che dagli scrittori del nostro tempo vien concepito, dovrebbe diligentemente distinguere dalla *umana perfezione*, che consiste in un *progresso morale*; quando il concetto dell'*incivilimento* si riduce da essi ad uno sviluppo delle facoltà intellettive, e di corrispondenti forme sociali. Tuttavia *incivilimento*, e *perfezione umana* si sogliono confondere, o almeno prendonsi per cose affini: del quale errore gravissimo è cagione, come dicevamo, l'imperfezione in cui giace ancora la morale teoria uscita testè dal sensismo, cioè il non essersi universalmente riflettuto sulla diversità immensa che passa fra l'*ordine morale* e l'*ordine intellettivo*; l'aversi cercato quello in questo, l'aver preso i progressi dell'umano intelletto per gli progressi dell'umana retitudine.

E questa confusione di cose sì distinte conduce la gioventù nostra a falsare pur troppo le idee sopra oggetti della massima rilevanza: mi si permetta di darne un esempio.

Sebbene l'*ordine morale* e l'*ordine intellettuale* sieno nati per andare insieme d'accordo, e acciocchè il primo serva al secondo; tuttavia avvien sovente il contrario, avviene che l'*ordine intellettuale* si metta in opposizione col morale, non conservando nel suo sviluppo il rispetto dovuto a questo. E chi potrà negare che i grandi delitti, l'impresie più temerarie e più illegittime non abbiano talora contribuito ai progressi intellettivi dello spirito umano? Le eresie hanno perfezionata la Teologia: le rivoluzioni hanno tolto de' difetti incrementi all'*ordine pubblico*. Questi *delitti* sono dunque stati, almeno indirettamente, occasioni di un progresso intellettivo e sociale; quindi è che dagli scrittori si descrivono come altrettanti passi, per gli quali progredi l'*incivilimento*. Il signor Guizot, che abbiamo di sopra citato, dice per esempio: « Al cominciamento del secolo XII — compare il moto dell'affrancamento de' comuni, gran progresso, a non dubitarsi, della condizione sociale: nello stesso tempo manifestasi un slancio verso l'affrancamento del pensiero. — Abelardo è contemporaneo de' borghesi di Laon e di Vezelay » (1). Ottimamente: quando si distingua la condizione *morale* di questi fatti, dalla loro condizione *intellettuale* e dai loro effetti, le idee vanno tutte a lor luogo. Considerati quegli avvenimenti nell'*ordine intellettivo*, possono essere uno sviluppo della facoltà dello spirito, o l'occasione di uno sviluppo; ma quanto all'*ordine morale*, essi sono quel che sono in sé; perocchè gli effetti che hanno prodotto nel mondo non possono mutare la lor qualità morale, qualità che è nelle azioni indipendentemente dalle conseguenze. Ove dunque ci avesse il giusto concetto dell'elemento *morale*, cioè di quell'elemento che è solo perfettivo della natura umana; ove si conoscesse che quell'elemento è cosa assai diversa dall'elemento intellettuale; non farebbe più gabbo alle menti del popolo, e della gioventù, quell'additarsi un delitto, come si di sovente s'incontra negli scrittori moderni, per cagione di progresso intellettivo e sociale, e talora per un progresso intellettivo e sociale esso stesso: conciossiachè rimarrebbe sempre al delitto la sua natura immorale, esso rascoterebbe sempre l'orrore e l'esecrazione che merita. Ma fino a tanto che le idee morali sono confuse, fino a tanto che si vien ponendo la moralità stessa negli sviluppi delle facoltà intellettive e delle forme sociali, e in generale nelle conseguenze delle azioni; i delitti più mostruosi perdono la natura di delitti, si riguardano con indulgenza, poi

(1) *Histoire de la civilisation en France Première leçon.*

con segreta compiacenza, poi si assuefa l'uomo con essi, l'orrore che naturalmente incutono tace, o non si fa sentire nell'animo se non di rado, e il mondo finisce con cangiarsi in virtù, col prestar loro un culto siccome ad idoli, coll'imitarli e coll'emularli.

In questa imperfezione d'idee in cui noi siamo ancora, io dicevo ora più che mai essere necessario che abbondi l'istruzione morale: volevo dire che l'educazione fosse volta a innestare ne' giovanetti la *virtù* più ancora delle *cognizioni*, e che gli sforzi degli scrittori che amano il bene dell'umanità, tendano a raccogliere la riflessione degli uomini perduta nell'attraente delle cose sensibili, e nella superbia di una intelligenza sviluppata, a raccoglierla dico nell'elemento morale, il più importante, il più nobile di tutti; acciocchè questo elemento quasi silenzioso venga raggiunto dal pensiero umano, venga attentamente osservato, venga apprezzato, nè si giaccia nell'uomo occulto, come se non fosse.

E di aiutare a tant'opera ebbi anch'io intendimento, come potei scrivendo i *Principi della scienza morale*. Ivi l'essenza della moralità è presentata nella sua purezza, e come io credo, in una luce sincera: ivi la moralità è divisa e dall'elemento sensitivo, e dall'intellettivo per modo, che non si può più confonder con essi. E molti ingegni preclari, molte anime generose accolsero lietamente quelle mie parole, ne sentirono la verità (non che fosse nuova, ma era nuovamente proposta), ne confessarono il bisogno de' tempi, e le trasfusero in libri destinati al pubblico insegnamento. Ma v'erber di quelli, a cui l'opuscolo de' *Principi* parve soverchiamente conciso e non popolare abbastanza: aggiunsero che la verità del sistema ivi esposto allora a tutti chiaramente apparirebbe, quando a fianco di quello si schiarassero gli altri sistemi, e gli si confrontassero. La quale osservazione di buon grado io accolli; ed essa appunto è quella che ora mi persuade di compilare la seguente *storia comparativa de' sistemi intorno al principio della morale*: alla quale storia tanto più volentieri io pongo la mano, quanto che veggio e l'Inghilterra e la Germania possedere già diversi storici della scienza morale, andarne quasi priva l'Italia, e, a quant'io credo, la Francia ancora.

Non sarà tuttavia una nuda storia questa che io tolgo a fare; ma sarà una storia comparativa. Io assumo cioè di comparare al sistema morale da me esposto tutti gli altri principali, e di mostrarne le differenze. Questo porrà in istato il lettore di recare un equo giudizio de' vari sistemi inventati dall'ingegno umano intorno alla morale: sopra tutto appariranno manifesti, io credo, gli sbagli commessi dalla riflessione filosofica, la quale volendo cogliere la natura della moralità, come il bersagliere che falla il segno, si fissò sovente in ciò che non era morale, e, preso lo, il dichiarò per morale.

Ma tale intendimento conviene che prima io riproduca brevemente quel sistema, a cui gli altri debbono poscia paragonarsi: e senza indugio vi pongo mano.

CAPITOLO I.

ESPOSIZIONE DEL SISTEMA MORALE DELL'AUTORE.

ARTICOLO. I.

Le azioni esterne dell'uomo, prese nel loro essere *materiale*, non sono morali, ma simili a quelle de' bruti; e però la loro *moralità* dee essere una qualità, che nasce loro dalla relazione che esse hanno col principio *intellettivo*, e *volitivo*, dal quale procedono.

Convien dunque cercare il modo, onde le azioni esteriori dell'uomo procedono

dal principio intellettivo e volitivo, e come avvenga, che queste azioni ricevano la qualità morale, di cui, per sé sole considerate, van prive.

Ora facendomi io in questa ricerca (1), cioè dimandando « qual sia la dipendenza che le azioni nostre materiali hanno dal principio intellettivo e volitivo, » prima di ogni altra cosa mi fermai osservando quali sieno le cause prossime efficienti di queste azioni; e conobbi facilmente, che queste cause si trovano nel principio *affettivo* dell'uomo. È veramente non è difficile accorgersi, chi attentamente considera, che i movimenti del corpo nostro (ai quali finalmente si riducono tutte le azioni esterne e materiali), quando si fanno da noi, procedono sempre immediatamente da qualche nostra affezione interna, che è appunto la loro cagion prossima.

Solamente che alcune di queste affezioni interne, le quali prossimamente producono i movimenti corporali, appartengono alla natura *animale*, come sarebbe l'ira, o la libidine, e l' altre passioni tutte, che non eccedono i confini dell'animalità; alcune altre poi sono affezioni *razionali*, giacchè anche nell'ordine dell'intelligenza vi ha pel soggetto uomo una parte affettiva, e però vi ha una qualità di passioni, che io diligentissimamente cerco distinguere dalle passioni dell'animale, sebbene mi sia costretto, a cagione di povertà di lingua d' applicare sovente alle une e alle altre un nome solo, come avviene, a ragion d'esempio, nell'uso della parola *amore*. Ciò premesso, dimandai: le azioni nostre esteriori e materiali ricevono esse il carattere della moralità dall'affezione che le precede, e che è la loro prossima cagione efficiente?

Vedesi a prima vista, che se l'affezione è animale, in essa non può risiedere la moralità: perciocchè l'affezione animale è cieca, necessaria, istintiva.

Se trattasi adunque di un'azione esterna, che ha per sua *causa prossima* un'affezione animale, volendo cercare onde a lei venga l'esser morale, converrà non fermarsi all'affezione animale, sua causa prossima, ma cercare più innanzi qualche altro principio, che comunichi la moralità tanto all'affezione animale, quanto all'azione a questa conseguente. Ciò accordato, poniamo che un uomo, pieno di rettitudine, riprenda severamente i vizi di un suo figliuolo: le sue parole saranno animate da uno sdegno moderato e santo, e però quelle parole, e quell'ira stessa, passione per sé animale, che le anima e le produce, sono atti morali virtuosi. Onde nasce, che quella passione per sé animale dell'ira, e l'azione delle parole che ne consegue, acquisti lode di virtuosa? Ecco la ricerca presente. Facciamo un passo più in là; investighiamo qual sia la *causa prossima* di quello sdegno, che è esso stesso causa prossima delle parole. Troveremo essere in quell'uom retto l'*amore del bene*, l'amore della virtù, e l'odio del vizio, cagione di quell'animale movimento. Quest'amore della virtù e quest'odio del vizio sono di quelle affezioni che abbiamo dette razionali, dalle quali le azioni nostre esteriori procedono o immediatamente, o colla causa intermedia della

(1) La parola *morale* viene da *mos*; e *mos* vuol dire uso, costumanza. Se dunque si volesse lasciare alla parola il valore che le converrebbe, secondo l'origine sua, ella avrebbe un valore più esteso sotto un rispetto, e troppo più limitato sotto un altro, che all'uso nostro non abbisogni. Non parla l'Etica delle costumanze in generale, ma sì in particolare delle costumanze in quanto esse hanno relazione col giusto e coll'onesto: la parola *costumanza* adunque è troppo estesa, non restringendosi nel suo significato ad esprimere la sola relazione coll'onestà e colla giustizia. Ma ella per altro verso è anco di troppo stretta significazione: imperciocchè parlando noi del giusto e dell'onesto, non solo il consideriamo rispetto alle *costumanze*, ma ben anco rispetto agli *abiti* interni, e agli *atti* umani di ogni maniera. La parola *costumanza* all'incontro significa più tosto un uso pubblico ed esterno. Quindi è, che da Aristotele si divisero le *virtù* in *intellettuali* e *morali* (*Ethic. Nicom. I, xiii*). Ma noi troviamo tutte le virtù e tutti i vizi nella *volontà*; e a tutti egualmente diamo l'appellazione di *morali*, a questo noi facciamo per amore di brevità, e per comodità di discorso essendo già in uso una tale maniera di parlare. Non diremo dunque *costumanze* gli usi considerati in sé; e riserberemo la parola *costumi* a indicare i modi umani di operare in quanto eglino si riferiscono al giusto e all'onesto.

affezione animale, che nell' addotto esempio sarebbe lo sdegna. Or troveremo noi la moralità in queste affezioni razionali? Sarà egli da esse, che ricevono il loro esser morale le affezioni animali e gli atti esterni? Non ancora: perocchè se le affezioni razionali contenessero in sè la moralità, altre sarebbero viziose ed altre virtuose, nè potrebbero mai esser diversamente. Per esempio, l'amore razionale dovrebbe esser sempre vizioso, o sempre virtuoso: e pure noi veggiamo che questo amore razionale talora è virtuoso e talora vizioso, talora acquista lode e talor biasimo, secondo gli oggetti buoni o cattivi a cui viene applicato. Se dunque l'amor razionale non ha in se stesso un merito o un demerito morale, onde lo parteciperà?

Chiaro è, che l'amore od altra affezione intellettuale qualsivoglia sarà degna di lode se ella è ragionevole, e sarà degna di biasimo se ella è irragionevole. Dall' essere ella adunque ragionevole o irragionevole dipenderà l'esser buona o cattiva moralmente, l'appartenere a vizio o a virtù. Che cosa è dunque questa *ragionevolezza*, che dà alle affezioni intellettive l'esser morali? e che in conseguenza dà l'esser morali anche alle passioni animali nell'uomo, e alle azioni esterne che da queste dipendono?

Un amore o un'altra affezione qualsivoglia si dice ragionevole, quando ella è proporzionata all'oggetto a cui si riferisce. Per esempio, se io amassi, e per conseguente coltivassi un cane a preferenza di un uomo, egli è evidente che il mio operare sarebbe moralmente malvagio, e che sarebbe moralmente malvagio perchè farei più stima del cane che val meno, che non sia dell'uomo che val più: ciò che sarebbe irragionevole. Si consideri adunque che l'amore e l'altre affezioni razionali dipendono sempre da una *stima* che noi facciamo degli oggetti, e che quelle affezioni sono ragionevoli o irragionevoli, secondo che la stima degli oggetti, e che le precede, è vera o falsa, è conforme al loro valore, o pure è difforme.

Vi ha dunque una *stima* intorno al valore degli oggetti, che viene presupposta da tutte le *affezioni razionali*, e che costituisce la loro base; di maniera che non sarebbero razionali se non fossero precedute dalla stima che l'intendimento fa degli oggetti loro, perocchè *razionali* si dicono appunto per questo che sono preedute e dirette dall'operazione della ragione. Si può dire adunque, che questa stima che si fa degli oggetti è la causa prossima delle affezioni razionali (se non si vuol forse chiamarla ancor più accuratamente la loro forma), come le affezioni razionali sono la causa prossima delle affezioni animali, e queste, in gran parte, delle azioni esterne.

Ora è dunque in questa stima che risiede come in propria sede la moralità delle azioni? L'elemento morale (di cui noi andiamo cercando la natura) sarà egli una *qualità* di questa stima, a cui le affezioni razionali sono subordinate come altrettanti effetti?

Se si considera quello che dicevamo, che le affezioni razionali sono moralmente buone allorchè sono ragionevoli, e sono moralmente male allorchè sono irragionevoli e se si considera che la loro ragionevolezza o irragionevolezza dipende dalla stima vera o falsa che si fa de'loro oggetti, si parrà manifesto, che noi siamo pur giunti a trovare la propria sede della moralità, a trovare che la moralità consiste essenzialmente in questa prima stima, e che l'elemento morale non è che una qualità di questa stima, cioè l'esser ella fatta secondo il valore degli oggetti stessi, o in modo discordante dal loro valore. La cosa non può esser certo diversamente: ma qui prima di tutto convien fare distinzione fra stima e stima; perocchè v'hanno due maniere di stimare le cose, e non si devono confonder fra loro.

La stima è sempre un *giudizio* intorno al prezzo delle cose: ma questo giudizio o è meramente *speculativo*, o anche *pratico*. Convien che io spieghi questa distinzione della massima importanza, e che additi la differenza precisa di queste due specie di giudizi estimativi delle cose.

Fino a tanto che io, giudicando due cose, affermo che, in sè stesse considerate, l'una è migliore dell'altra, io non fo nulla più che un giudizio *speculativo*. Egli non

è mica fisicamente necessario che io operi in conformità di questo giudizio: cioè un giudizio di tal natura mi produrrà bensì una stima astratta e meramente intellettuale delle due cose, ma non mi produrrà necessariamente un' *affezione* proporzionata a quella stima speculativa. Perciò, nello stesso tempo che io giudico migliore la prima delle due cose, e giudico men buona la seconda, posso ancora amare la seconda a preferenza della prima, appunto perchè le mie *affezioni* razionali possono benissimo discordare dalla mia *stima speculativa* delle cose. Questa è ragione, per la quale si vede, che non basta conoscere il bene per praticarlo; che non è il medesimo aver scienza ed avere virtù; che l'ordine intellettuale è diverso dall'ordine morale; e che è una verità di fatto giornaliera il *videò meliora proboque, deteriora sequor*.

Ma d'altra parte, noi abbiamo detto, ed è vero egualmente, che non si può dare nessun' affezione razionale verso un oggetto, la quale non dipenda e non derivi da una stima precedente del medesimo. Suppongasi che la stima speculativa de' due oggetti di cui abbiamo parlato fosse come cento, e come uno; e che all'opposto io avessi un' affezione razionale come cento a quello che nella mia stima speculativa è uno, e che avessi un' affezione come uno a quello che nella mia stima speculativa è cento. Queste affezioni razionali per esser tali debbono anch'esse racchiudere una stima, un giudizio. Vi hanno dunque due stime, l'una *speculativa*, che finisce colla contemplazione della mente, e l'altra *pratica*, che genera l'affezione. Ora egli è evidente, che se questa stima pratica generatrice dell'affezione non è conforme alla stima speculativa ma contraria a quella, ella è falsa, ella è irragionevole, e però ingiusta, laddove se è a quella conforme, ella è verace, ragionevole e giusta. Ancora, egli è evidente secondo quello che abbiamo detto precedentemente; che, data la *stima pratica* ragionevole, anche l'*affezione razionale* che n'è prodotta partecipa della stessa ragionevolezza, e ragionevole pur diventa l'*affezione animale* conseguente, e finalmente l'*opera esteriore* che ne deriva.

Di che concludendo; se egli è certo, che le nostre affezioni ed operazioni esterne sono moralmente buone quando sono ragionevoli, e sono moralmente cattive quando sono irragionevoli; e se questa loro ragionevolezza risiede nella conformità della *stima pratica* degli oggetti colla *stima speculativa* che di essi facciamo, sembra manifesto, che noi abbiamo già trovato la prima sede e l'essenza della moralità delle azioni: la quale noi potremmo legittimamente così definire: « La moralità non è altro che la conformità della stima pratica colla stima speculativa che l'uomo fa degli oggetti. »

Acciocchè però qui non entri alcuna inesattezza nelle idee, dobbiamo aggiungere un'osservazione, ed è non esser sempre necessario che preceda di tempo alla stima pratica la stima speculativa. Come facciamo noi la stima speculativa di un oggetto? Col riflettere sull'oggetto medesimo da noi conosciuto. Ora egli è evidente, che riflettendo sopra l'oggetto conosciuto, noi potremmo portare a dirittura di lui una *stima pratica*, la qual sarebbe ragionevole ogni qualvolta fosse conforme alla *cognizione* che noi abbiamo dell'oggetto; nel caso la stima nostra sarebbe ad un tempo e speculativa e pratica.

Riassumiamo adunque.

1.^o La *stima pratica* è moralmente buona quando è conforme alla stima speculativa, ovvero immediatamente alla cognizione nostra dell'oggetto; ed è mala quando n'è difforme.

2.^o L'*affezione razionale* è moralmente buona quando ha per base e cagione una stima pratica moralmente buona; ed è mala quando ha per base e cagione una stima pratica moralmente mala.

3.^o L'*affezione animale* è moralmente buona quando ha per base e cagione un' affezione razionale moralmente buona; e all'incontro essa è mala quando ha per base e cagione un' affezione razionale mala.

4.° *L'operazione esterna* e materiale è moralmente buona quando ha per base e cagione un'affezione animale moralmente buona, se da questa procede, o un'affezione razionale moralmente buona, se procede immediatamente da questa; e il contrario, se l'affezione da cui procede è mala.

ARTICOLO II.

Le cose fin qui ragionate mi sembrano conformi al senso comune degli uomini; ed io penso che niuno intendente potrà negare, che la moralità trovisi là dove noi l'abbiamo additata nell'articolo precedente.

Non è tuttavia, che noi pretendiamo d'aver svolte nelle cose dette tutte le parti che costituiscono quell'essenza che dicesi *moralità*.

A supplire a ciò, conviene che riprendiamo in mano quella stima pratica, la quale col suo perfetto rispondere alla stima speculativa o alla cognizione diretta, diciamo costituire la moralità; conviene che ne esaminiamo meglio la natura, facendone una accurata analisi, la qual sola spanderà viva luce sul concetto, che noi ci siamo formati dell'elemento morale.

Da prima adunque è uopo osservare, che quella stima pratica è in sè stessa una operazione razionale, è un *giudizio*.

Ma in che dunque differisce dalla stima speculativa? Non è anche questa un giudizio?

Sì, anche la stima speculativa è un giudizio, anch'essa è un'operazione razionale; ma tuttavia differisce dalla stima pratica essenzialmente. Veggiamo prima, in che convengano queste due specie di giudizi, e poscia in che differiscano; veggiamo prima a qual condizione l'uno e l'altro ugualmente si formi.

Io non posso giudicare, nè specularmente, nè praticamente, il valore di un oggetto, se quest'oggetto non lo conosco. La condizione adunque richiesta, acciòchè io possa formare un giudizio qualsivoglia di un oggetto, si è che preceda in me la *cognizione* di quello.

Giudicare un oggetto non è, se non tornare sopra la propria cognizione dell'oggetto medesimo: egli è un conoscer di nuovo, un *riconoscere* quello che già si conosce. Questo rende chiara la formola che io proposi del supremo principio della morale, che fu: IL RICONOSCIMENTO PRATICO DEGLI ENTI. Stima pratica, giudizio pratico, riconoscimento pratico sono per noi sinonimi. Ma v'ha ugualmente un giudizio speculativo, un riconoscimento speculativo, una stima speculativa. Che cosa è dunque che rende questa operazione razionale del giudizio talora speculativa, e talora pratica?

Se io giudicando di un oggetto, il considero puramente in sè stesso, nella sua propria entità e dignità, senza involgervi alcuna relazione con me, io non ho fatto di lui che un giudizio speculativo; l'ho considerato nell'ordine degli enti, e gli ho assegnato il suo luogo fra essi, e non più. Resta ora che io determini me stesso relativamente a questo oggetto. Io posso determinarmi in due modi: cioè posso aderire a quell'oggetto conformemente al prezzo speculativo di lui conosciuto; ovvero posso dividermi da esso, e far per così dire le mie cose a parte, determinare le mie affezioni e operazioni secondo altre vedute, senza che l'entità e bontà di quell'oggetto ne miei divisamenti influisca. Questo ha bisogno di spiegazione.

Riprendiamo ciò che abbiamo detto. Tutte le affezioni razionali dell'uomo sono fondate in una stima precedente de' loro oggetti; ecco il fatto da cui partiamo. Considerando e analizzando questo fatto, scopresi una legge fondamentale dell'operare di un essere ragionevole. Questa legge si è, « di potersi mediante la ragione unire con tutti gli enti, » cioè a dire, di poter egli determinare le sue affezioni e le sue operazioni conseguenti, secondo il valore che hanno gli enti da lui intellettivamente concepiti. Ogui ente adunque tosto che è concepito intellettivamente dall'uomo, può di-

venire un bene dell'uomo; bene di un grado proporzionato a quello della sua entità. Poichè come la mente concepisce un maggior pregio in un ente che ha un'entità maggiore, così è anche possibile all'omo affezionarsi a quell'ente con un grado di affezione maggiore: e in questa forza, onde aderisce affettivamente all'ente concepito, consiste la sua VOLONTÀ; e se quest'affezione colla quale aderisce, è proporzionata all'entità dell'oggetto l'uso che fa della sua volontà è ottimo. E veramente, che l'omo posspegga una tale virtù, la virtù di legarsi all'ente concepito con tanto d'affezione, quanto merita di sua stima, che è il pregio della volontà, si conosce agevolmente considerando, che l'*affezione* razionale non precede la *stima* di cui parliamo, ma sussegue ad essa; e che perciò ella non influisce nella formazione di quella stima; sicchè la volontà riman libera al tutto nell'atto di formarla, o sia è mossa e determinata dal suo potere intrinseco, che da sè sola incomincia.

E qui attentamente si badi, che noi parliamo di *affezioni razionali*, le quali son tali perchè si fondano in una stima pratica precedente, e non parliamo di *affezioni animali*, dalle quali talora siamo prevenuti, nascendo queste in noi da un principio diverso dalla volontà nostra, sicchè non sempre sono legate e sottoposte alle affezioni razionali. Di quest'ordine animale non parliamo per ora, se non in quanto egli si lega e subordina, o si può legare e subordinare alle affezioni razionali, a cui appartiene la moralità.

Nè pur ci si opponga, che la stima pratica talora è determinata da un'affezione razionale falsa precedente che noi portiamo ad un altro oggetto legato con quello di cui stiamo facendo giudizio e stima: perocchè quantunque ciò possa avvenire, tuttavia l'affezione che noi portiamo a quell'altro oggetto, ella stessa dipende da una stima; sicchè conviene finalmente pervenire ad una stima prima, che ha preceduto ogni affezione, che è stata in mano dell'omo liberissimo, e su cui si sono poscia fondate le affezioni razionali. Di qui noi scuopriamo un nuovo carattere della moralità, che è: « l'elemento morale consiste sempre in una determinazione della volontà, » e non appartiene puramente all'ordine razionale.

Ma solleviamoci, per chiarezza maggiore, al concetto puro e sincero di un essere intelligente. A tal fine si spogli l'omo di tutto ciò che non appartiene all'ordine della intelligenza, si spogli dell'animalità. In questo stato di pura intelligenza l'uomo (mi si conceda ancora di così chiamarlo) non comunica cogli enti che mediante la ragione, con essi li percepisce, e percepisce tutta quell'entità che essi hanno nel concetto ch'egli se ne fa. L'aver essi più o meno di questa entità si è il medesimo, che l'esser più o meno pregevoli. Il soggetto intellettivo adunque percependo l'entità degli enti, percepisce il loro pregio, e così comunica con essi quanto al pregio, o sia al bene che hanno. Egli può dunque pregiarli, e può rallegrarsi della loro bontà; nel che sta l'affezione razionale, non consistendo la natura di questa affezione in altro, che in prender piacere e sentir gaudio del bene degli enti percepiti proporzionatamente al bene loro, o sia alla loro entità. Ma quest'essere intellettivo sebben possa in tal modo pregiare gli enti, e rallegrarsi del bene che vede in essi, che è quanto dire amarli o gustarlo questo bene in quanto gli vien partecipato dalla ragione; non è però forzato a far questo, ma tuttavia il fa, senza sforzo, per un movimento spontaneo di sua natura, volontariamente; giacchè il solo concepire una data entità è cosa rallegrante l'intelligenza, che ne viene partecipando nella parte ideale, se non più; sicchè ove l'omo col proprio arbitrio non s'opponga a sua natura, egli come conosce tutti gli enti, così per natura gli ama tutti e li gode, essendo il solo concepirli già una partecipazione iniziale di essi, delle loro perfezioni. Onde l'essere intellettivo di natura sua è fatto per la pienezza dell'essere, per conoscere questa pienezza, e conoscendola parteciparla, e partecipandola gustarla, e gustandola amarla, e amandola godersela. Ma se questo è il fatto spontaneo della volontà della natura razionale, onde poi procede la libertà di fare il contrario? Come avviene che la volontà stessa possa

opporsi a questo fatto, e possa o non godere dell'essere concepito, o godere in altra ragione e modo da quello della entità di lui?

Noi abbiamo fin qui parlato di enti, che si presentano all'intelligenza come altrettanti *oggetti* della medesima: dobbiamo ora considerare anche il *soggetto* intelligente. Il soggetto che possiede l'intelligenza, e che con essa concepisce e contempla ogni entità, non è mai sornito di un sentimento di sè stesso. Se poi questo soggetto poniamo che sia l'uomo, e, dopo che l'abbiamo spogliato della sua parte animale per considerarlo unicamente sotto il rispetto della razionalità, ora gliela restituiamo, noi avremo un soggetto fornito di un duplice sentimento, cioè di un sentimento intimo di sè, e di un sentimento corporeo. Ma il soggetto tuttavia è unico, e se vuole esprimere sè stesso immediatamente, pronuncia il monosillabo *Io*, o altro, secondo la varietà degli idiomi. Questo *Io* pertanto esprime un sentimento natio, sostanziale, fondamentale che ha due modi, l'uno esteso nel suo termine, e l'altro semplice. Il soggetto *Io* come tale ha un istinto che lo porta a cercare la propria soddisfazione; questo istinto è necessario, e non ha niente che veramente appartenga all'ordine razionale e assoluto, ma tutto appartiene all'ordine reale e soggettivo. Quest'istinto che ha l'*Io* di soddisfarsi, e che è un puro fatto nell'ordine delle realtà, come diciamo, si manifesta e dirama in molte propensioni, e osservando certe leggi che escono tutte dalla natura dell'*Io*. Or in ciò non v'è niente di morale, poichè in un fatto fisico non si può concepire nè obbligazione, nè merito, nè cosa in somma che appartenga alla moralità. L'istinto adunque che ha naturalmente l'*Io* di soddisfare sè stesso, e che chiameremo in generale *istinto della felicità* (1), non ha da far cosa alcuna colla moralità. All'incontro questo istinto della felicità è propriamente il contrapposto dell'elemento morale, appunto a quel modo come il *soggetto* è di natura sua il contrapposto dell'*oggetto*, e come l'istinto di un essere reale limitato è talora in opposizione con ciò che addita l'ordine delle idee. Consideriamo adunque l'uomo sotto tutti e due i rispetti, cioè come soggetto e come partecipe degli oggetti a lui dimostrati dall'intelligenza. Come *soggetto* egli si sente mosso fisicamente ad operare per la propria soddisfazione, pel piacere, per la felicità. Ma egli percepisce colla sua intelligenza gli enti diversi da sè; egli conosce la loro entità, il loro pregio. La sua natura, come essere razionale, è necessitata di operare dietro la cognizione, sicchè non può operare come essere razionale, se non a condizione ch'egli siasi formata una stima delle cose a cui appoggiare le proprie affezioni. Non gli resta dunque che due partiti da scegliere, in quanto egli è ente razionale, cioè o di fare una stima giusta degli oggetti conosciuti, o di farla ingiusta. Se nessuna principio straniero il turba e il seduce, egli è inclinato dalla sua stessa natura a farla giusta, cioè a *riconoscere* fedelmente quello che *conosce*. Ma talora, nel mentre che sta per fare questa stima a cui appoggiare le sue affezioni ed azioni, entra in mezzo l'istinto soggettivo della felicità, che non solo vuol essere appagato, ma che esige di essere appagato *subito* senza dimora, coi beni presenti. Allora l'uomo si trova nel bivio: da una parte ha l'*ordine soggettivo*, e dall'altra l'*ordine oggettivo*; da una parte ha il *piacere* istantaneo, urgente, insofferente di mora, dall'altra ha la *verità* fredda, ma imperativa, inesorabile: egli dee fare la stima pratica, a cui appoggiare le sue affezioni e le sue operazioni; se ascolta il cieco impulso ad essere istantaneamente felice, egli nel fare questa stima *mentirà*, dirà a sè stesso che gli oggetti non sono quel bene che sono, che non sono per lui qui ed ora ciò che pur concepisce essere in sè stessi; in somma *disconoscerà* quello che *conosce*, negherà di vedere quello che vede; sentirà nel fondo della sua intelligenza la verità, e dirà a sè stesso che la cosa è altra-

(1) Non si vuol dire con ciò che il soggetto abbia fino a principio il concetto formato della felicità: egli tende a svolgersi, a perfezionarsi, a godere, senza bisogno di avere il concetto del termine a cui per questa via può giungere.

mente, rinnegandola: questa terribile forza di dir falso al vero, di dir male al bene, di cassare agli occhi propri quella entità che gli sta dinanzi e che non può distruggere, di crearsi un idolo mostruoso e vano, è quella appunto che si dice forza pratica, e l'umana LIBERTÀ.

Si consideri, che quando l'uomo dice che un essere qualsivoglia ha il prezzo di uno, e il dice stabilendo così la misura delle sue affezioni razionali e delle sue operazioni conseguenti, se quell'ente da lui fu concepito direttamente come pari al valore di cento, egli dice una intrinseca menzogna: in questo sta la *diformità morale*. Egli è evidente, che se io conosco un ente esser pari a cento, e dico a me stesso, di conoscerlo per pari ad uno, io mi metto in contraddizione e in lotta con me stesso, io mi metto in contraddizione e in lotta con la verità che risplende nell'anima mia: qui cessa ogni bisogno di dimostrazione; perocchè il disordine di un intelletto che vede la verità e che afferma il contrario della verità, è intuitivo, e però l'*obbligazione di fare il contrario* è ridotta all'evidenza. Abbiamo dunque trovato il principio della morale, il quale non sarebbe principio, se non fosse evidentissimo e necessarissimo come è il nostro.

ARTICOLO III.

Ma non basta tuttavia. Il principio morale che abbiamo ora stabilito, l'abbiamo anche determinato vie più nel libro de' *Principi*.

E veramente, il dire che noi siamo obbligati di riconoscere l'entità delle cose secondo che la conosciamo, e di far ciò volontariamente, praticamente, cioè per formarci una norma delle affezioni e delle operazioni, è principio evidente; ma rimane a sapere onde venga che l'ente da noi percepito *esiga* questa ricognizione; rimane a sapere se tutti gli enti esigano da noi questa stima pratica loro proporzionata, o almeno, secondo quali gradi e quali leggi fisse debbasi tale stima compartire.

E quanto a questo, noi abbiamo mostrato, che fra gli enti ve n'ha uno assoluto, che in sé racchiude la pienezza dell'essere, e che è Dio. Tutti gli altri enti comparati a lui non hanno che una entità relativa, e però egli è il fine di tutti. Quindi nulla si può preferire all'essere assoluto; la stima pratica di lui dee essere pure assoluta: tutti gli altri enti, e le stime che si fanno di loro, debbono a quel supremo ordinarsi e riferirsi.

Ma dopo di ciò, mostrammo, che tutti gli altri enti distinti dall'assoluto partonsi in due classi, cioè in intelligenti e in non intelligenti. Ora i primi, cioè gl'intelligenti, hanno per fine, secondo la natura della intelligenza, la pienezza dell'essere, l'unione coll'ente assoluto. Gli altri privi d'intelligenza non possono aver questo fine, perocchè non possono partecipare dell'ente per sé; e però sono ordinati in servizio degli enti intelligenti, e non hanno che un fine a questi relativo. Può dunque affermarsi, che gli enti intelligenti hanno un fine assoluto, poichè hanno l'essere assoluto per fine, e sotto questo aspetto si dee considerarli nella stima che si fa di essi. Gli enti non intelligenti all'opposto non hanno altro valore, che quello di puri mezzi.

Di qui noi tirammo la conseguenza, che se non vi avessero che pari enti privi d'intelligenza, non potrebbesi dar loro una stima morale, poichè non saprebbesi a che riferirli, e però la nostra stima non sarebbe suscettibile di bontà morale. Che se li riputassimo fine, quando non sarebbesi che mezzi, la nostra stima sarebbe moralmente malvagia: potrebbe adunque esservi un *difetto morale*, ma non un *pregio morale* nella nostra stima pratica.

Dalle quali cose tutte vennero queste conseguenze:

- 1.° Che il fondamento della virtù morale è l'*essere assoluto*, Dio, come quello a cui si riferisce ogni entità e per conseguente ogni stima che si fa delle varie entità.
- 2.° Che la bontà morale della stima pratica richiede che il suo principio ed il

suo fine sia un ente intelligente, cioè che sia un ente intelligente il soggetto che la fa, e sia un ente intelligente ciò che egli nella sua stima ha per oggetto.

ARTICOLO IV.

Rifacciamoci pertanto sopra le cose dette.

Noi dicemmo, che l'atto essenzialmente morale consiste in una stima pratica che noi facciamo volontariamente degli oggetti da noi conosciuti. Questa stima pratica appartiene all'ordine della riflessione, non potendo noi farla se non riflettendo sopra ciò che già conosciamo. V'ha dunque la cognizione degli oggetti, che chiameremo *diretta*, e questa è *necessaria*; e v'ha la cognizione *riflessa*, che fa stima degli oggetti, e questa è *volontaria*. Ma questa stima che noi volontariamente facciamo degli oggetti compresi nella nostra cognizione diretta, secondo qual regola la facciamo noi?

Con questa stima noi pronunciamo del grado di entità di cui sono gli oggetti forniti, e questo grado di entità è quello stesso onde gli abbiamo concepiti nella cognizione diretta. L'odi è, che la *cognizione diretta* è la regola della *riflessa*, è, la norma a cui questa dee conformarsi: è la sua verità; sicchè la riflessa è vera, cioè partecipa della verità, allorchando s'accorda pienamente colla diretta. Ma la cognizione diretta è ella stessa la regola ultima e suprema? o non dipende ella stessa da un'altra regola precedente?

A rilevar ciò, basta che noi consideriamo come in noi si firmi la cognizione diretta; come avvenga nella intelligenza nostra la concezione degli esseri sussistenti. Egli non è difficile a vedere, che il concepire un essere sussistente è sempre concepire l'*essere* determinato e attuato variamente, cioè più o meno. Precede dunque ad ogni concezione nostra di un oggetto reale l'*intuizione universale dell'essere*; e il percepire un ente sussistente non è che un'operazione con cui determiniamo ad un dato modo e alto l'*essere* da noi intuito. Questo è ciò che ho dimostrato nel *N. Saggio sull'Origine delle Idee*. Egli è dunque manifesto, che l'*essere* da noi intuito prima senza limitazione, e come meramente possibile, l'essere ideale universalmente preso, è a noi misura di tutti gli enti particolari, perchè è il mezzo che ce li fa percepire tali quali sono in sé stessi, cioè con que' gradi di entità più o meno, eh'eglino hanno. La regola dunque suprema ed ultima, che ci fa misurare l'entità degli oggetti, è quell'essere che ce li fa concepire: questo essere ideale ponendo la concezione degli oggetti nella nostra intelligenza, ci fornisce poi le regole particolari secondo le quali noi dobbiamo giudicarli, e stimarli. Che se noi consideriamo tutte queste regole nel loro rapporto che hanno colla nostra volontà produttrice della stima pratica, elle si cangiano in altrettante leggi morali.

Laonde nell'Etica naturale la prima e suprema di tutte le leggi è l'essere *ideale, lume della nostra intelligenza*: e il primo imperativo diviene il seguente: *Conformati colla tua volontà all'essere ideale, o sia al lume della ragione*.

Le altre leggi fondamentali poi dell'Etica naturale sono le concezioni degli enti; e si riassumono in questo universale imperativo: *Riconosci colla tua forza pratica il tale o il tale altro ente, secondo il quanto di sua entità da te direttamente in esso concepito*.

ARTICOLO V.

E dopo di ciò, noi possiam far risposta ad alcune questioni speculative, che i filosofi si propongono sovente fuor di luogo cioè prima d'aver trovata l'essenza morale, e che perciò non risolvono se non a caso, o certo senza lume di evidenza.

1.° La morale ha ella per base gl'istinti della natura?

Ciò che abbiam detto dimostra, che non istinto, di qualunque maniera egli sia,

costituisce il fondamento della morale; giacchè gl'istinti sono tutti soggettivi, appartengono tutti all'essere reale, e la morale sta in opposizione del soggetto, è una necessità di riconoscere praticamente gli oggetti dell'intelligenza per quello che sono, indipendentemente dalle inclinazioni del soggetto.

2.° La moralità è ella un'idea? qualche cosa che appartenga all'ordine ideale?

No: tanto l'ordine dell'essere *reale*, quanto l'ordine dell'essere *ideale* è al tutto distinto dall'ordine dell'essere *morale* (1). La moralità non appartiene nè al mondo delle realtà, nè al mondo delle idealità, ma essa consiste nel rapporto di questi due mondi. La legge e la volontà sono i due termini di questo rapporto. La legge è sempre un essere ideale, la volontà è un essere reale. V'ha una convenienza intrinseca e di fatto, che questi due termini si accordino: in questa convenienza sta l'*obbligazione* e la moralità. Dico che v'ha una convenienza, che si può dire anco una necessità di fatto; poichè il negare di conoscere ciò che si conosce, è di fatto una contraddizione, una lotta, un disordine, che si chiama *male*, *menzogna*, e in quanto è prodotto da un principio libero, *delitto*. Nell'*accordo* all'incontro della volontà col'essere vi ha *concordia*, pace, ordine, che si chiama *bene morale* e in quanto è prodotto da un principio libero, *merito*, *virtù ecc.* Non conviene dunque confondere nè l'ordine fisico delle sussistenze, nè l'ordine razionale delle idee, coll'ordine della moralità: questo è quello che lega insieme i due primi ordini, che li perfeziona, che li concepisce, che dà loro la forma di un'assoluta bontà.

CAPITOLO II.

SISTEMI CHE NEGANO LA MORALITÀ.

Ora conviene, che al principio morale che noi abbiamo esposto, mettiamo accanto gli altri principj diversi, che furono fin qui ritrovati; e ciò affine che il lettore imparziale sia messo in istato di giudicare intorno alla validità delle ragioni, che ci hanno condotti a scegliere fra tutti quello del *riconoscimento*, come il solo che soddisfaccia alle condizioni richieste da un principio supremo ed evidente, qual noi cerchiamo.

E da prima ei convien notare, che nel confronto che verremo facendo de' vari sistemi, non possono avere alcun luogo quelli, gli autori de' quali dichiarano di non riconoscere alcuna moralità, o alcun morale principio. Questa dichiarazione vien fatta dagli aperti materialisti, e in generale da tutti quelli.

« Che l'anima col corpo morta fanno. »

V'hanno all'incontro degli scrittori, che propongono delle dottrine, colle quali non può stare alcuna morale; ma essi tuttavia parlano di morale, quasi una n'avesero; e questi non dobbiamo noi escludere dalla descrizione de' sistemi morali: ma sarà nostro ufficio il mostrare l'incongruenza de' loro insegnamenti.

Ma innanzi convien parlarli in due classi.

La prima è degli scrittori non sinceri, i quali sebben sappiano essi medesimi, che alle loro dottrine niuna morale possa accordarsi, e anzi ogni morale venga meno,

(1) Perciò ha del vero l'osservazione che fa Mackintosh sopra Cudworth. Egli dico, che questo dotto filosofo « confuse la semplice apprensione onde l'intelletto concepisce che il giusto è differisce dall'ingiusto, coll'autorità pratica che queste importanti concezioni esercitano sugli « atti volontari in una parte dell'anima umana al tutto distinta » (*Histoire de la philosophie morale etc.* Sez. V) Questa osservazione medesima può essere applicata generalmente alle scuole platoniche.

sebbene il sappiano, dico, e mostrino a chiari segni saperlo; tuttavia temon la taccia di uomini distruttori della morale, e però ne conservano il vocabolo, e ne propoogono i precetti a lor piacere, tutt' altri da quelli di una morale verace e sincera. Tale fra gli antichi fu il sofista Protagora.

La seconda è degli scrittori che colle loro dottrine non lascian luogo alla morale, e che tuttavia della morale ragionano sinceramente, non accorgendosi di loro inconseguenza. A ragione d' esempio i Panteisti tolgono via la possibilità di ogni morale; e pure egli sembra averven di quelli, che di ciò non s' accorgono: anzi si persuadono di stabilirla.

Finalmente egli è pur manifesto, che anche tutti quegli scrittori, i quali collocano l'essenza della moralità dov'ella non si trova, e dicono morale ciò che non è morale, con ciò stesso escludono la morale dalle loro dottrine, sebbene s'avvisino, ma vanamente, di darle foudo.

Ecco dunque tre grandi classi di sistemi, che non insegnano veramente morale alcuna:

1.° Quelli ch' essi stessi dichiarano di non riconoscerne alcuna.

2.° Quelli che affermano di riconoscere un sistema morale, e lo propoogono; ma professano nello stesso tempo una dottrina filosofica che lo rende impossibile, o s' accorgano di ciò essi stessi, o non se n' accorgano.

3.° Quelli che propoogono un sistema morale, e professano insieme una dottrina filosofica che non rende impossibile la moralità; ma il sistema morale che propoogono non è un sistema morale; poichè essi pigliano per isbaglio ciò che non è morale come fosse morale, o confondendo l'ordine morale coll'ordine della sensitività, o della razionalità, o immaginando qualche principio che non esiste, dove riporre la moralità.

Oltre a queste tre grandi classi di sistemi che escludono la moralità, vi ha una quarta classe di sistemi erronei intorno la moralità, ma che non la escludono. E questi son quelli, che propoogono per cosa morale ciò, che è veramente morale; ma l'errore che commettono non è che accidentale, di metodo, di forma, o di proprietà di lingua filosofica. Talora l'errore di questi sistemi consiste nell'aver annunziato un principio morale come supremo, quand'esso non è che subordinato: nell'averlo annunziato come universale, quand'egli non è che speciale: nell'averlo indicato come evidente, quando egli ha bisogno di dimostrazione: nell'averlo indicato in un modo vago, indeterminato ed equivoco, quando il principio della morale dee essere una proposizione determinata e immune da ogni specie d'equivoci. Questi savv adunque in fondo dicono la verità: e sono quelli che ci hanno aperta la strada, quelli che noi riconosciamo per maestri nostri, e a cui professiamo di somme obbligazioni. E tuttavia ci teniamo in dovere di mostrarci ad essi severissimi; perocchè senza una somma severità logica non si perviene a quello che ci siamo proposto, di annunziare, cioè il principio della morale vero a tutto rigore, e di difenderlo contro ogni assalitore per tale.

CAPITOLO III.

SISTEMI CHE RENDONO IMPOSSIBILE LA MORALITÀ.

Lasciando adunque da parte la prima classe, che apertamente nega l'esistenza della moralità, enumeriamo brevemente i sistemi di quegli autori, i quali, tuttochè dicano di ammetter la moralità, tuttavia colle dottrine che professano la rendono al tutto impossibile.

Queste dottrine che rendono impossibile la morale son tutte quelle, le quali tolgono via alcuno degli elementi che formano l'essenza della moralità stessa.

Volendo noi enumerare questi elementi, noi troviamo che essi sono almeno quattro, cioè

1.° La *verità*, che prende nella morale ufficio di *legge*:

2.° La *cognizione*, che l'uomo ha delle cose, delle quali dee portar giudizio, e con riguardo ad esse operare;

3.° La *volontà*, e una volontà libera, nna volontà che possa dirigere il giudizio che l'uomo fa delle cose conosciute;

4.° E finalmente l'*ente assoluto*, che dee ricevere il valore di *sine*, come l'altre cose tutte quello di *mezzo*, acciocchè il giudizio sia compiutamente morale.

Ora tutti que'sistemi che distruggono l'uno o l'altro di questi quattro elementi essenziali alla morale, la rendono per ciò appunto impossibile, perocchè le tolgono ciò che entra a formare la sua essenza. E tali sistemi sono,

1.° Quelli che negano il primo elemento, cioè la *verità*. A questa classe appartengono gli *scettici* di tutte le maniere.

2.° Quelli che negano o che rendono impossibile il secondo elemento, che è la *cognizione*. A questi appartengono i *sensisti*, come quelli, che tutto riducendo alla sensazione, vengono a rendere impossibile la cognizione intellettiva; e perciò ad essi non può essere una morale se non in parole. Medesimamente qui hanno luogo tutti i *soggettivisti*, cioè tutta quella grande classe di filosofi, i quali non danno altro fonte alla cognizione e alla verità, che il soggetto stesso di quella, l'uomo; e non vogliono che la verità sia altro che un modo o un atto della mente umana, e nulla più.

Tutti questi rendono impossibile la morale, perocchè distruggono la cognizione oggettiva ed assoluta, che è un elemento costitutivo, come vedemmo, della morale medesima.

3.° Quelli che negano la *volontà* umana e la *libertà* di essa. E questi formano una classe numerosissima, che potrebbe partirsi in più e più famiglie, secondo il motivo dal quale si muovono, o a distruggere la volontà dell'uomo, o a levare alla volontà dell'uomo i suoi pregi dell'esser libera ed efficace. A ragion d'esempio,

a) Alcuni si diedero a credere, tutte le cose esser soggette a un fato cieco, e quindi vennero a negar l'uomo libero: questa è la famiglia de' *fatalisti*.

b) Alcuni, dal considerar la prescienza divina e la divina predestinazione di tutti gli avvenimenti, non sapendo conciliare colla volontà libera delle creature, negarono la libera volontà: questa è la famiglia de' *predestinazionisti*.

c) Alcuni, non sapendosi d'una parte formare il concetto di una cagione liberamente operante, dall'altra osservando non operare la volontà umana senza ragione, dissero, dover questa lasciarsi muovere di necessità dalla ragion prevalente, ma solo darsi ella a credere d'esser tale perchè l'uom non avverte le ragioni più sfuggevoli del suo operare; e così dissero non esser possibile una libera volontà. Di questi è Collins, e molti altri. Non so, a dir vero, quanto nel fondo Leibnizio sia da costoro lontano. Questa è la famiglia de' *razionalisti morali*.

d) Alcuni negarono la libertà della volontà umana, affermando esser essa interamente guasta dal peccato de' primi uomini: questa è la famiglia de' *Calvinisti* e de' *Giansenisti*.

e) Finalmente vi hanno alcuni filosofi i quali mantengono che l'uomo non possa mai negare a sè stesso la verità conosciuta. Questi negano alla volontà quella efficacia maravigliosa che essa esercita sul giudizio, e che è, come noi vedemmo, la vera base dell'umana moralità. Anche questi rendono la moralità impossibile (1).

(1) Hume nega, o certo mette in dubbio il principio di *causa*; quindi non riconosce, che la volontà sia *causa efficiente* delle azioni. A malgrado di ciò non osiamo dire che egli renda con questo impossibile la morale, riconoscendo la volontà quasi direi come *causa occasionale*. Se io fo un atto di volontà, a cui so che consegua una certa operazione esteriora, e lo fo acciocchè quest'operazione accada, io sono *autore morale* di quell'azione, sebbene non sia per avventura *causa efficiente* di lei, ma solo *causa occasionale*.

TIC DELLA

SISTEM
che nega
apertamen
l'esistenza
la Moral



TIVI OGGE

to de
f
g
ana,
I
di
ore a fa
gici), c
li ad us
re solo,
Felicità

obiettività di
(Legge
iva),

Principi f
il mezzo c

Principi formali positivi

titoli,
be;

la natura delle cose in generale,

Principio
ordine,

18 6

Beni
conse-
guenti
alla
virtù.
(Segui
la virtù
perché
ella è
cagione
di molti
beni.)

37

*Autorità o
Ragione og-
gettiva asso-
ciate. (Leg-
ge prima
voluta da
Dio.)*

**MALEBRAN-
CHE**

48

Ordine di
proprietà,
apparte-
nente al
l'oggetto
delle azio-
ni: Da a
tutti il
suo.

**OBER-
RAUGH**

49

Principio
de' rap-
porti dello
cose.

CLARCK

50

Principio
de' fini.

MARTINI

51

Principio da noi propo-
sto, che esprime 1.^o Il
mezzo di conoscere i ti-
toli dell' obbligazione ;
2.^o I titoli, e 3.^o l'appli-
cazione del mezzo ai ti-
toli, colla quale applica-
zione l'obbligazione morale
vien posta in atto:

**RICONOSCIMENTO
PRATICO DELL' ES-
SERE SECONDO
L' ORDINE SUO.**

ITZ
CC

4.° Quelli che negano l' *essere assoluto*, che ha nozione e pregio di fine a cui debbonsi ordinare tutte l' altre cose. Costoro sono o gli *Atei*, i quali, tolgon di mezzo Iddio; o quelli che di Dio non si formano un concetto di perfezione morale, qual compete all' essere assoluto; ma fingono Iddio privo dei pregi morali e della piena perfezione; come avviene nel *Feticismo*, nell' *Antropomorfismo*, nel *Sabeismo*, e in tutti gli altri sistemi in cui si parte l' idolatria, compresi il *Panteismo*, che è l' idolatria stessa nella sua pienezza. Qui nulladimeno dee notarsi, che chi fosse privo della notizia di Dio, non sarebbe per questo privo di obbligazione morale verso i suoi simili, non conoscendosi mai la natura intellettuale senza conoscere in essa implicitamente un elemento divino (l' essere ideale), e senz' accorgersi almeno, sebbene in confuso, che ella è destinata ad un fine assoluto; sicchè si ha di Dio una cotal tenue notizia pure in questo solo, che si conosce l' essere intelligente.

CAPITOLO IV.

SISTEMI CHE CONFONDONO L' ORDINE MORALE COLL' ORDINE DELLA NATURA, O CON QUELLO DELL' ANIMALITÀ O CON QUELLO DELLA RAZIONALITÀ.

Veniamo a considerare la terza classe de' sistemi erronei intorno al principio della morale.

Le dottrine, di cui ho fatto cenno nel capitolo precedente, involgevano l' impossibilità della morale, e gli autori di essi non poterono proporre un moral sistema senza incongruenza. Ma in questo capitolo, e in quelli che verranno appresso, io non considererò più i sistemi morali in relazione colle dottrine dalle quali essi dipendono; non considererò più la filosofia *morale* nel necessario suo nesso colla *teoretica*, di cui è un conseguente. Comincerò a considerare i sistemi morali in sè medesimi, e, passandoli per così dire in rassegna, cercherò di mostrare in che soddisfacciano, e in che difettino. E in aiuto de' lettori pongo loro sott'occhio già fin d'ora una Tavola sinottica delle principali opinioni e sistemi, ch' ebber luogo circa il principio della morale, e che formano la materia di questa storia.

Nella quale storia noi procederem con quest' ordine, che prima descriveremo le opinioni e sistemi morali i più imperfetti, e poscia di mano in mano trarremo innanzi quelli che si avvicinarono di più alla perfezione; acciocchè così apparisca il progresso e il naturale sviluppo delle idee morali, e veggasi per quali passi successivi lo spirito umano sia pervenuto al perfezionamento della scienza de' costumi.

Secondo quest' ordine adunque, che dee presedere alla nostra trattazione, i primi sistemi morali che traggono a sè la nostra attenzione son quelli, gli autori de' quali non ginsero coll' acume dell' intelletto a discernere la *moralità* come una cotal essenza diversa da tutte l' altre.

Costoro, pel natural senso, o per quel fondamento di verità che tutti riceviamo tradizionalmente dalla società nella prima nostra educazione e in tutto il nostro vivere, si trovarono a pieno persuasi, che la *moralità* sia qualche cosa. Ma quando poi dimandarono a sè stessi, « che cosa è la moralità? come la definiremo noi? » quando si fecero questa domanda, che è quella colla quale l' uom comincia a filosofare sulle cose morali, per meditar che facessero, non poterono veder la moralità distinta dall' altre cose, e però con altre cose la confusero, che la moralità punto o poco non sono. Egli è, il loro, quello stesso sbaglio che si fa quando pigliasi una persona per un' altra, o una cosa per un' altra: e questo sbaglio, sebbene in sè stesso gravissimo sempre, perocchè per esso non si trova quel che si cerca, tuttavia ha in sè deformità maggiore, secondochè la persona o la cosa presa in fallo tien meno di somiglianza, e più si allontana dalle forme e dalle fattezze della cercata.

Classificazione generale de' sistemi che confondono l'ordine morale con altri ordini in soggettivi ed oggettivi.

Tutti questi sistemi sono esclusivi, e quindi appunto procede il falso che contengono. A rendersene accorti, basta ridursi alla mente l'osservazione che abbiamo fatta circa la sede della moralità. La morale, noi abbiamo osservato, consiste in quel nesso che passa fra il conoscere una cosa per *natura*, e il riconoscerla per *volontà*: la cosa in quanto è conosciuta è *verità*, e il riconoscimento suo è atto di *volontà*: giace dunque l'essenza morale in un rapporto fra la *volontà* e la *verità*. Ma la verità o cognizione diretta delle cose appartiene all'ordine *oggettivo*, la volontà all'incontro appartiene al *soggetto* reale. Non istà dunque la moralità esclusivamente nè nel soggetto, nè nell'oggetto, nè nell'ordine razionale (cognizione diretta), nè nell'ordine fisico (soggetto); ma si ella si forma in quel rapporto di convenienza che passa fra l'uno e l'altro ordine, è il bene che risulta dall'aderire il soggetto pienamente allo oggetto (all'ente conosciuto), o il male del non aderirvi.

Or ben inteso, che la moralità non è nè l'ideale, nè il reale, ma l'unione dell'uno coll'altro (questo mistico bacio, per così dire, di due forme che si completano entrambi col loro congiungimento); egli sarà facile l'avvedersi, che i sistemi che riducono la moralità o solamente all'ordine delle cose reali, o solamente all'ordine delle cose ideali, sono esclusivi, cioè escludono degli elementi necessari a costituire l'essenza morale, e però stesso danno nel falso.

Può dirsi a ragione, che come nelle altre parti dell'umano sapere, così anche in questa gli errori furono per poco esauriti: si errò in tutte le maniere: non v'ha ordine di cose, col quale non venisse confuso da qualche filosofo l'ordine della moralità, che pur da tutti tanto è distinto, e sopra tutti tanto s'innalza.

Ma tuttavia, se noi vorremo ridurre a delle classi generalissimo questi erronei sistemi, troveremo che tutti vanno a finire in due ampie categorie. Perchè alcuni confondono l'ordine morale coll'ordine soggettivo; ed altri confondono l'ordine morale coll'ordine oggettivo; quelli si restringono al *soggetto*, e nelle operazioni puramente soggettive fanno consistere la moralità, e questi si limitano all'*oggetto*, e in questo solo la cercano: senza che nè gli uni, nè gli altri s'accorgano, che non nell'uno, e non nell'altro de' due termini sta l'esser morale, ma che esso si genera, come dicevamo, dal naturale abbracciamento di entrambi.

Il soggetto è un complesso di *forze* operanti secondo loro proprie leggi; l'oggetto all'incontro come noi lo prendiamo, cioè l'oggetto dell'intelligenza non è forza, ma è *lume*, non opera, ma fa conoscere, non ispinge il soggetto alle operazioni, ma in quelle lo dirige. Quindi è, che i primi confondono l'*ordine delle forze*, i secondi confondono l'*ordine delle cognizioni* coll'*ordine delle morali operazioni*. V'hanno adunque tre ordini, e conviene accuratamente distinguerli; il primo viene chiamato da noi l'*ordine reale*, il secondo l'*ordine razionale*, e il terzo l'*ordine morale*: non si mescolino questi tre ordini insieme: l'ultimo massimamente non si dee confondere co' due primi; ed è questo appunto l'errore de' sistemi, di cui ora noi favelliamo.

Classificazione de' sistemi soggettivi in quelli che confondono l'ordine morale col fisico, in quelli che lo confondono coll'animale, e in quelli che lo confondono col razionale.

L'ordine delle forze soggettive preso per l'*ordine morale*, è ciò che forma la base generale di questi sistemi. Ma queste forze soggettive sono varie, e variamente si concepiscono: indi le varie specie in cui si parte questo genere di sistemi.

Le forze di cui un soggetto risulta o si possono considerare puramente nel loro concetto di forze, cioè quali virtù di operare, senza aggingner loro altre specialità: ovvero queste forze si determinano: si concepisce per esempio, che sieno *forze sensitive*, escludendo il concetto di *forze brute* che rimaneva nella prima maniera di concepirle; ovvero si esclude il concetto di forze brute e di forze sensitive, e si tiene solo la nozione di *forze intellettive*. E quindi medesimamente tre grandi classi di sistemi morali soggettivi.

Noi non faremo quasi altro che accennare le principali differenze di questi sistemi speciali, e percorrere le loro minori diramazioni, sembrandoci bastare quanto abbiam detto a conoscere qual sia il difetto radicale a tutti ugualmente comune.

La prima classe adunque è di quelli che si sono fermati alle *forze senza più*, ed hanno creduto che la morale consistesse nel pieno uso e sviluppo delle forze naturali. È da questo principio che parte lo Spinoza. Questo è un confondere l'*ordine morale coll'ordine fisico*.

Alla seconda classe appartengono quegli scrittori, che si abituarono a considerare l'uomo come un complesso di sensazioni, o come un soggetto dotato di sole potenze sensitive, dalle quali pretesero dedurre e spiegare tutto l'umano sviluppo; questi collocarono necessariamente la morale nell'appagamento di tutte le tendenze animali. Egli è evidente che a questa classe appartiene l'Elvezio, il qual confuse l'*ordine morale coll'ordine animale*.

Ma questa classe si suddivide in altre minori; perocchè alcuni considerarono le tendenze animali nel loro complesso, altri non seppero considerare se non qualche speciale tendenza. Indi una divisione di filosofi che riposero il principio della moralità nella soddisfazione di tutte le tendenze animali prese nel loro complesso; altri che il collocarono nella soddisfazione di alcuna tendenza speciale.

Di più, l'una e l'altra di queste divisioni si spezzano in due. Conciossiachè gli uni per soddisfazione delle tendenze animali intesero il buono e perfetto *stato* della natura animale ottenuto coll'uso delle animali facoltà: altri poi non riposero quella soddisfazione nel buono stato della natura, ma nell'*atto* piacevole, che è quanto dire, nel piacere attuale che a noi procaccia l'esercizio delle animali potenze. Fra quelli che dissero tutta la morale tendere a conseguire un buono stato della natura, alcuni riposero il primo dovere, onde pretesero dedurre tutti gli altri, nella *conservazione del corpo*, o sia nel mantenimento della salute fisica; di che venne loro quella sentenza, che pare a dir vero una cotai lepidezza, « la vera morale essere la medicina. » Fra gli altri poi che al piacere dissero esser la morale ordinata, chi mostrò più inclinare ad una maniera di piaceri, e chi più ad un'altra, e secondo la diversità de' gusti naacquero diverse morali.

Tutti questi sistemi sono diramazioni della seconda fra le grandi classi da noi accennate, cioè di quella che confonde l'*ordine animale* coll'*ordine morale*.

Or la terza classe confonde col *morale* l'*ordine razionale*. I filosofi che appartengono a questa classe conobbero assai bene, che nell'*animalità*, e meno ancora nelle *forze brute*, non può darsi niente che sia morale; cercano adunque l'*ordine morale nella ragione*.

Se nella *ragione*, o a parlare più esattamente, nell' *intelligenza*, si avesse cercata solamente la *legge*, potea la cosa andar bene, purchè si avesse distinto l'elemento *soggettivo* della ragione dall' *oggettivo*, e in questo secondo si avesse la *legge* collocata. Se non che la *legge* non è che uno degli elementi dell' *ordine morale*; quest' *ordine* non si assolve colla sola *legge*; sebbene nè pur la *legge* si può concepire, eziandiochè astrattamente, senza involgervi una relazione colla *volontà*, e quindi senza uscire dal puro ordine di ragione.

Ma i sistemi morali, di cui intendiam qui parlare, e de' quali dicemmo che confondono l' *ordine morale* col *razionale*, son quelli che non considerarono la ragione nella sua parte *oggettiva*, ma nella sua parte *soggettiva*; sicchè collocammo questi sistemi nel genere de' sistemi *soggettivi*. Ciò a dire, i filosofi di cui parliamo cercarono la morale non negli *oggetti* della ragione, ma nelle *forze* ed operazioni *razionali* dell' uomo, e nei prodotti di esse. Laonde anche questi sistemi appartengono a quelli che confusero l' *ordine morale* coll' *ordine delle forze*.

ARTICOLO III.

Classificazione de' sistemi razionali, e osservazioni sul sistema razionale degli antichi moralisti.

L' *ordine razionale* poi *soggettivamente* considerato è duplice, cioè è composto di *azioni* e di *passioni* sempre del soggetto, e degli *effetti* che queste azioni e queste passioni producono nel soggetto medesimo.

Le *azioni* sono gli atti intellettivi, e il prodotto di questi è la scienza; le *passioni* sono le affezioni che possono cadere in un essere intelligente, e che tutte si possono raccogliere in una sola espressione chiamandole *tendenza all' appagamento*; e il prodotto di queste affezioni è lo stesso appagamento più o men conseguito.

Quindi la divisione in due altri generi subordinati di questi sistemi. Il primo genere subordinato contiene que' sistemi che confusero la moralità cogli atti *intellettivi*, o colla scienza, loro prodotto; il secondo genere quelli, che riposero l'elemento morale nelle *affezioni intellettive*.

La sentenza di Socrate, che diceva tutte le *virtù* ridorsi alla *prudenza*, potrebbe contenere una verità importante dal grand' uomo traveduta (1). Poichè dicendo, che le virtù si riducono alla prudenza, ed essendo la prudenza operazione dell' *intendimento*, sembra essersi accorto quell' insigne moralista, che le virtù hanno per loro base un atto che appartiene alla ragione, e che noi abbiamo dimostrato esser un *giudizio*

(1) Questa sentenza socratica è combattuta da Aristotele nel Lib. VI dell' *Etica*. San Tommaso vide, che v' aveva un elemento vero in quella sentenza, sebbene non distinguesse chiaramente, per quanto mi pare, che essa era vera rispetto alla *scienza volontaria e attiva*, e non vera rispetto all' *involontaria e passiva*. Le parole del santo Dottore son queste: *Quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usui rationis in particulari impediatur: et secundum hoc aliquoties verum est, quod Socrates dixit, quod a scientia praesenti non peccatur.* 3 S. I. II, LVIII, II.

Per altre si osservi, che questa *prudenza* di Socrate viene anche detta da lui *sapienza* (*sophia*) (Vedi Senofonte. Memer. III, 9.) Questa appellazione potrebbe far credere, che Socrate considerasse la scienza da quella parte, dalla quale ella è *volontaria e pratica*. Ma chi vorrà esaminare attentamente tutto il fondo della sua dottrina, vedrà, eh' egli poneva, che la *cognizione* fosse *attiva* per se stessa, di maniera che il saper la cosa, portasse di conseguenza l' *operarla*. Quindi chiamava anche la *virtù* una *scienza* (Arist. Eth. Nicom. VI, 13). Errore e questo comune a' filosofi ebbe precedettero la venuta di G. C., i quali presumevano di soverchio delle forze morali dell' uomo. Platone ha lo stesso sbaglio, quando stabilisce la *filosofia* come il termine dell' umana destinazione (*De Rep.* VI, Ep. VI). Una sì fatta maniera di parlare è per lo meno equivoca ed incasala.

volontario intorno al pregio degli oggetti concepiti. Ma ciò che mancò a Socrate, ciò che mancò a tutta la filosofia greca, o più tosto ad ogni filosofia fuori del Cristianesimo, fu la distinzione fra il giudizio puramente *speculativo* dell' intendimento e il giudizio *pratico* ed operativo. Il primo finisce nelle regioni dell' intendimento, il secondo è efficace in tutto il soggetto, ed è il mirabile anello di comunicazione fra l' intendimento e la sensitività, fra la potenza di *contemplare* e quella di *agire*. Ignorandosi adunque questa distinzione, ovvero osservandosi solo languidamente senza applicarla alla morale avvenia che si ponesse la morale negli atti intellettivi senza più, quando ella si doveva porre negli *atti intellettivi-pratici*. Quindi la prudenza di Socrate è un principio morale per lo meno equivoco; dove havvi luogo di dubitare, non distinguersi l' ordine morale dall' ordine puramente razionale e speculativo.

E qui stimo bene d' aggiungere un' altra osservazione sull' indole dell' antica filosofia morale. Anche allorchando sentivasi il bisogno di discendere all' opera, quando sentivasi, che una morale che finisca nel solo intelletto non è pratica; anche allora confondevasi il *pratico* collo *speculativo*. Quai filosofi sembrano essere stati più solleciti della pratica, che gli stoici? Dove sembra più incalzato consistere la virtù intertenere nell' operare, che nel *Manuale* di Epiteto? Eppure nel *Manuale* di Epiteto confondesi lo *speculativo* col *pratico*, e confondesi in quelle parole stesse colle quali si vuol distinguerlo. Si consideri con attenzione il brano che io soggiungerò, e facilmente si conoscerà d' una parte il tentativo di distinguere il pratico dallo speculativo facendo consistere in quest' ultimo la virtù, e dall' altra l' impotenza di stabilire una tale distinzione.

« Il luogo principale in filosofia e più di tutti necessario è quello che spetta all' uso de' precetti, a cagion d' esempio; non mentire. Un altro luogo è quello delle dimostrazioni, poniamo: con quali ragioni si prova non doversi mentire. Il terzo luogo è quello che intende a confermare e sviluppare i due primi, e sarebbe: onde è che la dimostrazione data sia dimostrazione. Che cosa è una dimostrazione? che la conseguenza? che la ripugnanza? che il vero, che il falso?

« Laonde il terzo luogo è necessario pel secondo, e il secondo pel primo. Ma quello che è sommamente necessario, e nel quale conviene quietarsi, è il primo. Noi all' incontro facciamo tutto l' opposto. Indugiamo nel terzo luogo, e tutto lo studio nostro circa questo si adopera. Il primo poi al tutto lo trascorriamo. Laonde noi pur diciam menzogne; ma abbiamo tuttavia in pronto in qual maniera si dimostri non doversene al tutto dire » (1).

In questo passo mostrasi Epiteto sollecito di una pratica veracità. Ma chi è Epiteto? un filosofo. Di che parla egli? di un luogo della filosofia morale. Che cosa è la filosofia morale? una *speculazione*. Non è dunque la *morale*, ma è la *dottrina della morale*. E qual è questo luogo di filosofia morale di cui parla Epiteto? quello che riguarda l'uso de' precetti. Ottimamente; non è dunque lo stesso uso de' precetti. Lamentasi che questo luogo della filosofia morale sia trascorato; e onde lo deduce? dal vedere che gli uomini mentiscono. Ma è ella una buona conseguenza? mentiscono forse perchè non sappiamo il precetto del non mentire, che è quel luogo che Epiteto raccomandanda che si tratti più che gli altri nella filosofia? niente affatto: questo precetto lo sanno; tanto lo sanno, che come dice Epiteto stesso, n' hanno in pronto le prove, le dimostrazioni. Altro è dunque trattarsi questo luogo nella filosofia morale, ed altro è mantenersi nella vita, cioè praticarsi, il che si può fare anche se non si tratta d'atti nella loro filosofia morale. Mostra dunque Epiteto di credere, che basti di trattarsi quel luogo nella filosofia, acciocchè si pratici nella vita; mostra di non aver osservato qual immenso spazio divida lo *speculativo particolare* da ciò che è

(1) Man. c. LII.

veramente *pratico*. Può essere lo speculativo particolare quanto si voglia, può discendere il filosofo agli atti più speciali, può dare i precetti più minuti e più circostanziati; or che perciò? egli non è uscito per questo dalla speculazione, egli non ha prodotto ancora nessun grado di pratica virtù. Dicasi di vantaggio: l'uomo nell'atto dell'operare formasi la coscienza della sua azione: egli giudica dell'azione che sta facendo vestita di tutte le sue circostanze; egli ha formato con questo un *giudizio particolarissimo*, perchè ha un oggetto particolare e reale; ma tuttavia ha egli formato un *giudizio pratico*? No, per certo: io ho dimostrato, che la coscienza stessa non è che un *giudizio speculativo*. (1); perocchè il *giudizio pratico* è un giudizio essenzialmente *operativo*, è quel giudizio, a cui è legata fisicamente l'operazione e se la coscienza fosse un tal giudizio, l'uomo non opererebbe mai contro coscienza, tutte le azioni umane avrebbero per loro principio la coscienza. Si è dunque errato col prendersi il *particolare* pel *pratico*; e un errore simile si è commesso nella filosofia teoretica, pigliandosi il *particolare* pel *reale*, errore gravissimo, ne' miei scritti più volte indicato (2).

Torniamo ora in via; la prudenza di Socrate, quantunque appartenesse all'ordine razionale, e però non potesse costituire il principio della moralità, tuttavia era una ragione direttrice delle azioni umane. V'erbero altri, che confusero assai più grossamente l'ordine morale coll'ordine razionale, e propriamente la *scienza* colla *virtù*, il sapere colla bontà morale.

Nè solo fu confusa la scienza colla moralità; ma se volessimo raccorre anche le vulgari opinioni, egli s'incontra sovente, che qualsiasi abilità speciale piglisi, senza più, per cosa virtuosa: e in ciascuna professione o arte, quelli che la professano si vantano talor di virtù; e però i soldati prontamente giudicano virtù il valor militare; e i dotti inclinano a stimare virtuosi i letterati; e secondo questo pregiudizio tutti gli artisti, poeti, pittori, scultori, sonatori, cantori, massime la gente di teatro, chiamansi in Italia *virtuosi*.

(1) Ved. i *Principi della scienza morale* c. VI, art. vii.

(2) Baumgarten cercando la differenza fra la *possibilità*, e l'*esistenza* (secondo il nostro uso di parlare, *sussistenza*), disse, che nella possibilità non v'ha che l'essenza della cosa, là dove nell'esistenza la cosa vien determinata pienamente con tutti i suoi predicati interni, che nell'essenza si nascondevano, e che dall'essenza promanano; e però questa interna e piena determinazione della cosa è ciò che la distingue dall'essere meramente possibile. Crusio disse, che è il tempo e lo spazio ciò che determina un ente all'esistenza, e che lo distingue dalla sua possibilità. Questi filosofi ed altri innumerevoli caddero nell'errore che accenne, di confondere l'*essere ideale determinato*, coll'*essere reale*. Non hanno essi osservato, che qualsivoglia determinazione si dia all'essere ideale, egli con questo non cessa dall'aver la natura sua d'*ideale*; e che nell'ideale v'hanno veramente tutti i predicati che sono nel reale; sicchè la *possibilità* e la *sussistenza* non si distinguono nè per *determinazione* nè per *predicati*, che sono ad entrambi comuni, ma si distinguono per sè, cioè per diverse *mode* dell'essere, come due entità diverse. Io non mi ricordavo d'essermi accorto mai, leggendo i moderni filosofi, in questa distinzione da me tante inculcata. Solo ultimamente, rileggendo un episcopo di Kant, trovai, che il grand'uomo, proponendosi la questione, « se possa dirsi che v'abbia più nell'esistenza che nella sola possibilità, » risponde così: « Acciocchè possa darsi risposta a tale interrogazione, è avviso da prima, doverci distinguere ciò che è posto, dal come è posto. Quanto al primo, « nella cosa vera e attuale non è poste di più che nella cosa meramente possibile. Perocchè e tutte le determinazioni e i predicati della cosa attuale possono trovarsi anche nella sola possibilità di lei. Ma quanto al secondo, certo all'attualità è posto di più. » Tuttavia non è soddisfacente la ragione che di ciò soggiunge: *Namque si quaero, dice, quomodo haec omnia in sola possibilitate posita sunt, tum intelligo, istud non nisi relata ad rem ipsam fieri (Argumentum quo Deum esse uno potest evincere, Lect. I, medii. 1, 3)*. Esitantemente parlando, non dee dirsi, che nella possibilità ci sono compresi tutti i predicati per la sua relazione colla cosa stessa reale: conciossiachè questa relazione non può esservi, quoad non v'è la cosa, e per la possibilità co' suoi caratteri è eterna. Dee adunque dirsi, che que' caratteri si comprendono nella possibilità per la relazione di questa coll'atto creatore la cosa, il qual atto è eterno. Io ho sviluppate questa relazione nel dialogo che trovasi nel libro intitolato *Rinnovamento della Filosofia in Italia* ec., facc. 600 e segg. (Milano 1836).

Tre maniere adunque possiamo distinguere di opinioni fra quelle che confondono l'ordine razionale coll'ordine morale 1.^o La prima mette la virtù nella *scienza* in generale: 2.^o la seconda mette la virtù nella *prudenza*, che è abito dell'intelletto direttivo delle azioni, senza però che involga necessariamente il concetto di moralità: 3.^o la terza mette la virtù nelle *arti* o sieno abiti speciali, pe' quali l'uomo rendesi eccellente in operare qualche cosa bella, od utile, o dilettevole.

ARTICOLO IV.

Classificazione di que' sistemi razionali che stendono la morale alle affezioni. — Sentimentalisti. — Utilitari. — Osservazioni su di essi.

F'in qui del primo de' due grandi generi de' sistemi filosofici che confusero l'ordine morale coll'ordine razionale. Ora parliamo brevemente del secondo, cioè di quello che alle azioni intellettive aggiunge le *affezioni*, collocando in questo complesso di intellezioni e di affezioni la virtù.

Nel primo genere si faceva che l'uomo operasse intellettivamente; si faceva altresì che operasse con perizia; finalmente si voleva che fosse prudente, come disse Socrate, cioè che sapesse adoperare i mezzi ad ottenera i fini; perocchè non in altro che in questo consiste la prudenza. Con ciò credevasi di aver descritto l'uomo virtuoso; ma in quella vece in una tale descrizione davasi all'uomo tutto il resto, fuori che la virtù. Veramente quelle dottrine erano erronee per soverchio di astrazione. Talora gli uomini disputano fra loro con parole così generali, che fanno astrazione dalla stessa materia appunto su cui cade la questione. Egli è certo, a ragion d'esempio, che se l'uomo consegue di essere virtuoso, ciò accade per l'uso di sue facoltà, e massimamente per quello di sua ragione. Ma che perciò? Basterà dire, che si debba far uso di queste facoltà per determinare il modo nel quale l'uomo può divenir virtuoso? No, certo: dee dirsi qual sia questo modo di usare delle proprie facoltà, acciocchè l'uomo si faccia virtuoso; dee sopra tutto dirsi assai chiaro che cosa sia questa *virtù* che si vuole ottenere, perocchè è questa finalmente l'oggetto che si cerca. Astrarre dalla virtù non si può in una teoria morale; non si può prescindere dal definirla, e chi si contenta di dire semplicemente che ella sta nell'uso delle facoltà intellettuali, ha confuso il mezzo col fine, si è contentato di accennare un genere astratto e rimoto, quando la questione tendeva a definire la specie prossima. Non basta dunque additare semplicemente l'uso o il prodotto delle facoltà intellettive, descrivendo la virtù; ma egli è necessario assegnare un fine determinato all'uso di queste facoltà intellettive. Quelli che per definire la virtù associarono alle azioni intellettive anche le *affezioni*, si proposero appunto questo: essi fecero un passo di più, che non facessero i filosofi appartenenti al primo genere. I filosofi del primo genere si contentarono di porre la virtù nell'uso delle facoltà; ma quelli del secondo genere aggiunsero, che l'uso di queste facoltà doveva servire alle *affezioni* umane, cioè a produrre l'appagamento, o la felicità. Considerarono adunque questi secondi filosofi l'uomo nel suo complesso; alla mente aggiunsero il cuore, all'intelletto unirono la volontà. Ma tuttavia non uscirono dal soggetto; trattavasi sempre di venire alla soddisfazione delle tendenze umane; e questo non giunge ancora all'ordine morale, perocchè l'ordine morale, trapassando il soggetto perviene, all'oggetto, e fa il primo ossequioso al secondo.

Egli non sarà tuttavia inutile, che noi veniamo divisando anche le speciali classi in cui partesi il secondo genere de' sistemi soggettivi di che favelliamo. Veggiamo dunque brevemente come si dividano quelli, i quali si avvisarono di aver trovato la definizione della virtù coll'averla posta nella soddisfazione della tendenza che abbiamo alla felicità.

Costoro si dividono primieramente in due specie, secondo che le operazioni, colle quali pretendono che l' nom soddisfaccia alle sue tendenze razionali, appartengono all' ordine della *cognizione diretta*, o all' ordine della *cognizione riflessa*. Questo ha bisogno di spiegazione, e la spiegazione verrà fatta cogli esempi che addurrò.

Adamo Smith si è fermato a considerare esclusivamente la tendenza simpatica di un uomo verso l' altro. Sebbene nel fenomeno della *simpatia* vi abbia l' intervento, e non in picciola parte, delle leggi dell' animalità; tuttavia, com' egli si manifesta nell' uomo, non si può dubitare, che nello stesso fenomeno giuochino assai le potenze intellettive; conciossiachè l' uomo appercepisce il suo simile coll' intendimento, e mediante la facoltà dell' *immaginazione intellettiva* trasporta alla propria *sensività* i mali ed i beni degli altri uomini. Ma queste operazioni dell' intelletto vengono dall' uomo fatte celeremente, e però non si avvertono da noi con troppa facilità e distinzione; tanto più che l' intelletto non opera solo, ma associato, e quasi dominato dalle potenze sensitive. Nell' obbidire adunque a questa tendenza della *simpatia* collocò Adamo Smith il principio della morale. Ora secondo questo principio l' intelletto opera senza un calcolo precedente da lui avvertito, e però le operazioni razionali che in sì fatta maniera di operare si contengono si possono dire immediate, e spettanti all' ordine della *cognizione diretta*, o certo all' ordine di una riflessione poco elevata.

Vi hanno all' incontro degli altri filosofi, che pretendono dover l' uomo procacciarsi la felicità non tanto ubbidendo a queste tendenze immediate, quanto mediante un *calcolo* di ciò che a lui torna più vantaggioso. Questi adunque commettono la loro pretesa virtù agli alti di una riflessione più elevata che i precedenti; nè fa maraviglia, che poi si partano in molte sette, quando si considera, che la riflessione è multiplice, e feconda in verità e in errori.

Enumeriamo almeno alcune delle loro varietà.

Alcuni di essi si contentarono dire, che tutti i doveri dell' uomo si riducono a quello di procacciare a sè stesso la felicità, senza darsi cura di determinare in che poi questa felicità consistesse.

Altri s' impegnarono altresì a definire in che consistesse la felicità umana; e come ciascuno formò il suo sistema endemonologico, così formò pure allo stesso tempo il suo sistema morale; giacchè costoro aveano supposto, che l' *endemonologia* fosse la *morale*. Quante v' ebbero adunque opinioni intorno alla felicità, tante morali differenti comparvero.

V' ebbero fra questi di quelli, i quali considerando che i beni esteriori danno all' uomo diletto, si persuasero, che nella copia di questi consistesse la felicità. Costoro ridussero la virtù all' arte di accumular ricchezze; e in Italia ndimmo, alcuni anni sono, talun pretendente, che la morale fosse un ramo di economia (1).

V' ebbero altri, che ben vedendo non potere consistere la felicità umana negli oggetti esteriori, ma tutt' al più nel vantaggio e nel diletto che questi portavano all' uomo, cercarono nell' uomo stesso la felicità; ma messi per questa via, di nuovo si divisero.

Altri nel formarsi le idee della felicità salirono più alto: considerarono l' uomo più complessivamente, e dissero che l' uomo intero dovea essere soddisfatto, acciocchè chiamar si potesse felice. Ma quelli che non si accontentarono di dire soltanto, che la felicità umana sta in una piena soddisfazione dell' uomo, ma che vollero definire altresì in che cosa questa soddisfazione consistesse, tornarono a separarsi.

Perocchè alcuni stimarono, che quella piena soddisfazione dell' umana natura,

(1) Il Gioja. — Rimetto il lettore alla *Breve Esposizione da me fatta della Filosofia di M. Gioja*, e all' altre cose da me scritte intorno questo autore negli *Opuscoli Filosofici*, Vol. II. Milano, dalla tipografia Pogliani, 1828.

in cui estimarono consistere la felicità, non potesse essere che uno *stato* permanente dell'uomo. Ad altri poi sembra, che uno stato permanente non potesse in modo alcuno formare l'omana felicità, parendo loro dover esser languido e noioso tutto ciò che durasse lungamente ed equabilmente: perciò dissero, che la felicità consisteva non in uno *stato*, ma in *atti variati* di piaceri.

Quelli poi che consideravano la felicità come *stato*, non convenivano meglio nel determinare gli elementi di questo stato felice. Epicuro si contentava di metterlo nell'*assenza del dolore*; e quindi medesimo nella quiete e tranquillità dell'animo. Che se fosse vera l'osservazione che pretese far Socrate, che ogni piacere ridur si possa alla cessazione di un dolore (1), in questo caso la felicità di Epicuro sarebbe meno negativa che non paresse, e darebbe la mano a quella che ripone la felicità nel piacere.

Altri poi giudicarono, che non bastasse la cessazione di ogni dolore a costituire uno stato felice; ma aggiunsero all'uomo diverse perfezioni, al fine di renderlo felice. Alcuni la *sapienza*; altri la *grandezza* in generale; altri la *gloria*. V'erbero di quelli, che non si limitarono all'una o all'altra di queste doti, ma che dissero in generale, l'uomo esser felice quando è *perfetto*. Fra questi Platone (2) pone il principio della felicità ad un tempo e della virtù, nella *perfezione della natura umana*, cioè in questo, che l'uomo sia come dee essere, tanto rispetto a sè, quanto rispetto alla società (3). Aristotele non muta che le parole a questo concetto del suo maestro.

La scuola poi di quelli che riposero nell'attual piacere la felicità, e conseguentemente il principio della virtù, vedesi acquistare una forma filosofica in Aristippo, che al piacere de' sensi cotanto attribuiva. Ma questa scuola del filosofo di Cirene con un breve circolo venne a distruggere sè medesima. Perocchè non era difficile accorgersi, che in questa vita niun piacere attuale, massimamente de' sensi, accontenta pienamente l'uomo, quando più tosto lo rende misero ed infelice. Conosciuta per mezzo dell'esperienza questa verità, la setta cirenaica, che finiva tutti i destini dell'uomo nella voluttà, dovea necessariamente indurre i suoi seguaci alla disperazione, e così perire ella stessa, togliendosi quasi direi la vita colle sue mani: perocchè una filosofia di disperati è anch'essa disperata. Una delle forme che prese la filosofia del piacere quando giunse a questa sua fase, nella quale riconoscevasi impotente ed inutile, fu quella che diede origine alla setta degli *Elpistici*, filosofi che, come suona la parola, ponevano la felicità nella *speranza*, e dovea esser quella una speranza veramente suicida (4).

Una forma ancora più strana prese questa dottrina nelle mani di Egesias, il quale dal non trovarsi il perfetto piacere in questa vita, concluse, che la vita non era buona, ma la morte. Ed ebbe il soprannome di *suasore di morte* (*πρωι θάνατος*),

(1) Pietro Verri nel suo Opuscolo sulla felicità riprodusse in Italia questa sentenza.

(2) V. l'opera *De Republica*.

(3) M. Ficino nell'argomento al *Menone* adduce la definizione che Platone dà della virtù in queste parole: *Est aut hominis virtus affectio, sive habitus animae, quo potentia naturalis ejus quam optime suum opus exercet*. Qui vedesi manifestamente, che la virtù si definisce dalla potenza, e però dal soggetto. Questa potenza poi dee essere quella, che all'uomo è naturale. Ma molte sono le potenze naturali dell'uomo. Pur via, intendosi quella che è propria dell'uomo. Ma potenza propria dell'uomo è l'*intelligenza*. Ora non basta il dire che la virtù è un'operazione dell'intelligenza, non ogni operazione intellettuale è volontaria, non ogni operazione intellettuale è morale. Ricadasi adunque nella *prudenza* di Socrate; o questa non è assolutamente la virtù. Merita di osservarsi come Platone abbia definita la virtù dal soggetto, quando egli avea pure in mano il filo onde dedur la virtù dall'oggetto meglio forse che ogni altro filosofo dell'antichità.

(4) Fu rinnovato in Italia questo desolante sistema da U. Foscolo, e io ne trattai nel *Saggio sulla Speranza*, inserito nel Vol. II degli *Opuscoli Filosofici*.

come quello che persuadeva gli uomini al suicidio. Così la dottrina del piacere attuale pose fine brevemente a sè stessa nell'antichità.

Nella storia della moderna filosofia ell'ha un corso più lungo, perchè più inconsequente e men logico.

Il piacere è essenzialmente individuale; perciò i sistemi fondati sul principio del piacere, sono essenzialmente sistemi di *egoismo*.

Ma egli è vero però, che il piacere, il quale per sè è tutto individuale e soggettivo, può esser prodotto da delle cagioni che non sono soggettive e individuali. Da questo nacque, che molti fra que' filosofi medesimi che posero nel piacere il principio della morale, credettero di poter rimuover da sè la taccia di egoisti, mostrando ch'essi facevano entrare nella loro filosofia morale anche le tendenze benevole verso gli altri uomini, anche la stessa virtù disinteressata (così parlan costoro), come fonte di squisiti piaceri. Ma quanto non è vana questa loro giustificazione? non aggrava essa più tosto la loro colpa? Essi confessano, che l'unico fine è il *piacere individuale* e soggettivo: se dunque introducono nella loro pretesa morale le tendenze benevole e la virtù disinteressata, non introducono questa e quelle se non come puri mezzi. E non è questo uno spogliare la virtù e le tendenze benevole di ogni loro pregio assoluto? Non è questa un'offesa gravissima ch'essi fanno alla dignità di essa virtù, coll'abbassarla ad una condizione così servile, col farla ministra del piacere soggettivo e individuale, che è quanto dire di un prete e potente egoismo? Non sarebbe infinitamente minore la loro colpa, se non parlassero punto nè di virtù nè di tendenze benevole, più tosto che abusar di esse si fattamente, e violarne indegnamente il decoro? Sono elle oggimai più benevole quelle tendenze che non hanno altro fine che il piacere proprio, ed è ella più disinteressata quella virtù che non mira che al proprio interesse? Che contraddizione non involge questo loro parlare! che specie di scherno non contiene contro a ciò che v'ha di più angusto e di più santo, la virtù ed il disinteresse! che sacrilegio più indegno del metter le mani su questa regina, e non solo strapparle la corona di testa, ma condurla al trivio qual prostituta! E sia egli possibile, che le abbiette parole di cotesti vecchi sofisti, stillanti miele avvelenato di menzogna, possano sedurre il secol nostro, come hanno sedotto il passato? o in cinquante anni di studi e di prove sanguinolenti non avrà imparato il mondo a discernere gli errori; e ne rimarrà preso al laccio, come quand'essi erano tutto nuovi? siamo ancor de' fanciulli? a che vantar se siam tali, con una baldanza sì spesso puerile, i progressi della civiltà?

Venendo adunque ad accennar qui le forme diverse che prese il principio del piacere ne' moderni tempi, alcuni filosofi, i più sinceri e i più consequenti, restrinsero ogni cosa nelle *tendenze individuali*.

Altri alle tendenze individuali associarono la *socialità*, come fonte appunto di piacere. E fra questi v'ebbero di quelli, i quali pretesero di ridurre ogni piacere alla socialità medesima.

Ma di nuovo, quelli che fanno entrare quale elemento costitutivo dell'umana felicità le relazioni di ciascuno individuo cogli altri uomini, si dividono quando vengono a spiegare il proprio concetto. Conciossiachè altri di essi deducono i piaceri che si traggono dalla società degli altri uomini dall'istinto, che trae ciascuno ad amare i suoi simili: e questi fondano la felicità, e di conseguente la morale, in quelle che chiamano appunto *tendenze benevole* (1).

(1) Non dovendo noi accrescere il torto degli autori di cui narriamo i sistemi, coll'esporsi sotto il punto di vista meno a lor favorevole, essendoci anzi un dovere il dare alle loro dottrine sempre, ove possiamo, l'interpretazione migliore, facciamo qui avvertire, che non pochi fra gli autori che attribuiscono l'obbligazione morale all'*istinto*, non peccano se non per una così manifesta mancanza di analisi; di maniera che se avessero essi medesimi cercato l'intima natura

Altri poi fanno entrare la società unicamente considerandola come quella che è utile a ciascuno, per gli scambievoli vantaggi de' membri che la compongono, e questi sono propriamente i così detti *utilitari*. La loro morale sta tutta nel calcolo delle utilità: è un guadagno che aspirano a fare sopra gli altri uomini, un giuoco, o più tosto una lotta secreta, nella quale ciascuno tende a vincere od a rapire la maggiore quantità di beni per sé, ed anche per la società considerata come mezzo a sé stesso. In questo sistema se l'uno non fa male all'altro, se l'uno all'altro fa del bene, il motivo di ciò non è che la *reciprocità*, cioè l'aspettazione d'averne altrettanto e più dagli altri. Nel fondo di questo sistema non istà, a propriamente parlare, che l'odio astuto e lusingatore; le massime di Rochefaucauld hanno lustricato la via ad un tal sistema. Il nome più celebre fra gli scrittori che l'hanno sviluppato ne' moderni tempi e applicato alla giurisprudenza, ognuno sa che è quello di Bentham.

E qui mi si permetta di fermarmi un istante a considerare le pretensioni de' *sentimentalisti* sopra gli *utilitari*. Quelli pretendono, che il loro sistema porga una morale disinteressata, quando questi sono manifestamente guidati dal solo interesse che spegne ogni nobiltà ed ogni altezza umana. Perocchè pretendon coloro, che i sentimenti sieno d'una natura disinteressata o perciò stesso generosa (1). Hanno essi ragione? Il sistema de' sentimentali si vantaggia egli veramente di tanto sopra il sistema degli utilitari?

Affine di rispondere a ciò noi consideriamo in primo luogo, che quanto al sistema degli utilitari, certo non potrebbe nettargli dal volto la macchia di vilissima bassezza, perocchè alla scoperta egli confessa di non avere altro mobile che l'interesse, il quale, ove sia solo, è pur vilissimo sempre e ignobilissimo. Ma quanto al sentimento (ove non sia figlio di un lume della ragione, nel qual caso partecipa della paternità

di quella facoltà ch'egli denominarono o istinto, o senso morale, o coscienza avrebbero facilmente conosciuto, che ella non è priva di un elemento intellettivo, che anzi veramente non è che una funzione della ragione. Ma appunto per non averla essi analizzata, rimase loro ignoto il suo modo di operare, e però siccome cosa più spacciala o breve, misero quella facoltà nella classe dello potenza oscuro o misterioso nel loro operare, che *istinti* si chiamano. Alcuni di essi non seppero veder la ragione se non là dove trovavano la riflessione, nè s'eran sollevati a conoscere ciò innanzi alla riflessione vi hanno altre funzioni della ragione medesimo; ma tutto ciò che precedeva nell'uomo alla riflessione, direttamente all'istinto l'attribuivano. Così io credo che avvenisse a Rousseau: e chi bene attende vedrà, che le sue declamazioni contro la ragione non feriscono che la riflessione: i suoi encomi del sentimento si riferiscono in gran parte ad un sentimento razionale, cioè ad un sentimento accompagnato da quella funzione della ragione che produce lo cognizione diretta, o che noi abbiam descritto a lungo nell'Ideologia. Lo stesso accadde a certi nostri scrittori, che si possono dire scimmie degli ultramontani. Uno di questi fu il Pilati, che nel « Ragionamento intorno alla legge naturale (Venezia 1766) » imitando assai freddamente Rousseau, appunto introduce un africano a far l'elogio dell'istinto spiegando la ragione, e poscia egli stesso conchiude (foec. 42, 43): « L'africano, che non conosceva la Rivelazione, disse però bene, che l'istinto naturale è in questo punto il vero e proprio istruttore dell'uomo. Ma per istinto non vuoi si già intendere gli stimoli del corpo, e che il corpo non deve in ciò avere parte veruna. Per tanto questo istinto propriamente altro non è che un sentimento morale, che dall'animo nasce, e che viene da sé stesso, senza che l'uomo vi faccia riflesso: poichè dalla natura costituzione dell'uomo, non dal raziocinio deriva: » la qual descrizione dimostro non un mero sentimento, ma sì uno funzione prima e inavvertita dello ragione.

(1) I principali moralisti, che hanno tentato di mostrare, che i sentimenti morali per loro natura sono disinteressati, furono Butler nei suoi *Sermoni*, Husberson nelle sue *Ricerche sulla bellezza e sulla virtù*, Stewart, Brown ed altri, non tutti però coerenti a sé stessi. Uno storico della filosofia morale, dopo aver narrotto come Butler provava il disinteresse de' sentimenti morali, fa questa osservazione: « Sostenendo che lo affettivo benevole sono disinteressate, non si richiama a loro favore se non ciò che conviene accordare necessariamente agli appetiti animali, e alle passioni malevole » (Mokintoseh, Sez VI). L'osservazione sarebbe esatta quando si potesse sostenere che le affezioni benevole fossero pure affezioni, puri sentimenti, e non contenessero un elemento che appartiene alla ragione, come è irriducibile che vi si contenga a chi fa di essi un'analisi accurata.

nobiltà), io accordo di buona voglia che non si possa dire interessato, pigliando questa parola per esprimere la disposizione dell'uomo, che pone le sue azioni colla mira agli effetti delle medesime; ma non accordo per questo, che possa dirsi eziandio disinteressato. Il puro sentimento, secondo me, non è dunque nè *interessato*, nè *disinteressato*; poichè per essere l'uno o l'altro, converrebbe ch'egli prevedesse quelle cose che succedono dopo di sè; e il sentimento è tutto finito in sè stesso, e nulla prevede. In una parola il sentimento è cieco, e come cieco che è, egli non può avere nè interesse nè disinteresse, cioè non può o cercare o trasandare le cose che avvengono dopo di lui, perocchè non le conosce.

Ed ella basta una tale osservazione a provare, che nè l'*utilità*, nè il *sentimento* può costituire la morale obbligazione, a cui è connesso il d'interesse essenzialmente. Ma in pari tempo vedesi, che di queste due non morali dottrine, quella delle utilità senza paragone alcuno siede più bassa di quella de' sentimenti: perocchè la prima è tutto interesse, e l'interesse solo è turpitudine, è immoralità; la seconda è solamente non-morale, come sono non-morali le leggi fisiologiche, senza che abbiano in sè tuttavia niuna morale torpezza.

Proseguiamo: la dottrina del *piacere* fu portata ancora più innanzi. Ella è sempre la medesima nella sua base; ma tuttavia ell'è atta di ricevere uno sviluppatamento indefinitamente maggiore per questo, che si possono additare sempre nuove fonti di piacere. Quanto l'enumerazione de' fonti onde l'uomo può cavar piacere è più completa, tanto rendesi più completa una tal teoria. Gli scrittori adunque di questa dottrina più o meno si stesero nel divisare le sorgenti a cui attingere dilettaçioni; e così variarono fra loro, secondo che più inclinaron ad un genere o all'altro di delizie, e secondo che seppero più riccamente raccorne e descriverne: sembraron nuovi, ma tutti non sono finalmente che la cosa medesima. Dobbiamo però parlare di una delle varietà più notabili di questi scrittori, di quelli che accennammo aver posta a contribuzione la stessa virtù, obbligandola di servire al trastullo degli uomini.

Vedevano costoro, che fino a tanto che si parlava di tendenze *individuali* od anche *sociali*, fino a tanto che si parlava di felicità, niente dicevasi ancor di morale. L'assurdo adunque di costruire un sistema di morale, nel quale ogni elemento morale venisse interamente escluso, batteva loro troppo negli occhi. Che fecero? Come ripararono all'inconveniente, senza tuttavia abbandonare il sistema del piacere? Essi credettero di aver trovato uno spediente, che da una parte concedesse loro l'attenersi a questo sistema, e dall'altra li sottraesse alla taccia che loro dava il senso comùn degli uomini, niente avervi di morale ne' lor pretesi sistemi morali. Questo spediente si fu, l'introdurre essa medesima la virtù; qual fonte di piacere, come il mezzo, e non come il fine. Veramente fu infelicissimo sopra ogni dire questo trovato; perocchè così facendo, venivano a confessare col fatto agli avversari, che il loro sistema era tutt'altro che morale. Veramente che è la morale, se non la virtù e il vizio? Il prendere dunque la virtù come un mezzo di piacere, è lo stesso che rendere mezzo la morale stessa. Ma se la morale è resa un mezzo al fine del piacere, dunque questo piacere non è la morale, ma è cosa dalla morale diversa, come il fine è diverso dal mezzo: dunque la scienza che insegna ad ottenere il piacere non è la morale, ma è del tutto dalla morale diversa: dunque non è vero, che il primo dovere dell'uomo, da coi discendono gli altri, sia quello di cercare la maggior copia possibile di piaceri: dunque quando scrivesi in fronte al libro *Scienza morale*, e poi trattasi in esso della scienza del godere, non si mantiene la parola; ma promettesi di parlar di morale, e poi parlasi di tutt'altra cosa, che è il piacere. Vi ha dunque confusione manifesta d'idee in questi scrittori, e contraddizione pur nella prima proposizione, che aprendo la bocca pronunciano.

E nulla ostante anco questo sistema assurdo non manca di avere una numerosa figliazione.

Perocchè differiscono tali filosofi nell' assegnare il modo come la *virtù* generi il piacere, fine ultimo, secondo ch' essi l' intendono, dell' operare dell' uomo. Conciosiachè altri dicono, che la virtù dà un piacere ella stessa senza più, pure con *practicarla*.

Altri in quella vece pretendono, che questo piacere della virtù non venga dal praticarla, ma dal *contemprarla*, come quella che è fornita di somma bellezza, a quella guisa che si irae diletto a mirare una dipintora egregia, o una statua, o il cielo, o il mare, o altro vago prospetto di natura.

Alcuni altri considerano la virtù mezzo al piacere per l' *utilità* di varie maniere ch' ella naturalmente apporta agli uomini, cioè come quella che è madre di ricchezza, di sanità, di potenza, di gloria, o simiglianti beni (1).

Finalmente altri fanno il prezzo della virtù relativo al premio che a lei è stabilito dal supremo Legislatore in questa o nell'altra vita.

Ora se noi ci fermiamo qui un istante considerando la lunga serie de' sistemi morali fin ora enumerati, noi potremo fare agevolmente le seguenti osservazioni.

Tutti i sistemi fin qui accennati sono *soggettivi*, perchè tutti cominciano e terminano nel soggetto, tutti parano ad eccitare il soggetto, che soddisfi sè medesimo, che procacci del bene a sè, e nulla più; non escono dunque nel loro principio o nella lor conclusione dal confine dell' *egoismo*, che è il contrario appunto della virtù morale.

In questi sistemi non v' hanno *doveri*: e quelli che si chiamano impropriamente doveri, non hanno che un oggetto solo finale, sè stesso.

Tali sistemi dividonsi tuttavia, come dicemmo,

1.° In quelli che non fanno entrare nell' ambito della morale dottrina le relazioni cogli altri uomini.

2.° In quelli che vi fanno entrare anche queste relazioni, ma queste relazioni sole e come mezzo al piacer proprio. Questi hanno un'apparenza di stendere la sfera de' doveri (così da essi nominali) agli altri: ma confessano di non eccedere l' umanità: non conoscono altre relazioni, altra morale, che fra uomini: il nome di Dio rimane straniero a tale morale.

3.° Finalmente in quelli che introducono la virtù qual mezzo di piacere, si danno il vanto di stendere i doveri morali anco al vero assoluto, anche a Dio, anche all' altra vita, e di non mozzare dalla morale la parte più sublime, siccome fanno i precedenti, la parte che considera le relazioni dell' uomo col creatore e colla vita avvenire. Ma questo è un aperto inganno che prendono. Soppongono in tal modo all' uomo (soggetto) il Creatore, la virtù, la vita avvenire, e con questo stesso peccano: essi pretendono d' insegnare i doveri, e li violano, li vilipendono, gli annientano pure coll' insegnarli.

(1) Secondo che gli uomini mettono prezzo più in un genere di questi beni, che nell' altro, essi si formano diversi concetti di questa virtù che loro li procaccia. Perciò si hanno di quelli, al giudizio de' quali i soli uomini virtuosi sono gl' *industriosi*, procacciando questi la ricchezza: per altri gli uomini virtuosi sono i *valorosi soldati*, procacciando la sicurezza, o la potenza: per altri i *destri maneggiatori*, procacciando dignità ed onori; altri per virtuosi tengono i *letterati*, perocchè acquistano fama di scienza; e via via. Ciascuno così si fabbrica concetti della virtù, conducendo mira più esclusivamente a questo o a quel bene: tali, più tosto che sistemi filosofici, sono volgari pregiudizii, che verrebbe dissipare coo una sode istruzione popolare: ma l'istruzione popolare è ordinata più presto a diffondere e cofermare tali errori perniciosi, che a distruggerli.

SISTEMI CHE DISTINGUONO L'ORDINE MORALE DAI TRE ORDINI, FISICO, ANIMALE E RAZIONALE, E CHE TUTTAVIA NON ESCONO DAL SOGGETTO.

Passiamo ad un altro genere di sistemi, a quelli ne' quali l'ordine morale è distinto dall'ordine fisico, dall'ordine animale e dall'ordine razionale, ma che tuttavia sono lontanissimi dall'aver colto nel segno.

Ella è cosa ben diversa l'intendere che l'ordine morale non è almeno de' tre ordini accennati, cioè non è l'ordine fisico, non è l'ordine animale, e non è l'ordine razionale; è l'intendere poi che cosa sia esso ordine morale. Dopo che si è conosciuto la diversità dell'ordine morale dagli altri ordini, resta ancora a sapersi la sua propria natura. I sistemi di cui prendiamo a parlare in questo capitolo fecero un passo di più dei precedenti verso la verità, perocchè s'accorsero della distinzione dell'ordine morale dai tre ordini sunnominati: ma mancarono poi quando vennero a definire positivamente la natura dell'ordine morale.

Fra quelli che errarono in definire la natura di quest'ordine, noi ne eleggiamo prima, a narrarne la storia, un genere particolare: quel genere cioè, che nello stesso tempo che evita la confusione da noi accennata ne' sistemi precedenti, ha comune con essi lo sbaglio di derivare l'ordine morale dal soggetto. Vedgiamo adunque in che consista questo sbaglio, e come egli prenda forme diverse, dando così luogo a diversi sistemi.

Le forze o potenze del soggetto sono diverse; e noi abbiamo parlato di tre classi di queste forze, cioè delle forze fisiche, delle forze animali, e delle forze razionali. L'uomo è il soggetto di tutte queste tre classi di forze o di potenze: perciò tutti i sistemi che dichiarano la morale una conseguenza, e una produzione di queste diverse forze, vengono sempre a professare, che l'obbligazione morale sia una produzione del soggetto medesimo. Laonde noi denotammo per soggettivi tutti i sistemi di cui abbiamo fin qui favellato (1).

ARTICOLO 1.

Carattere generale de' sistemi di cui si parla in questo capitolo: essi pongono un imperativo morale.

Qual'è dunque la differenza fra tali sistemi, e quelli di cui vogliamo parlare in questo capitolo?

Quelli di cui vogliamo parlare in questo capitolo, differiscono da quelli di cui abbiamo parlato nel precedente, in questo, che danno al soggetto, oltre le facoltà fisiche, animali e razionali, ancora un'altra facoltà, un principio imperativo, il qual dicono essere appunto il principio morale.

Carattere adunque di tutti i sistemi di cui al presente trattiamo, si è quello di porre nell'uomo un imperativo, ovvero una forza di comandare: imperativo che non si trova nè nelle facoltà fisiche, nè nelle facoltà animali, nè nelle facoltà razionali semplicemente prese come facoltà di conoscere.

Il perchè questi filosofi, che conobbero non potersi dar morale se non a condizione

(1) Come abbiamo già notato, i sistemi che pongono la morale nella scienza potrebbero dirsi oggettivi, considerando che la scienza è oggettiva; ma in tali sistemi la scienza stessa si fa uscire dal soggetto, e così la si rende soggettiva.

che esista nell'uomo un *imperativo*; fecero un passo, e un gran passo più innanzi de' precedenti; giacchè a dir vero questo è pur molto, l'intendere, che non si dà obbligazione, se non si dà una forza di comandare (1).

ARTICOLO II.

Errore comune di questi sistemi: dedurre l'imperativo morale dal soggetto.

Ma che è questo imperativo? Che cos'è questa forza di comandare?

Tutti si accordano i moralisti di cui parliamo, in dire, che esso è una facoltà o virtù del *soggetto* stesso dell'uomo: qui sta l'immenso errore, di cui vanno guasti tali sistemi.

Imperochè in qual maniera l'uomo comanderà a sè stesso? I concetti di *comandare* e di *ubbidire* sono relativi, e suppongono una duplicità, un *attivo* e un *passivo*. Ora la legge o sia il principio obbligante affetta e lega tutto intiero il *soggetto uomo*: se dunque questo soggetto tutto intiero è affettato e legato dalla legge, non v'è niente in lui che non sia passivo: non resta adunque in lui principio alcuno che sia attivo, cioè che possa aver la virtù di obbligare. L'uomo è un soggetto semplice ed uno; e s'egli è quegli che deve ubbidire, non può essere al tempo stesso e nella stessa relazione quell'altro che dee comandare. Quando anco io potessi legare me medesimo, quell'*io* che mi lego potrei medesimamente slegarmi: chi fa la legge può disfarla; chi mette un' obbligazione può toglierla (2).

Tutti adunque i sistemi soggettivi, niuno eccettuato, sono assurdi; cioè a dire, non possono in alcuna maniera dare il concetto dell'obbligazione, che involge in sè stessa, come dicevamo, una essenziale duplicità. Ell'è sufficiente questa sola osservazione ad escluderli tutti a un tempo. Ma discendiamo alle diverse classi anche di questi moralisti. In che discordano essi fra di sè?

ARTICOLO III.

Prima classificazione de' sistemi dell'imperativo morale.

Discordano primieramente nel determinare la natura di questo principio imperativo, e si dividono in due classi.

I.^a *Classe*. Alcuni dicono, che questo principio imperativo è nell'uomo una facoltà, di genere suo proprio, diversissima da tutte l'altre: facoltà, che percepisce immediatamente quell'elemento misterioso e inesplicabile, che si chiama *bona morale*, necessità morale, obbligazione.

(1) Tutti i teologi morali parlano qua o colà di questo *imperativo* che si manifesta nell'uomo, e in esso pongono l'essenza della legge naturale. Pietro Colet dice: *Lex naturalis in actu primo ac veluti in genere abitus spectata, est vis a Deo menti creatae impressa IMPERATIVE DICENS, seu potius nata dictare, quid sit faciendum, vel omittendum, ut consentaneum aut consentaneum legi aeternae* (Th. M. T. I, c. III, art. 1, con. 2). Ma questo *imperativo* che è nell'uomo non è poi l'uomo stesso, come diremo più inoanzi.

(2) Il buon senso avea fatto scrivere nelle leggi romane questa sentenza: *Neque imperare sibi, neque se prohibere quiquam potes* (Digest. L. LI, ff. de recept. arbitr.); onde si dedusse poi un altro principio, non però al tutto logicamente, o almeno non senza equivoco: *Principis legibus solutus est* (L. XXXI, ff. de Leg. b.). I principi depositati nella giurisprudenza romana sono ben più che l'autorità di qualche filosofo: essi contengono l'espressione di quanto sentiva il mondo antico in opera di giustizia, e di morale.

A questa facoltà di natura al tutto particolare altri diedero il nome di *sensu morale*, e sotto questo nome ella fu fatta celebre negli scritti di Shaftesbury e Hutcheson.

Altri poi la chiamarono *facoltà morale* semplicemente, ed anche la fecero un aggregato di più facoltà, e di queste così dette *facoltà morali*, non molto dissimili nel fondo dal senso morale, fecero la base dell'etica Reid e Stewart.

II.^a Classe. Alcuni non vogliono che questo *principio imperativo* sia nell'uomo così isolato da costituire esso solo una facoltà propria e indipendente da tutte l'altre: ma sostengono in quella vece, non esser egli nulla più che una proprietà singolare, di cui è dotata l'umana ragione, la quale, oltre il *conoscere* semplicemente, ha il potere altresì d'*imperare*, e di dar legge all'uomo che la possiede. Costoro dicono perciò, che la stessa natura razionale è la prima regola dell'onestà morale, sentenzia, che fu insegnata pel primo fra i teologi da Vasquez, e riprovata da tutti gli altri generalmente (1). Questo è propriamente quel sistema morale, che fu chiamato da Kant dell'*Autonomia*.

ARTICOLO IV.

Riflessioni sopra que' sistemi, che pongono l'imperativo nel senso morale, o in una facoltà speciale.

Or egli è certo erroneo quel sistema, che dà alla *ragione* come facoltà soggettiva (cioè che esprime la parola *natura razionale*) il potere imperativo. Ma a malgrado di tutto ciò, questo sistema si vantaggia grandemente sopra quello del *sensu morale*, e in generale sopra quelli, che fanno uscire da una speciale facoltà la morale obbligazione.

Imperocchè, primieramente lo stabilire una facoltà isolata tutta diversa dall'altre, indefinibile, misteriosa, è cosa gratuita; e pure è cosa, che richiederebbe ad ammettersi qualche prova di fatto luminosissima, trattandosi di far credere all'umanità, ch'ella s'abbia una facoltà, la quale fin qui essa non seppe punto di avere, e facoltà di tal momento come quella, che dee essere fonte della morale.

Ma poniamo, che si provasse l'esistenza di questa nuova facoltà così isolata e diversa da tutte l'altre. E che perciò? Si avrebbe detto con questo che cosa sia la morale? Niente affatto. Non si avrebbe detto altro se non, che ella non è un prodotto delle altre facoltà; ma dopo di ciò resterebbe un'incognita come prima, una pura *x*: avremmo detto meno ancora, perchè sarebbe una *y*, che non avrebbe un valore equivalente cognito, e che perciò non potrebbe in modo alcuno determinarsi.

Di più, come si proverebbe mai, che una facoltà incognita avesse virtù di obbligare l'uomo? Quali titoli potrebbe mostrare questo occulto legislatore? Può egli darsi fede ad un'incognito, il quale vi viene dicendo, che voi dovete ubbidire a lui, e non vi vuol dire chi sia? non vi vuol mostrare il suo mandato? Tutto ciò che si potrebbe dire di una tale facoltà dovrebbe prendersi dal fatto; cioè, volendo supporre le cose più favorevoli a tal sistema, potrebbe dirsi solamente il fatto esser questo, che l'uomo si sente obbligato in virtù della forza irresistibile di quella facoltà incognita (2). Ciò non sarà concesso; ma io voglio supporlo per ipotesi, voglio ammet-

(1) Du-Hamel chiama questa sentenza di Vasquez *aliena ab omnibus Theologis et Philosophis* (Ved. *Th.* T. 1, L. 1, *De Leg.* C. II). Il B. Liguori, che lesse tutti i Moralisti che poté avere alle mani, afferma non aver trovata mai la sentenza di Vasquez in alcun altro. (Ved. la sua *Quarta Apologia* § 8.)

(2) Tutti gli errori sono altrettanti principii fecondissimi di conseguenze le più strane ed assurde. Una conseguenza inevitabile della dottrina del senso morale è il fatalismo. Fu già osservato con ragione, che il fatalista Hartley è il successore legittimo di Hutcheson.

terlo come la concessione più favorevole che si possa fare al sistema di cui parliamo. Ora un tal fatto che proverebbe? forse, che sentendosi il soggetto obbligato, il sia anco veramente? Non si scambierebbe con ciò il fatto col diritto? Non potrebbe sempre l'uomo temere, che il senso dell' obbligazion ch' egli sente, fosse una illusione? Sia pur anco, se si vuole una di quelle illusioni che alcuni chiamano *trascendentali* (e tale dee essere la morale nella filosofia critica); e che perciò? Non sarà ella per questo egualmente illusione? Anzi non sarà una illusione più profonda, una menzogna più maligna, uno scerno, come ho tante volte detto, che fa di noi questa natura, che quantunque si nasconda, non può però a meno di essere scoperta siccome il principio del male, siccome il male in essenza? E dove siam noi? forse al Manicheismo? Più là di lunga mano; perocchè qui non sono già più due i principj delle cose, ma in tale sistema è un solo principio, e questo malvagio. E tanto più è vera l'osservazione, quanto che questo dubbio d' illusione non è una pura possibilità, ma un dubbio assai ben fondato in ragione, e più tosto una certezza. Conciossiachè quella pretesa facoltà morale, cagione dell' obbligazione, non solo non prova il suo titolo di comandare; ma anzi può provarsi il contrario contro di lei. Può provarsi, che essendo essa una facoltà soggettiva, cglì è contraddizione il pensare, che il soggetto legghi con vera obbligazione sè stesso; può provarsi, che essendo essa facoltà di un soggetto limitato; parlando dell' uomo, è assurdo il dire, che un soggetto limitato sia fonte di una legge illimitata, eterna, assoluta, immutabile. Dunque se quella facoltà misteriosa dell' uomo edificasse una morale, un'altra facoltà pure dell' uomo, ed egualmente autorevole, egualmente irrefragabile, cioè la ragione, la distruggerebbe. Or a quale dunque dovressi attendere di queste due facoltà? qual terza facoltà sederà arbitra fra di loro? In qual lotta, in che imbarazzo si pone l' uomo? Vorrà sottomettersi ad una morale, che non ha il suffragio della ragione, il che è quanto dire ad una morale *irragionevole*? Coll' esser morale cesserà dunque l' uomo di essere *ragionevole*?

Mainò, rispondono gli avversari; ciò che il senso morale o la facoltà morale che noi stabiliamo impone all' uomo, viene approvato dalla ragione. Quando ciò sia; io domando, se l' obbligazione imposta da quella facoltà misteriosa riceve sì o no dall' approvazione della ragione la virtù di obbligare. Se non la riceve dalla ragione, ed ha virtù di obbligare in sè stessa, anche senza della ragione, tornano le prime difficoltà. Ma se la ragione è quella, onde promana la virtù di obbligare, e che ci ha bisogno di quell' altra facoltà morale? Che facoltà morale sarà quella, che non ha virtù di produrre nè legge, nè obbligazione? Non si dovrà più tosto dire, che il vero ed unico fonte della morale è la ragione medesima?

A questa sentenza pertanto vengono coloro, che diedero alla ragione l' autorità imperativa, i quali, come vedesi, fecero un gran passo innanzi i precedenti.

ARTICOLO V.

Riflessioni sopra Stewart considerato come l' anello d' unione che lega i sistemi sentimentali e i razionali.

Ma conviene considerare la gradazione, onde dal sistema del *sentimento* si passò a quello della *ragione* considerata come potenza morale.

Stewart forma l' anello di mezzo di questo passaggio: non sarà inutile che noi ci fermiamo a considerare questo anello intermedio, e che alloghiamo qui qualche osservazione, che si convien fare sulla dottrina del professore di Scozia.

Secondo Stewart, *diritto, dovere, virtù, obbligazione morale* ecc. rappresentano certe *idee*, che si sollevano necessariamente e istantaneamente nel nostro spirito

all'aspetto di certe azioni: idee, che non si possono analizzare, nè per conseguente definirle; e che l'esperienza sola ci fa conoscere; perocchè è una cosa di fatto, un fenomeno io dirò, che in noi avviene. Queste idee, o se si vuol meglio, questi pensieri, o comechè altro si chiamino, secondo il filosofo d'Edimburgo, vengono accompagnati in maniera ugualmente inesplicabile, ma ugualmente infallibile, da dei movimenti dell'animo nostro gradevoli o penosi, che sono poi quelli, i quali ci danno il concetto del *bello morale* (1), il qual bello è tuttavia una qualità delle azioni, che si dee distinguere dalla conformità od opposizione al *bene morale*, sebbene quello tenga dietro a questo.

Cotali idee morali di Stewart, che ci sorgono improvvisamente nello spirito, e che non hanno in chechessia una ragione od una spiegazione, soggiacciono alle stesse difficoltà, a cui noi abbiamo veduto soggiacere il senso morale. Ma il sistema di Stewart ha oltre a ciò i suoi lati deboli speciali.

Primieramente convien ricordarsi, che Stewart nega le idee astratte, e che il suo sistema intorno all'origine de' pensieri è un puro *nominalismo*. Ciò posto, che valore possono avere in sua bocca le idee di dovere, di diritto, di obbligazione, di merito, di demerito, ed altre sì fatte? Saranno esse de' puri nomi? In tal caso non è più vero, che sorgano nella nostra mente in presenza di certe azioni, e ciò in un istante, e necessariamente ed inesplicabilmente. — Si dice: esse debbono essere certe *qualità* delle azioni reali. — In tal caso, queste qualità possono considerarsi o nelle azioni stesse, o nella mente che le contempla. In quanto sono nelle azioni, esse hanno la loro esistenza limitata, particolare, reale; fin qui non sono nulla rispetto alla nostra mente; non possono servire a noi di regola; non possono formar la base della nostra obbligazione. Se poi tali qualità si considerano nella mente che le percepisce, o la mente le disgiunge dalle azioni singole, e così le universalizza, o non fa che considerarle nelle azioni particolari e reali in cui si trovano. In quest'ultimo caso tali qualità non sono atte ancora a costituire l'idea in noi di dovere o di diritto, nè possono meritare la nostra approvazione, o la nostra disapprovazione. Perocchè l'approvare una cosa o il disapprovarla equivale a trovarla conforme o difforme da una regola precedente secondo la quale la giudichiamo, da un tipo cioè del dovere o del diritto già in noi esistente. Ma qui si tratta di indicare l'origine di questa regola, di questo dovere ideale o diritto ideale, che dirige i nostri giudizi. Non v'è dunque altra via, se non quella di supporre, che la mente nostra separi quelle qualità dalle azioni, considerandole universalmente e astrattamente, e facendole in tal modo servire di norma e di tipo, secondo il quale formare successivamente i giudizi morali, cioè l'approvazione o disapprovazione morale delle azioni. Se ciò si potesse fare, quand'anco questa qualità morale fosse inesplicabile, nè si potesse definir che fosse, noi avremmo ad ogni modo una regola, colla quale portar giudizio favorevole o sfavorevole delle azioni umane. Ma questa universalizzazione, questa astrazione, questa separazione delle qualità dalle azioni stesse, è appunto ciò che torna al tutto impossibile nel sistema ideologico di Stewart; nel quale i soli vocaboli son posti in luogo delle idee astratte. Or, se non v'ha una moral regola delle azioni, se non a condizione che sia astratta, e perciò distinta dalle azioni stesse (perocchè fino che è una parte delle azioni, è assurdo il concepire che sia regola delle azioni, non potendo niuna azione esser norma di sè stessa); e se pel *Nominalismo* cioè che gli uomini chiamano idee astratte ed universali è un bel nulla, è solo l'uso de' vocaboli; chi non vede a che

(1) Qui si confonde il *bello* col *piacevole*. Non ogni *piacevole* è *bello*, sebbene ogni *bello* sia *piacevole*. Per sentire il *piacevole* basta la potenza del *senso*; a intuire il *bello* è uopo che concorra l'intelligenza. Una qualità semplice, che produce un agreevole sentimento, come suppone Stewart delle azioni morali, sarebbe *piacevole*, ma non meriterebbe mai la denominazione di *bello*.

si riduca la morale in tali sistemi? Chi non vede, che diritto e dovere, obbligazione, merito e demerito non sono più veri concetti, ma soltanto de' nomi? Come può dunque dire il nostro filosofo, che all'aspetto di certe azioni si sollevano tali idee o tali pensieri nella nostra mente?

Se Stewart, invece d'innalzare la morale alla *ragione*, si fosse contentato di lasciarla al *sentimento*, avrebbe evitata questa incoerenza col suo sistema ideologico. Perciò in tal caso le qualità delle azioni che si dicono morali (e che poi esse sieno) non avrebbero avuto bisogno d'un'approvazione o d'una disapprovazione, parole significanti de' veri giudizi; ma sarebbe bastato il dire, che quelle qualità arcane che le azioni umane racchiudono, producono in noi un sentimento aggradevole o disaggradevole. Questi sentimenti si potevano appellar *morali*, come s'è fatto; e così per una tal morale di mero nome non avremmo avuto bisogno d'idee universali ed astratte, ma sarebbe stato sufficiente un sistema ideologico sensista e nominale. Egli è vero, che quando avessimo avuto de' sentimenti senza più, noi non avremmo avuto mai la vera morale, appunto perchè non avremmo avuto aneor la approvazione o la disapprovazione delle azioni. Che se questi sentimenti stessi, che gratuitamente si chiaman morali, si facessero poi oggetto di approvazione o di disapprovazione, primieramente quest'approvazione o disapprovazione non sarebbe morale, poichè non avrebbe per oggetto che l'aggradevole e il disaggradevole, di poi quand'anco ella fosse morale, non comincerebbe in tal caso l'elemento morale, che nell'approvazione stessa che noi daremmo de' sentimenti; e indi tornerebbero a riprodursi le difficoltà di prima, cioè la necessità di un giudizio di approvazione, e di una norma secondo la quale formarlo. Ma in fine sarebbe sempre vero, che ridotta la morale ai puri sentimenti (cioè fatto quello che non si può fare), potrebbe non esiger di più di un sistema ideologico, sensistico e nominale.

E qui si osservi, come la coscienza sovvenne bene spesso all'intendimento degli uomini limitato ed errante.

Noi leggiamo nella storia della scienza morale farsi successivamente tre passi, cioè a dire, da una morale de' *sensi* procedere ad una morale di *sentimento*; e da una morale di sentimento, non potendo nè pur qui la coscienza dell'uomo acquietarsi, pervenire ad una morale di *ragione*.

È già osservato ottimamente, che « in generale la teoria del *sentimento* non « è che una trasformazione del *sensualismo* all'uso dell'anime più generose che con- « seguenti: o anzi è una protestazione, e una ribellione del sensualismo contro sè « stesso, protestazione e ribellione impotente, che non salva nè la legge morale, nè « la libertà (1). »

In fatti, egli era impossibile, che gli uomini non pigliassero nausea e sdegno della sensualità, sebbene, mediante un'aperta menzogna, si pretendesse di elevarla al posto della morale; egli era impossibile, che un essere intelligente e morale per natura, si accontentasse di restringere la propria dignità all'angusta sfera del senso corporeo; cioè, egli era impossibile, che si potesse dare ad intendere all'uomo, che la prigione, in cui si voleva chiudere questo monarca dell'universo, fosse la sua reggia. Per quantunque la sua intelligenza si degradasse e oscurasse, egli dovea però sentire la differenza fra la sua vera destinazione, e quella che gli volevano persuadere per sua i suoi falsi amici. Ruppe adunque la carcere del *senso*; e uscito di questo sistema, cioè dalla segreta, la prima cosa s'abbattè nella morale del *sentimento*, l'anticamera di quella fonda prigione. Ma poteva egli a lungo contentarsi della nuova abitazione? Era ella il regio suo domicilio?

« La scuola sentimentale, così prosegue l'autore che abbiám citato, fa un appello « a tutto ciò che vi ha di più puro e di più amabile nell'umana sensitività: slanci di

(1) M. H. Poiret, *Préface à l'histoire de la philosophie morale* di Mackintosh.

« cuore, tenerezze di simpatia, piaceri di una buona coscienza, movimento dell' anima contro l' ingiustizia, tutti questi ausiliari ella adopera per lottare contro il suo proprio principio; ma priva di una regola fissa e indipendente, si consuma troppo e spesso in un entusiasmo sterile e vago, o abbandona talora ad una mistica passionata; che è un' applicazione della volontà umana a profitto della fatalità (1). »

Era dunque manifesto, che l' uomo non sarebbe stato a lungo contento né pure della morale del sentimento, cioè che avrebbe riconosciuto che quella morale non era morale, perché priva di una regola fissa, e, ciò che è più, *autorevole* (2).

Laonde si può dire, che la coscienza, che parla nell' uomo, fu quella che sollevò di peso l' intendimento umano scaduto fino a finire ogni pensiero nell' unica sensazione. Noi veggiamo nello Stewart quest' opera della coscienza cominciata, ma non condotta a compimento: la coscienza ha fatto sentire le sue ragioni nella parte morale della filosofia scozzese, sebbene non potè, dirò più tosto, non ebbe tempo di far quello che avrebbe indubitatamente fatto, se gli autori della scuola scozzese non fossero stati mortali e avessero potuto prolungare la loro esistenza su questa terra: la coscienza voglio dire avrebbe mostrato loro anco la necessità di cangiare l' *ideologia*, perciò appunto che sentivano il bisogno di elevare la *morale* alla sua vera dignità e naturale altezza.

(1) M. H. Poirer, *Préface à l'histoire de la philosophie morale* di Mackintosh.

(2) Non basta che la regola sia fissa per essere morale, dee essere anco *autorevole*. In fatti abbiamo udito degli utilitari dirci, che la regola dell' utilità è fissa; perocché ciò che è utile alla natura umana, è sempre utile. Questa è anche l' obbiezione che Mackintosh fa a Stewart, il quale dimandava qualche cosa di fermo e di assoluto per dar base alla morale. « So dicevi, e così egli, che l' esclusione della ragione riduce la virtù a non essere più che una qualità relativa, si dà con ciò un altro esempio della confusione delle due questioni della teoria morale; poiché sebbene la proprietà di eccitare la nostra approvazione possa non essere che una relazione degli oggetti alla nostra affettività, tuttavia questa proposizione, e tutte le azioni virtuose sono utili, è tanto assoluta, quanto ogn' altra di quelle che può concepire la nostra intelligenza » (*Histoire de la Philosophie morale*, Sect. VI). La risposta medesima, e con più forza, a quelli che dimandano una base fissa o assoluta della morale, fu fatta in Italia qualche tempo prima da Romagnosi: « Le leggi tutte » (così scriveva nell' *Assunto primo della scienza del diritto naturale* pubblicato nel 1820) « sono il risultato necessario dei rapporti reali delle cose. Tanto lo scopo quanto i mezzi sono essenzialmente determinati, cioè sono così o non altrimenti. Siccome poi non possono ad un tempo stesso essere ed agire in una determinata maniera, ed in una maniera contraria, così ne viene che posta una data legge, i rapporti di azione e reazione saranno determinati così o non altrimenti. Dunque saranno di ragione necessaria. Due e que perciò stesso saranno immutabili » (§ V). Ma l' 1.º è da dire, che non basta che una regola sia immutabile o necessaria, per essere morale: tutte le regole speculative, o eudemonologiche, sono certamente immutabili o necessarie; tuttavia non sono morali. Conviene dunque chiedere agli utilitari che ci diano una regola non solo necessaria o immutabile, ma ben anco *autorevole*, cioè capace di imporsi una *obbligazione morale*. 2.º V' ha, egli è vero, un' *immutabilità* nelle regole che insegnano all' uomo di procacciare il proprio vantaggio; ma non v' ha la stessa *immutabilità* che si trova nelle regole morali. Perocché i rapporti sui quali le prime si fondano, sono diversi da' rapporti sui quali si fondano le seconde; e però quelle possono mutare, quando queste stanno ferme, e viceversa. Havvi dunque una mutabilità relativa. A ragion d' esempio, se io debbo seguire unicamente ciò che giova a mo' stesso v' ha questa regola immutabile: e ogni qual volta si avvera che un' azione mi giova, io posso farla. Ma se io debbo seguire l' onesto, la regola immutabile è quest' altra: « tu dovrai seguire l' onesto sempre, tanto se ti sembra utile, come ugualmente se ti sembra dannoso. » Nel primo sistema, la stessa azione inonesta, per esempio l' uccidere l' amico a tradimento, mi sarà talora utile, talora dannosa; quindi dovrò talora farla, talora non farla. All' incontro nel secondo debbo sempre intralasciarla: ecco la *stabilità* della morale. Esprimasi la cosa con altre parole: v' abbia un' azione *utile*, e per sé stessa lecita, ma per la varietà delle circostanze ora onesta, ora no. Nel primo sistema dell' utilità dovrò sempre farla: ecco la *stabilità* della *eudemonologia*, ben diversa da quella della *morale*. La *eudemonologia* adunque, ugualmente che la *morale*, ha la sua parte fissa e immutabile. Ma quando si dice che le regole di quella sono prive di *stabilità* e di costanza, non si vuol dir altro se non che esse non hanno quel genere di *stabilità* e d' *immutabilità* che ha la scienza morale, e che alla morale è inevitabilmente dovuto accioché cita sia tale.

I sistemi sentimentali cercarono la ragione dell'attività morale: i razionali quella del prezzo di essa attività morale. — Il vero sistema del porgere una morale atta a fare che l'uomo operi, e nello stesso tempo atta ad aggiungere un prezzo assoluto alle operazioni di lui.

Quello che non ebbe tempo di fare lo Stewart (e chi è già messo in una via e lungamente inoltrato, d'incilimente se ne trae fuori), fu fatto da altri.

La filosofia teoretica ricevette le lezioni che davale la coscienza, mi si permetta d'aggiungere, i rimorsi del genere umano: il *sentimento*, e l'*idee sentimentali* di Stewart cedettero la loro usurpazione, e la morale fu restituita alla *ragione*. L'uomo però non ritorna mai alla verità da lui abbaodonata, se non passando due volte per tutti i gradi dell'errore. Trascorre questi gradi andandone al fondo, e li trascorre di nuovo tornandosi an di nodò in nodo, sino a stringere il vero. Perciò in far rientrare la morale nel dominio della ragione non si trovò da prima che la *ragione soggettiva*: non si potè passare questo confine: e la morale non guadagnò per conseguente, che qualche grado di dignità apparente; non s'ebbero ancora propriamente che delle apparenze di morale, un po' più simili alla sua vera fisonomia, ma non mai la morale stessa. Prima dunque che noi passiamo all'esposizione de' sistemi veramente morali, ci bisogna trattenerci alquanto sol sistema razionale di cui parliamo.

In una obbiezione che fa Sir James Mackintosh alle idee morali di Stewart, si può facilmente vedere il motivo pel quale i sistemi morali si divisero nelle due classi di cui parliamo, de' *Sentimentali*, e de' *Razionali*.

« Egli è manifesto, che il principale ufficio della coscienza, se non l'unico, è quello di governare i nostri atti volontari. Or come potrebbe ella compire una sì importante funzione, se non giungesse a determinare la volontà? E come potrebbe ella produrre questo effetto io virtù di un atto puramente razionale, o ad altra condizione, che a quella di esser ella composta di *emozioni*, che sole possono conseguire a qualche grado l'alto scopo di essa coscienza » (1)?

Qui apparisce la vera ragione, onde i filosofi sentimentali e i razionali si divisero fra loro. Questi secondi dicono: il solo sentimento non può costituire alcuna obbligazione morale; egli è uopo che questa si fondi in qualche principio intellettuale: ed hanno ragione. — Ma i primi dicono: la morale consiste nelle azioni umane; egli è uopo dunque, che il bene morale sia qualche cosa di operativo. Ora noi intendiamo assai bene, come i sentimenti siano operativi, e valgano a determinare le azioni umane; ma egli è impossibile all'incontro, che un'idea o un concetto puramente razionale e speculativo abbia l'efficacia richiesta a dar movimento alle umane operazioni: ed essi pure hanno ragione.

Onde adunque avviene l'opposizione di questi sistemi? Come si possono conciliare insieme? — Scriviamoci qui del metodo eclettico, (e questo sia giusto tributo di lode che rendiamo al filosofo francese, che eloquentemente il mise in vigore, il sig. Cousin): metale che sovente è tanto opportuno a illuminare la storia della filosofia, ove non sia sistematicamente e con eccesso usato. L'uno e l'altro adunque di que' sistemi hanno un elemento vero in ciò che *affermano*, ed hanno un elemento falso in ciò che *negano*. Quello che vogliam dire si farà chiaro, ove confrontiamo i due sistemi, che sono argomento alle nostre parole, col sistema da noi abbracciato.

Nel nostro sistema il *bene morale* è nelle *azioni*: certamente, in tutte le azioni volontarie. Perciò quando si pretendesse che il bene morale consistesse in qualche

(1) *Histoire de la Philosophie morale*, Sect. VI.

idea o principio puramente speculativo, si uscirebbe con ciò indubitabilmente dal vero. Questo errore appartiene a que' sistemi che abbiamo già dichiarati erronei per la confusione che fanno dell'ordine *morale* coll'ordine *razionale*. Ma se il bene morale consiste nell'effettivo operare; non ogni effettivo operare per questo è morale: l'operare non appartiene all'ordine morale se non a condizione che sia volontario; e non è volontario se non a condizione che preceda a lui l'intelligenza; perocchè la volontà non è che quella potenza per la quale l'uomo opera secondo una ragione o un motivo somministrato dall'intelletto. Egli è dunque indispensabile all'operare, acciochè sia volontario, che v'abbia un principio di ragione che diriga quest'operare medesimo. Se dunque la morale consiste nelle azioni volontarie, la morale suppone una regola precedente nella ragione che sia la norma dell'operare. Se dunque parlasti della *norma*, secondo la quale debbonsi dirigere le *azioni* morali, egli è indubitato che questa norma non può essere nel sentimento, ma nella ragione. Questa norma è ciò che si chiama anco *legge morale*; ma questa norma non è ancora il *bene morale*, il quale è effettivo, cioè sta nelle azioni. La *legge morale* adunque non è che una condizione del *bene morale*, un suo elemento, ma nulla più. Quelli adunque che non considerano il problema morale se non dalla parte della *legge*, sono necessitati ad ammettere il principio morale nella pura ragione. Quegli all'incontro che non considerano quel problema se non dalla parte del *bene morale* effettuato nelle azioni, questi perdono di vista la *legge* a cui queste hanno relazione, e sono recati naturalmente ad escludere il principio razionale della morale, e a non riconoscere per principio delle azioni che il sentimento. Tutti e due questi sistemi adunque son difettosi, perchè sono esclusivi: escludono un elemento che dovrebbero conservare.

Ma i moralisti sentimentali rinnovando la loro istanza ci dicono: « Voi ammettete una legge puramente intellettuale; poi acconsentite, che il bene morale è effettivo, cioè nelle azioni: come ci spiegate adunque il passaggio dall'ordine intellettuale in cui sta la legge, all'ordine effettivo in cui sta il bene morale? L'uomo che dee operare potrà egli esser mosso dalla legge, cioè da un semplice essere di ragione? Non avrà egli bisogno de' sentimenti, i quali hanno virtù di muoverlo e renderlo attivo? »

Io rispondo loro così (e li prego di ascoltarmi): Miei signori, io ammetto assai volentieri una parte del vostro discorso. Niuno meglio di me sente quel vero, che voi saviamente accennate, cioè che l'essere ideale sia privo di efficacia nell'ordine reale delle azioni: niuno meglio di me sente il bisogno, che intervengano i sentimenti quasi mediatori fra le *idee* e le *azioni*. Ma non li fo io forse intervenire? Non do io anche a questi il loro luogo nella morale? Ciò che io non approvo si è solo, che questi sentimenti, per non essere esclusi dalla morale, escludano essi i primi gli altri elementi pur necessari a conseguire l'effetto nelle azioni morali, e si erigano in padroni assoluti, o più tosto tiranni di quel regno che loro non appartiene, e nel quale non sono che de' soggetti, o tutt'al più de' ministri. —

— Ma qual è dunque il posto che voi assegnate a' sentimenti nella morale? Che intendete dire quando affermate, che nel vostro sistema i *sentimenti* sono mediatori fra le *idee* e le *azioni*? —

La *legge* (elemento razionale) è la norma secondo la quale l'uomo dee operare; ma non è per questo essa il principio attivo che lo faccia operare. La legge, se mi si permette dirlo, è come la *causa esemplare* delle azioni, ma non è la *causa efficiente*. — Qual è dunque la causa efficiente delle azioni morali? — L'uomo stesso, chi ne può dubitare? L'uomo, la sua volontà, e anche la sua libertà. Tanto è vero, che non è la legge la causa efficiente delle azioni, che se la legge ne fosse causa efficiente, queste azioni, non sarebbero più volontarie, nè per conseguente più morali; queste azioni non avrebbero più l'uomo per autore, ma un principio diverso

dall' uomo, cioè la legge : dunque non più imputabilità di esse all' uomo, non merito, nè demerito.

— Ma come la volontà può muoversi in conformità della legge ? —

Appunto ; qui sta il nodo della questione, quel nodo che non fu ancor bene snodato dagli scrittori : qui appunto si rattacca la dottrina de' sentimenti. Per conoscere in qual maniera la volontà determini l' uomo ad operare, non c'è altra via, che quella di osservare il fatto come avviene : convien ricorrere all' osservazione interna, e raccoglierne fedelmente la deposizione. Or egli è questo appunto che si trascurò di fare e a questo difetto abbiamo noi cercato di supplire. Noi abbiamo dunque trovato, mediante l' osservazione interna, che havvi un atto della volontà, il quale è anteriore ai sentimenti, e però da essi indipendente. Quest' atto primo della volontà veramente libero appartiene esso stesso all' intelligenza. Perocchè noi abbiamo distinti due fatti d' intelligenza nell' uomo ; nell' uno de' quali l' uomo è passivo, e questo consiste nel presentarsi dell' oggetto alla sua mente, e costituisce quella che abbiamo detta *cognizione diretta* ; nell' altro poi l' uomo è attivo, ed è un atto di riconoscimento ; e qui comincia l' attività dell' uomo quell' *attività* colla quale l' uomo, che appartiene al mondo delle *realità*, aderisce volontariamente all' ordine razionale che gli stà presente. Egli è in questo atto primo della volontà, che sfugge assai facilmente all' osservazione, e che è quasi sempre sfuggito, che stà tutto il secreto dell' *effettività morale* : egli è in questa energia volontaria, che si originano le affezioni o i sentimenti razionali, dai quali poi hanno movimento le azioni morali, o immediatamente, ovvero mediante delle affezioni animali che sorgono fra i sentimenti razionali ed esse. Convien dunque riconoscere questa forza della volontà, che chiamai *pratica* ; forza soggettiva, cioè forza del soggetto, appunto perchè le azioni morali sono effetti del soggetto ; una forza di poter operare secondo la regola della legge, ovvero in opposizione alla medesima. Non è dunque la legge, quest' essere ideale, che produce l' *effettività morale* : essa non è che la norma a cui quest' *effettività* si conforma. Ma la cagione di quest' *effettività* è tutt' altro, è la *volontà*.

— Pure la volontà dee avere un motivo, o per dir meglio un mobile : questo mobile della volontà sarà egli unicamente la legge ? In tal caso, torneremmo a dire, che l' essere ideale produce un effetto reale. —

Tale difficoltà insorge nell' animo unicamente perchè si perde di vista la distinzione che noi facciamo tra la *legge prima* e le *leggi ultime*. La *legge prima* è indubitabilmente pura, l' essere ideale. Ma non così le *leggi ultime*, che dalla prima derivano, e che sono quelle appunto che dirigono prossimamente le nostre azioni. Queste *leggi ultime*, o prossime, dicemmo consistere nella concezione delle nature reali delle cose. Per esempio, acciocchè io arrivi ad esercitare degli uffici morali verso i miei simili, devo concepire degli uomini reali, cioè quegli uomini, verso a cui io esercito tali uffici. Ora quando io percepisco, e conseguentemente concepisco un uomo reale ; la natura di quest' uomo reale da me concepita è a me una legge prossima, secondo la quale debbo diportarmi con lui. Egli è, val a dire, perchè in quell' ente reale che io percepisco, mi accorgo esservi l' intelligenza e la sensitività, che io sento di doverlo rispettare, siccome un fine a sè stesso ; che io sento di dovergli fare anzi delle cose gradevoli che dolorose. Questa legge dunque si attua nella percezione di un essere reale, e però non può dirsi che ella sia morta e inefficace sulla volontà. Nella concezione di quell' essere primieramente io conosco i suoi pregi ; in secondo luogo vi ha una serie di sentimenti, che nascono fra lui e me, i quali parte possono essere imperati dalla volontà, parte possono essere dalla volontà permessi, e tutti possono essere anche dalla volontà impediti o contrariati. Ora a che si riduce il complesso di queste leggi ultime o prossime ? Si riduce ad un complesso di concezioni di esseri reali. La norma morale non prescrive altro alla volontà, se non di collocare quegli esseri reali nel debito ordine relativamente alle affezioni che sono idonei di suscitare

in noi : e quest' ordine è quello appunto della loro maggiore o minore entità di maniera che la volontà non ha finalmente altra funzione da fare, se non quella di anteporre quell' essere che è più reale, e che perciò è più idoneo a suscitare le nostre affezioni, a quell' essere che è meno reale, e che perciò di natura sua è meno idoneo a suscitare le nostre affezioni. Si noti bene : parlo dell' *idoneità* degli esseri reali a suscitare le nostre affezioni : non parlo delle affezioni che realmente suscitano. Perciò potrebbe avvenire, che un essere reale suscitasse attualmente in noi delle affezioni maggiori di un altro, sebbene quest' altro, avesse più *idoneità* a suscitare in noi delle affezioni. Se così non avvenisse, non si darebbero mai delle tentazioni contro il proprio dovere : e la volontà non avrebbe bisogno di quella forza pratica, che noi le attribuiamo ; ma sarebbe sempre dagli oggetti stessi determinata ad operare. Ora quest' *idoneità* degli esseri reali a suscitare in noi delle affezioni consiste in quella relazione che hanno tutti gli esseri reali coll' essere intelligente umano ; giacchè vi ha questa nobilissima legge, « che l' essere intelligente umano possa unirsi (mediante l' intelligenza e l' amore) con tutti gli esseri reali, e godere di tutti. » La forza pratica poi della volontà è appunto quella virtù, che riduce dalla potenza all' atto questa *idoneità*, che hanno gli esseri reali a cagionare delle affezioni in noi, quando sono da noi percepiti. Egli è bensì vero, che gli esseri reali, oltre quest' *idoneità*, per la quale la volontà nostra li rende atti a produrre in noi delle affezioni razionali e poi anche animali, hanno ben anco qualche grado di *attualità* di azione sopra di noi ; ma questo grado di attualità di azione quanto alle affezioni razionali non solo è debolissimo, ma ben anco per me dubbioso ; giacchè non posso concepire un' affezione razionale, dove non si mescoli affatto la volontà : quanto poi alle affezioni animali io accordo, che gli oggetti possano suscitare queste affezioni mediante l' animalità del soggetto ; ma la volontà può sempre dirigerle, ed ove fossero al tutto fuori del suo dominio, cesserebbero per questo stesso dall' esser morali. V' è altresì da osservarsi, che sebbene l' idoneità di suscitare in noi le affezioni sia sempre pari al grado della entità dell' oggetto, tuttavia non è sempre egualmente facile alla volontà di far passare questa idoneità dalla potenza all' atto, attesa la diversa perfezione con cui noi concepiamo gli esseri reali. Così sarà più difficile alla nostra volontà il far sì che un essere reale produca in noi un certo grado di affezione, se di quest' essere reale non abbiamo che una concezione negativa, di quello che sia se ne abbiamo una concezione positiva (1). Quest' è la ragione per la quale Iddio, l' essere realissimo, non prevale sempre nell' animo nostro alle affezioni umane ; ed è la ragione altresì della dottrina intorno alla necessità della grazia, che insegna il Cristianesimo.

— Ma se è la concezione degli esseri reali, e i loro reali rapporti con noi quelli che costituiscono le leggi che voi chiamate ultime o prossime, or come nasce il bisogno di ricorrere a qualche altro principio superiore di ragione ? —

Questo bisogno nasce da qui, che senza qualche altro principio superiore di ragione non si possono concepire né valutare gli stessi esseri reali. A ragion d' esempio io non posso concepire un uomo reale, se non in virtù dell' idea di uomo ; e l' idea di uomo è una pura idea, una pura possibilità. Di più, io non posso avere l' idea pura di uomo, se prima non ho l' idea dell' essere ; poichè io non concepisco l' uomo, se non a condizione di concepirlo come un essere. Di più, chi è che mi dice, che quest' essere reale, che si appella Andrea, abbia un valor maggiore del tronco di un albero ? Non altro che due concetti *puri* messi a confronto ; il concetto puro di un uomo, con cui conosco Andrea, e il concetto puro del tronco, con cui conosco il tronco

(1) *Concezione positiva* chiamo quella, che si forma in noi per un' azione reale della cosa in noi (nel nostro sentimento) ; azione che sia atta a determinarci in qualche modo l' essenza della cosa. *Concezione negativa* è quella all' incontro, per la quale conosciamo un oggetto senza avere in noi alcuna esperienza dell' azione della cosa.

reale dell'albero. Io veggio, che nel primo concetto, cioè in quello di uomo, vi è più di entità che non sia nel secondo, cioè in quello di tronco. Ma come posso io misurare l'entità che è nel concetto di uomo, e l'entità che è nel concetto di tronco, e sapere che l'entità del primo è maggiore dell'entità del secondo? Io non posso misurare il grado di questa entità, se non so prima che cosa sia entità. Devo adunque prima di tutto avere il concetto dell'essere, o dell'entità, e con questo concetto o idea posso misurare il grado di essere o sia di entità, che si trova in tutti i concetti delle cose, e mediante questi concetti o misure speciali applicate alle cose, misurare l'entità delle cose stesse. La prima misura adunque di ogni realtà è l'idea dell'essere, e per questo d'esi, che « l'idea dell'essere è la prima legge, » appunto perchè è la prima misura. Ma dicendosi, che quest'idea così pura ed astratta è la prima legge, non vuol mica dirsi con questo, che sia il principio effettivo dell'operare. Questa prima legge produce delle altre leggi, che sono i concetti delle cose, i quali fino a tanto che non sono più che concetti, non escono ancora dall'essere delle idee, e però non sono ancora veramente operativi. Queste altre leggi o concetti producono finalmente in noi la cognizione delle cose reali (esibite dal senso), e queste cose reali così a noi cognite diventano le leggi prossime del nostro operare, ed hanno in sè stesse della verace efficienza. Questa efficienza viene dalla forza pratica della volontà attivata, e condotta ad un grado maggiore o minore. Ed è quando la volontà non conserva la debita proporzione in questa attuazione della potenza che hanno gli oggetti reali sopra le nostre affezioni, che ella opera immoralmente; come e converso, se conserva la debita proporzione, opera moralmente. Questa proporzione poi è determinata, come dicemmo, dal grado di entità, che hanno gli esseri reali da noi concepiti.

Dalle quali considerazioni si concluda così: l'elemento morale nè consiste puramente in un ordine di cose reali, come vogliono i *sensisti* e i *sentimentalisti*; nè in un ordine di cose meramente ideali, come vogliono i *razionalisti*. L'elemento reale risulta « dall'unione armonica di un essere reale (l'uomo, il sentimento, la volontà) con tutto l'essere reale, in virtù della mediazione (fra l'essere reale uomo, e la intera realtà, gli oggetti reali) dell'essere ideale, che è la *via*, onde noi applichiamo la nostra potenza affettiva agli enti tutti secondo il loro prezzo, cioè secondo la misura della entità che posseggono. »

ARTICOLO VII.

Seconda classificazione de' sistemi dell'imperativo morale. — Materia e forma della morale.

Ma ritorniamo alla storia. Egli è uopo, che noi qui notiamo un altro progresso nelle idee morali degli uomini.

Da quanto noi abbiamo detto risulta, che nella moralità altrettanto che nella cognizione si può distinguere una *materia* ed una *forma*. In fatti le azioni esterne, i sentimenti, e le affezioni di qualsivoglia natura esse sieno non sono per sè stesse morali, come abbiamo osservato (1), ma divengono tali quando sono dirette dalla volontà, quando si raggiungono come a loro causa a quella stima libera che l'uomo fa degli oggetti conosciuti. Non hanno dunque la moralità in sè, ma la partecipano. Ora una qualità partecipata si chiama una *forma*; e all'opposto ciò che partecipa di quella qualità chiamasi *materia*. Le azioni esterne adunque, i sentimenti e le affezioni sono la *materia* della moralità: ma l'atto all'incontro della volontà col quale è posta quella stima, a cui s'incalcano quelle affezioni e quelle azioni, è la *forma* morale.

(1) Ved. Cap. I, art. I.

Or nel progresso dello spirito umano, l'ultima ad essere osservata e riflettuta è sempre la *forma*; la prima è sempre la *materia*. Così avvenne nella dottrina intorno alla cognizione umana. I primi sistemi ideologici sono sempre quelli che si fermano a' sensi; l'elemento intellettuale lo suppongono, lo sottintendono, non lo osservano, non lo riflettono, non lo pronunciano. Questa legge, secondo la quale opera la *riflessione* (e perciò la filosofia, che è l'opera della riflessione), apparisce massimamente nelle lingue antiche. Le più antiche lingue sono piene di elissi, non esprimono mai tutto il pensiero, moltissime cose sottintendono. E quali son queste cose? certo questi elementi, a cui non giungeva la riflessione, e questi elementi erano sempre *formali*, sicchè le cose stesse nelle antichissime lingue sono denominate non da altro, che dal loro elemento materiale. Ciò non proverebbe però, che l'elemento formale non cadesse nelle menti degli antichi: ei cadeva sicuramente (altramente non avrebbero pensato), ma non era passato dalla cognizione diretta nella riflessa, e però non veniva pronunciato insieme cogli elementi già riflessi. Questa è chiave della storia delle opinioni e della filosofia. Or come avvenne nelle altre dottrine, così si osserva esser pure avvenuto nel progresso delle idee morali.

Già dicemmo, che i primi sistemi morali, o certo i più imperfetti, furono quelli, ne quali non compariva che l'elemento materiale della moralità. Avanti i sistemi vi ha sempre un ordine di riflessione, che è l'anello intermedio nello sviluppo dello spirito umano fra la *scienza diretta* e la *scienza filosofica*. La storia di questo anello di mezzo fu fin qui trascurata; e pure è un periodo importantissimo; perciocchè in esso si scorge il passaggio che fa lo spirito tra il primo grado di sviluppo, e lo sviluppo scientifico. I monumenti di questa storia degli umani pensieri sono principalmente depositati nelle lingue antiche, appunto per quella legge, che nelle lingue appariscono gli ordini delle umane riflessioni: niente viene in esse espresso come distinto, se non fu effettivamente distinto dalla riflessione del nostro spirito; viene anzi taciuto, come dicevamo, quanto lo spirito non ha distinto: è sì nello spirito, ma non è nella lingua. A ragion d'esempio, se noi cerchiamo l'origine della parola *virtus*, che di presente si limita a significare un abito morale, noi troviamo ch'essa nella sua origine non significa che *forza*, cioè niente di morale *formalmente*, ma solo un elemento che appartiene alla *materia* della moralità (1). Adoperandosi adunque la parola *forza* per indicare la virtù morale, in quella parola tutto ciò che v'ha di *formale* nella virtù si sottintende, ciò che si nomina non è che la *forza*. Ma non ne viene mica di conseguenza, che in facendosi uso di quella parola, l'elemento morale perciò non si pensi: pensasi, ma non si esprime: e basta allora udire nominarsi questo vocabolo *forza* (cioè *virtus*), perchè tosto si associ nella mente alla parte *materiale* della virtù, che viene espressa, anche la parte formale che non viene espressa; e quasi per una tacita convenzione, con quella parola imperfetta, s'intenda tutta intera formalmente la virtù.

Che se poi si cerca come questa parola dal significato semplice di *forza*, venisse adoperata a significare la *virtù* morale: convien partire dal principio, che « gli uomini primitivi non esprimevano niente di più di quello, che avevano bisogno di esprimere per farsi intendere: conciossiachè l'uso del linguaggio è limitato da' bisogni. » Ora i primi bisogni che si faccian sentire, e i più facili ad avvertirsi sono i fisici, e

(1) Cicerone deduce la parola *virtus* da *vir*, di cui però dice esser propria la *fortezza*; e ne induce, che nel primitivo e proprio significato la parola *virtù* vale *fortezza*. Nel foodo è la cosa stessa che noi osserviamo: ecco le parole del romano oratore. *Atque vide, ne cum omnes animi affectiones virtutes appellentur, non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea una, quae ceteris excellat, omnes nominatae sint. Appellata est enim a viro virtus: viri autem propria maxime est fortitudo, cujus munera duo maxime sunt, mortis dolorisque contemptio* (ll. Tusc. 18).

solamente assai tardi gli uomini sentono la necessità di esprimere ciò che è morale. Le prime significazioni adunque delle cose dovevano riguardare le sensazioni fisiche. Dopo di ciò, inventati già questi vocaboli esprimenti cose sensibili e materiali, all' aprirsi di quel nuovo periodo, in cui faceva loro uopo di nominare le cose morali, egli era più facile, e più opportuno, e lor naturale il far uso de' vocaboli già trovati, applicandoli, mediante significati metaforici, o comechessia traslati, a significare le cose morali; anziché inventarne di nuovi al tutto per queste sole. Ora se si cerca per quei gradi gli nomi sieno giunti a distinguere e fermare colla riflessione la *virtù morale*, egli sarà facilissimo il conoscere, che non poteano di prima giunta pervenire all' idea *generica* e totalmente pna (astratta) di virtù; ma doveano prima fissare la loro attenzione in una specie, in quella *specie* di virtù che nelle azioni esterne e fisiche si rendeva loro più interessante; e quest'era indubitatamente la *forza ben usata* prima del corpo e poi dell' animo, di che si compone la *fortezza*.

Questo è quello, che propriamente si trova essere avvenuto all' origine della coltura nell' antica Grecia. In che forma si presentò allora agli occhi de' Greci la virtù? Quali furono i primi tipi degli uomini virtuosi? Non furono altri, che gli Ercoli, e i Tesei. Questi uomini robusti usarono della forza straordinaria che possedevano, associandola ad un principio di giustizia, di generosità e di beneficenza, liberando le terre dai ladroni e dalle fiere.

Quando Teseo da Trezene andò ad Atene cercando di suo padre, volle andarvi per terra, onde avere occasione di fare colla mala gente, che infestava le contrade, le bravure che avea fatto Ercole. « E, dice Plutarco, si mise in cammino con animo « di non far già oltraggio ad alcuno, ma bensì di vendicarsi di coloro che gli usas-
« ser violenza. » Quando poi, dopo aver messi a morte alcuni di quelli infestatori delle vie pubbliche, giunse alla Porca Crommonia, l' uccise, « per non parer di far ogni « cosa costretto dalla necessità, pensando che convenga a chi sia valoroso l' assalir « gli uomini malvagi per vendicarsi delle offese anticipatamente riportate da loro, ed « esser poi il primo ad attaccar le fiere più ardentose, e combatterle, e cimentarsi « con loro » (1).

Nelle azioni audaci adunque, nel valor militare, e propriamente nell' uso della forza corporca, quando v' ebbero degli uomini che associarono questa *forza* alla *giustizia*, e compirono per essa imprese straordinarie ed utili, balenò da prima agli occhi della *riflessione* umana l' immagine della virtù morale. Questa era una virtù speciale, come dicevamo; una virtù composta di materia e di forma, cioè della *forza bruta*, e della *giustizia* che le dava regola e direzione; e questi due elementi formavano una virtù sola, cioè quella della *fortezza* o del valore. Gli uomini vedevano indubitalmente questi due elementi associati; altrimenti non l' avrebbero stimata per virtù morale; ma l' elemento che più tirava la loro attenzione era l' elemento materiale, e però nella denominazione che davano alla virtù esprimevano questo elemento, e passavano sotto silenzio l' altro, cioè il formale, appunto perchè nol distinguevano così vivamente come il primo, o sia non passava ad essere oggetto della loro riflessione.

Or io credo, che questa considerazione varrà non poco a spiegare come vi siano potuti essere de' sistemi sensisti, i quali preteser pure di avere una morale, adontandosi di chi gliel negasse. Essi non considerarono che l' elemento materiale della morale, come nell' Ideologia non aveano considerato che l' elemento materiale della cognizione. Perciò la cosa più favorevole che possa dirsi di tali moralisti si è, che quantunque non esprimessero ne' loro sistemi l' elemento formale della virtù, tuttavia lo sottintendevano, perchè maneava loro il modo di esprimersi, non avendo portato so-

(1) Plutarco, *Vita di Teseo*.

pra di esso la loro riflessione; appunto come avvenne a' primi uomini, col dare alla virtù un'appellazione, la quale per sè non significava che forza bruta, e niente di veramente morale, di veramente virtuoso. Peccato, che i sistemi filosofici non possono godere il privilegio di cui è in possesso il parlare de' volghi! Nel parlar volgare molte cose si sottintendono, le quali vengono supplite dalla mente di chi ode i vocaboli; ma ne' sistemi de' filosofi niente si può sottintendere, e vanno giudicati per quello che dicono, e non per quello che tacciono; conciossiachè questo è il proprio ufficio della filosofia, di dire espressamente anche quello che il volgo tace sebben lo sappia. »

Ma oltracciò, non mancarono coloro, che quell'elemento formale della virtù, appunto perchè nol sapevano pronunciare, e nol sapevano pronunciare perchè nol sapevano riflettere, il negarono apertamente. Ciò che negarono tuttavia era quello che si toglieva alla loro riflessione, sebben però giacesse nel fondo della loro coscienza; o sia nella loro cognizione diretta. Iddi procedono le incoerenze e le contraddizioni che ad ogni passo si scontrano nelle loro parole; giacchè negano direttamente quello, che indirettamente confessano; conciossiachè si manifesta indirettamente nel linguaggio filosofico anche la cognizione diretta, sebbene non si pronuncii direttamente che la sola riflessa. Così il sensista Mandeville nega, che v'abbia alcuna differenza essenziale fra il vizio e la virtù; ma insieme si lamenta, che del vizio sia stato detto troppo male! Secondo lui, non si dee disprezzare tanto il vizio nello stato sociale, come quello che è largo fonte di beni, vantaggiando le professioni, le arti, eccitando gli ingegni e le stesse virtù, che senza di lui sarebbero impossibili (1). In tutto ciò Mandeville nega la differenza essenziale fra il vizio e la virtù, e qui parla riflessivamente, la nega cioè perchè questa distinzione non era caduta sotto la sua riflessione. Nello stesso tempo però afferma questa distinzione medesima indirettamente, difendendo il vizio dalle incolpazioni che gli vennero date, e facendone il panegirico; il che non avrebbe egli potuto fare, se il vizio non fosse qualche cosa per sè, ben distinto dalla virtù, la sua contraria.

Ora la morale de' *sentimenti* anch' ella ha questo di comune con quella de' *sensi*, come toccammo, di fermarsi alla *materia* della virtù e non esprimerne la *forma*. Differisce però da quella prima, attaccandosi ad una parte più nobile, se si può dir così, del materiale della virtù; perocchè gli uni e gli altri questi sistemi, oltre non esprimere che la *materia*, non esprimono nè pur questa nella sua integrità. La *forma* della virtù non può essere espressa che in un sistema, il quale faccia entrare nella morale *intelligenza*. Tuttavia non per questo si esprime sempre bene questa *forma* della virtù da *razionalisti*: ella non viene espressa bene che in quel sistema, dove l'ordine morale è colto, e osservato con perfezione.

Ad ogni modo, tutti quelli che riportarono la morale alla ragione si accorsero, che nella virtù dovevasi distinguere la *forma* dalla *materia*; e questo è già un passo immenso sui sistemi morali, che non s'elevano fino alla ragione. Tuttavia non producendosi niente per salto, non è a pensarsi che la distinzione della *forma* dalla *materia* della virtù sia stata trovata d'improvviso da quelli, che fecero scaturire la morale dalla *intelligenza*. Questa distinzione prima fu travadata, fu in qualche modo cercata dagli stessi sensisti e da' sentimentalisti: veggiamolo.

(1) Ved. *The Fable of the Bees*. Lond. 1733.

Continuazione. — Epicuro, Mackintosh.

Se fra' primi, cioè fra' sensisti, noi vogliamo collocare Epicuro (secondo l' uno de' due noti modi d'intenderlo); egli è vero, che quel filosofo muove il discorso dal piacere e dal dolore corporeo, e a questo sempre lo riconduce. Ma nulladimeno egli fa, che l'uomo elabori per così dire la sensazione, presso a poco come fanno i sensisti de' nostri tempi; e che delle *sensazioni* si componga delle *concezioni*, che servono all'uomo di altrettante norme direttive delle sue operazioni. Vero è, che queste concezioni non servono nel suo sistema che ad accrescere i piaceri corporei, o per dir meglio, a diminuire i dolori; ma già con questo solo si pone una distinzione fra le sensazioni semplici, e de' sentimenti molteplici ed elaborati (concezioni); e però v'ha una cotale duplicità, nè disconvenientemente i primi si chiamerebbero *materia*, i secondi *forma* della morale epicurea.

Quanto al sistema sentimentale, io veggio il tentativo d'introdurre in esso una duplicità di elementi da uno degli ultimi scrittori inglesi di morale, voglio dire sir James Mackintosh (1).

Il suo senso morale, che egli chiama *coscienza* non è nativo come quello di Shaftesbury e Hutcheson: egli è fattizio, e non è altro che un complesso di sentimenti legati insieme per legge di associazione. V'hanno da prima nell'uomo dei piaceri, delle pene, e anche de' primitivi appetiti, che sembrano aver relazione all'organismo. La felicità nasce dalla soddisfazione di tutti questi appetiti. Il desiderio della felicità è da lui chiamato *amore di sé stesso*; di che pretende che l'amore di sé stesso si sviluppi posteriormente agli appetiti primitivi. S'aggiunge l'associazione de' sentimenti altrui ai nostri, o de' nostri agli altrui, e tosto nasce la simpatia, fonte delle affezioni sociali. L'amore di sé, amore complessivo, tiene, per così dire, in equilibrio tutte le passioni, e gli appetiti solitari: aggiungendosi la simpatia, essa tempera l'amore di sé con quello degli altri, di maniera che niente v'ha più d'isolato, ma tutto diviene sociale. Ad ogni affezione sociale corrisponde un atto della volontà, una volizione. Questa volizione è la conseguenza del piacere, che v'ha nell'affezione sociale e benevola. Ma questa *volizione* è ella stessa distinta dal *piacere* che la precede, sebbene da quello prenda continuo alimento. Questa volizione che tende al bene è ella stessa piacevole, ed è la causa delle azioni: ella è l'oggetto d'interne compiacenze. Quindi nasce la *coscienza*, che è appunto il complesso di queste *volizioni* o determinazioni della volontà, che sono in tal modo diverse dagl'istinti e dai desideri che l'hanno precedute.

In questo sistema vedesi chiaramente, come l'autore sente l'impossibilità di fermarsi negli appetiti, nelle tendenze, nei sentimenti primitivi: a queste affezioni non sa ancora come applicare il nome di morale: trova necessario di generalizzarle o più tosto arvincolarle, mediante la simpatia, la quale suppone un elemento intellettuale, come abbiamo osservato, quando si sottometta ad un'analisi rigorosa. Di più non s'accontenta nè manco de' sentimenti simpatici, che pur sono di più che meri sentimenti:

(1) Tommaso Brow (n. nel 1778, m. nel 1820), anch'egli della scuola sentimentale a segno che alle *idee* stesse dà il nome di *sentimenti*, mostra di sentire la necessità di distinguere nella morale i due elementi della forma e della materia: « lo considero, dice io un luogo, le affezioni morali, di cui ora parlo, più tosto dal lato filosofico, che dal lato morale, come forme e mantenti una parte della nostra costituzione mentale, e non come implicanti l'adempimento dei nostri doveri » (Brow's Lectures, vol. III, pag. 231). A questo passo Mackintosh che lo riferisce soggiunge: « Tuttavia egli perde tosto di veduta questa distinzione, e ragiona senza avervi riguardo. » Noi diciamo che le *affezioni* considerate solo dal lato fisiologico o un senso morale, nè meritano esser chiamate con questo nome.

egli vuol cangiarli in *volizioni*, in decreti della volontà. Queste volizioni le spoglia di ogni interesse, pretendendo che sieno aggradevoli per sè, quantunque non abbiano per oggetto che le disposizioni dell'anima di operare quelle date azioni: egli è vero, che considera anche queste volizioni come altrettanti sentimenti; ma se esse hanno congiunto un sentimento piacevole, ciò non pertanto son volizioni; e tanto basta perchè sottomesse all'analisi si trovino presaporre delle idee o de' concetti, e fondarsi su di essi. Mancò adunque a Mackintosh una sufficiente analisi della *simpatia*, e una sufficiente analisi della *volizione*; e queste analisi a lui mancarono, perchè la scuola sensista d'Ideologia, onde nscì, era impotente di analizzare il pensiero. Ma vedesi tuttavia negli sforzi di questo recente scrittore scozzese, ch'egli sentì il bisogno di aggiungere una *forma* alla *materia* morale; e così salì dai *sentimenti* de' suoi predecessori alle *volizioni*, sebben da lui non conosciute per quel cho sono, e prese per uno special genere di sentimenti.

ARTICOLO IX.

Continuazione. — Stoici.

Ma quelli, che sono giunti ad accorgersi più chiaramente della necessità di separare la *forma* morale dalla *materia*, non poteano appartenere alla scuola *sensista* nè alla *sentimentale*, ma solamente alla *razionale*.

Noi possiamo recare in esempio della nostra affermazione, quanto all'antichità, la dottrina di Zenone. Questo filosofo (e i suoi seguaci si tennero sulle sue vestigia) cominciò dalla storia naturale dell'uomo, presso a poco come fa Mackintosh, ed i sensisti de' nostri tempi: ne notò le tendenze, ne seguì tutto lo sviluppo, cercando quasi direi passo per passo la morale, colla quale non si scontrò tuttavia, che giunto all'ultimo anello dello svolgimento delle umane facoltà, giunto alla facoltà somma, alla ragione. Quando giunse a questa, allora gli parve d'aver afferrata la morale: perocchè veramente fino a tanto che non si ha colto la *forma* della morale, non vi ha morale. Recherò le parole colle quali Cristiano Garve nel suo « Prospetto de' Principi morali » (1) spone il sistema degli Stoici. « Gli Stoici osservano esser nelle l'uomo, nello stato *primae naturae*, un istinto dell'amor di sè stesso, della vita, e della conservazione e perfezionamento di essa. Appresso si sviluppa l'istinto sociale e come una conseguenza: viene a manifestarsi oltracciò l'istinto della scienza: di più v'ha in ognuno il senso del bello e del convenevole: e il desiderio di questi oggetti. Tali istinti volendosi soddisfare, vengono talora tra sè a collisione; e qui e trovasi l'uomo nello stato di *elezione*. L'uomo dee soddisfare il più che gli sia possibile tali istinti; ma nella collisione dee badare al loro diverso valore, alla loro possibilità, facilità, necessità ecc., scegliendo secondo l'ordine suggerito da queste considerazioni. A una elezione così ordinata ne impelle un istinto *primae naturae*, che forma parte di quello della bellezza: il più nobile d'ogn'altro. Ma tutto questo non è ancora virtù: gli Stoici chiamavano questi atti o abiti *καθηκοντα*, che

(1) *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre*. Bresl. 1798. L'Allemagna ricca in ogni genere di opere filosofiche possiede ancor non pochi storie o esposizioni de' sistemi morali. Oltre il prospetto di Garve da noi citato si possono accennare su questo stesso argomento i libri di Dreyer (*Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit*. Leipzig 1798, II. Th.), di Kiesewetter (*über den ersten Grundsatz der Moral-philosophie*. Berlin 1790), di Heinrich (*Kritik Versuch über den ersten Grundsatz der Sittenlehre*. Jena 1799), di Mutschelle (*über das Sittlichste* Münch 1788) di Fürstenau (*Beurtheilung der neuesten Streitpunkte über den letzten grund der Moralität und Sittenlehre*. Bremen 1795), di Schmid (*Versuch einer Moral-philosophie*. Jena 1802) e d'altri. Dopo l'Allemagna, l'Inghilterra è quella che più abbonda in questa parte di storie della filosofia.

« Cicerone traduce *officia*. » Ecco adunque fin dove giungevano gli Stoici, senza però credere d'aver trovata ancora la *forma* della virtù: ma tenendo di non essere usciti per anco dalla *materia* di essa. Continuiamo a udire la sposizione di Garve: « Per trovare che sia virtù, è nopo fare un passo più innanzi. La ragione propone siccome regola della moralità e siccome legge di sapienza l'ednecamento delle facoltà naturali, e la stima degli oggetti secondo il vario loro merito; anzi determina questin merito accuratamente, acciòchè abbia misura certa e immutabile, nè varii, per accidentali circostanze e mutazioni di cose sensibili, ma proceda secondo ordinato regolamento. — Olttraccio la ragione scuopre quello che la primitiva natura non può vedere, cioè che l'assecondare un particolare appetito dee avere a regola lo scopo complessivo e unico di rendere possibile l'attività dell' uomo nella vita privata e sociale, al quale si sott'ordinano come mezzi tutti gli appagamenti de' singoli appetiti naturali-primitivi. Questo solo scopo finale merita il nome di bene; il resto è indifferente. »

Quello che è singolare in questo sistema si è il vedere come gli Stoici restrinsero il *bene morale* a quest'ultimo atto della ragione, che ordina e perciò domina tutti gli appetiti: a tale, che in quest'ultimo solo atto riposero la *moralità* la *sapienza* e la *felicità*. E pure quest'ordine, che dava la ragione agli appetiti naturali, quest'operare *conveniente* a che riducevasi? alla soddisfazione complessiva de' sentimenti individuali e sociali. Or pure in questi non mettevano prezzo alcuno; all'incontro nel costante atto della ragione, che li dirigeva ed ordinava, riponevano ogni valore dell'operare umano. Qui in apparenza v'ha una contraddizione, ma non in realtà. La contraddizione apparente è questa. « Se la ragione morale non avea per ufficio, che di ordinare il soddisfacimento complessivo di tutti gli appetiti individuali e sociali; come può averarsi che questi non avessero per sè verun prezzo? Se sono il fine dell'atto della ragione, non valgono essi più di quest'atto, che non è che un mezzo di ottenere la soddisfazione complessiva degli appetiti, o la felicità? » Dissi che questa contraddizione nel sistema stoico non è che apparente; perocchè, sottilmente considerando, dall'essere la ragione umana in debito di dirigere gli appetiti a far sì che essi approttino quel maggior vantaggio che sono atti a portare, non ne viene mica di conseguente, che l'atto della ragione sia di prezzo inferiore al bene della soddisfazione degli appetiti, come il mezzo suol essere inferiore al fine. Quest'atto della ragione può esser fine e gli appetiti da essi diretti possono essere mezzi o sia occasioni materiali nelle quali la ragione si esercita. Così a ragion d'esempio, l'uomo può occuparsi nel coltivare una vigna, nel tessere un drappo, nell'aver cura di un armento; indi non viene mica la conseguenza necessaria, che la materia in cui l'uomo s'adopera sia cosa più nobile ed eccellente degli atti suoi, e delle industrie sue razionali, colle quali intorno ad essa s'adopera; di maniera che la vigna che coltiva, il drappo che tesse, il bestiame che pasce, sieno cose migliori delle sue operazioni intellettive. Convien dunque riconoscere, che queste operazioni razionali hanno per sè una dignità, indipendentemente dalla materia intorno a cui esse s'adoperano, e che questa dignità è sempre uguale, perchè viene a loro dall'essere razionali, qualsiasi poi la natura della materia alla quale esse si applicano. Di più, questa operazione razionale è proprio atto dell'uomo, come agente intellettivo; ed ogni essere non ha la sua perfezione propria se non in quelle operazioni che gli son proprie. Perciò l'uomo dee trovare la sua propria perfezione, e quindi medesimo uno speciale e proprio godimento nell'uso dell'intelligenza, qualunque sia la materia intorno a cui essa intelligenza s'adopere; foss'anche frivola, fosse di nessun prezzo; e tanto più di perfezione dee trovare nel suo operare intellettivo, quanto quest'operare è più intellettivo, cioè più conforme alla natura dell'intelligenza. In quest'operare intellettivo adunque gli Stoici posero la perfezione umana, e con essa la virtù morale, distinguendo cotale operare della ragione dalla materia circa cui s'esercita; la qual materia sono le affezioni, le passioni, e i sentimenti d'ogni specie.

La distinzione era ben fondata. E perciò Cristiano Garve a torto fa questa osservazione relativamente al sistema stoico: « La stessa gradazione dell' umano sviluppo e svolta dagli Stoici contraddice alla loro sentenza, che tra *officium* e *recte factum*, καθήκον e κατορθώμα, siavi una differenza specifica e non graduale. » Anzi essa doveva essere specifica, appunto perchè specificamente differiscono l'ordine sensitivo e l'ordine intellettuale; quello de' sentimenti (materia), e quello della ragione (forma).

Solamente che restava aperta una ricerca, e importantissima ricerca. Gli Stoici avevano assai bene stabilito, che la ragione ha una dignità propria indipendentemente dagli appetiti intorno a cui si esercita. Ma si erano fermati qui: e qui non siamo ancora usciti dalla ragione soggettiva. Tutto con ciò si concedeva all'uomo solo; e l'orgoglio quest'orgoglio umano che è la massima ingiustizia, la somma immoralità, diventava in quel sistema l'essenza della giustizia, l'essenza della moralità. Tanto naufragio in una navigazione si ben cominciata avrebbero potuto evitare, se dopo aver trovata la dignità della ragione, avessero dimandato a sé stessi: « onde viene questa dignità della ragione? » Ov'essi l'avessero analizzata questa dignità, e cercatane l'intima sorgente, sarebbero pervenuti a conoscere sicuramente, che la ragione non è cosa sì semplice com'ella sembra nel primo aspetto; che v'ha una dualità nella ragione; che la ragione è una potenza dell'uomo; ma questa potenza non esiste, se non a condizione di avere un oggetto; *potenza ed oggetto*, ecco due elementi distinti nella ragione (1). Avrebbero conosciuto, che il primo di questi due elementi, la potenza, appartiene all'uomo; ma che il secondo elemento, cioè l'oggetto di questa potenza, non appartiene all'uomo, è dall'uomo essenzialmente distinto, sebbene all'uomo sia presente, cioè sia *oggetto* di una sua *potenza*. Ancora, si sarebbero accorti, che la ragione come potenza esiste per l'oggetto, e dalla dignità di questo partecipa la sua dignità: che l'oggetto è universale, necessario, infinito: e solo l'infinito è fonte di ogni dignità. Mediante queste considerazioni avrebbero perfezionata la morale, uscendo dalla classe de' sistemi soggettivi, e passando in quella degli oggettivi, e avrebbero collocato l'uomo al suo posto, e la verità al suo. Avrebbero distinto la *materia* circa cui si esercita la *ragione*, dall'*oggetto* in cui termina, e onde attinge la sua dignità. Questo oggetto è l'*ente*, o per dir meglio l'entità stessa, e per conseguente in sommo grado l'ente, l'infinito: la materia intorno a cui s'esercita la ragione sono le *affezioni soggettive*. Il grande ufficio, l'altissima destinazione della ragione pratica, quella che la rende così sublime, è di sottomettere la *materia* all'*ente*, tutto ciò che v'ha di soggettivo all'oggettivo: ecco la morale.

Ora se a una sì nobile investigazione fosse potuto sollevarsi il genio dell'umanità pagana, pare che la mente di Platone dovesse essere a ciò destinata. E pure noi vedemmo rendere anch'egli soggettiva la morale, di maniera che a ragione osserva Garve: « Il principio stoico si accorda col platonico; perocchè il dire; l'uomo che opera conformemente a sua natura, opera virtuosamente; viene al medesimo che « a dire: la virtù è la stessa natura umana nella sua perfezione e integrità. » Dove si vede introdursi l'errore per solo questo, che fu trascurato di analizzare la natura umana, non facendosi una questione ulteriore: « ond'è, che la natura umana, perfetta, sia tipo di virtù morale? » Rispondendo a una tale questione, egli era facile trovare la ragione in un elemento, che entra in essa natura umana senza confondersi con essa, e che è qualche cosa d'infinito, in una parola, nel lume della ragione, nell'ente.

E qui veramente può dirsi che termini l'antica filosofia, in aver veduto, che

(1) Noi mostreremo in altro luogo, come gli Stoici, dopo i Platonici, abbiano bensì distinto nell'uomo un elemento divino, e l'abbiano detto Dio; ma questo Dio l'hanno pur confuso col l'uomo, facendo l'uomo una parte della divinità. Ciò non basta a togliere la *soggettività* della morale stoica.

l'omana natura per sè dee essere virtuosa, di grãa che meno è uomo colui che è men virtuoso. Ma questo non è tuttavia un uscire dall'uomo: restava dunque, innanzi a Cristo, un immenso volo a farsi: restava di volare dall'uomo a Dio.

ARTICOLO X.

Si riprende la classificazione de' sistemi che posero l'imperativo morale.

Riprendiamo il filo del nostro ragionamento. Noi vedemmo, che alcuni filosofi conobbero nella morale qualche cosa di distinto dalle forze fisiche, dalle facoltà sensitive, e dalle facoltà razionali; e che assai bene s'accorsero; la morale supporre un principio *imperativo*, e non solamente *conoscitivo*, o *affettivo*. Vedemmo che si divisero poi nella maniera di concepire questo principio imperativo: perocchè alcuni lo isolarono da tutte le altre facoltà dello spirito umano, e gli diedero i vari nomi di *senso morale*, di *facoltà morale*, o di *coscienza*; i quali tre nomi divennero segni di distinzione a tre classi subordinate di sistemi: alcuni altri posero questo imperativo nella ragione stessa, facendolo una proprietà di quella, come appunto fecer gli Stoici.

Oltre a tutti questi furono alcuni, che collocarono il principio imperativo nella natura della volontà umana, la qual chiamarono anche *ragione pratica*: il che fece Kant nello scorso secolo.

Di quest'ultimo sistema, che tanta occasione di pensare e di scrivere diede alla Germania, egli è uopo che noi parliamo con qualche estensione. Ma prima dobbiamo finire di tracciare la diramazione de' sistemi morali, che formano l'argomento di questo capitolo.

Tutti i sistemi che pongono l'imperativo morale nella *ragione* distinguono la *materia* della morale dalla *forma*.

Ora questi sistemi non convengono tutti ugualmente nello stabilire la *materia* della morale, e non convengono parimente nel determinare la *forma* della stessa. Da questi due capi adunque nasce una doppia classificazione de' sistemi morali: sistemi che divergono fra di loro per una diversità di opinione circa la *materia*; e sistemi che si dividono fra loro per diversità di opinioni circa la *forma* della moralità.

Quanto a quelli che divergono di opinione circa la *materia* della moralità, dovrei qui ripetere tutta la classificazione già da me fatta di que' sistemi, che prendono l'ordine *fisico*, o l'ordine *animale*, o l'ordine *razionale* per l'ordine morale: perocchè si dividono appunto primieramente in queste tre classi generali le opinioni circa la *materia* della morale, trovandola alcuni nell'ordine fisico, altri nell'ordine animale, e altri finalmente nell'ordine razionale: di maniera che pigliando i sistemi fisici, sensitivi, o razionali, e mettendovi in testa un *imperativo morale*, essi si cangiano appunto ne' sistemi di cui parliamo, in cui la morale non è ridotta alla materia sola, ma componesi di materia e di forma; costitendosi la *forma* dal principio imperativo, e la materia dagli elementi fisici, o sensitivi, o razionali, che vengono a quell'imperativo subordinati, e da esso regolati. A queste tre classi generali poi s'aggiunge una quarta, che non esclude dall'esser materia della morale niuno di quei tre generi, ma che gli abbraccia tutti tre come costituenti la materia morale. Non è dunque necessario che qui mi stenda nelle speciali e più minute partizioni, non potendo essere che quelle stesse che già divisai nel capitolo precedente.

Le opinioni poi de' filosofi circa la *forma* morale si dividono tra di sè per due rispetti diversi, cioè a dire o secondo l'*ordine delle riflessioni*, o secondo il grado maggiore o minor di *certezza* che danno alla ragione e per conseguente al suo imperativo.

Cominciando dalla prima di queste due maniere di classificare i sistemi morali

di cui parliamo, alcuni pretesero che i doveri scaturissero da una *riflessione inferiore* ed altri da una *riflessione superiore*. A ragion d'esempio, quelli che non riconoscono altro fonte di dottrina morale che la *coscienza*, fra quali sembra doversi collocare Rousseau, bene considerando un tal pensiero, vedesi che pongono il fonte della morale in una riflessione più elevata che non sarebbe bisogno. Di solito costei non hanno sommessamente all'analisi la coscienza, e la prendono o per una immediata manifestazione del bene o del male morale, o per un sentimento semplicemente aggradevole o molesto, o per un complesso di sentimenti sviluppati fino a un certo segno, come Mackintosh. Ma nulla di questo è la coscienza. La coscienza è la *consapevolezza* (1) del bene o del male morale che noi stessi facciamo. Ora l'esser consapevole del bene o del male morale, non forma il bene ed il male morale, ma lo suppone. La coscienza dunque è una riflessione elevata sopra l'ordine del bene e del male morale. Io l'ho già dimostrato altrove, il bene ed il male morale consiste nel *giudizio pratico*; all'inccontro la coscienza non è un giudizio pratico, come si crede comunemente, ma è « un giudizio speculativo sul giudizio pratico e sue conseguenze » (2). « Quelli adunque che pongono nella coscienza l'imperativo morale commettono lo stesso sbaglio di chi dicesse, che il reo è un effetto che viene prodotto dal giudice. Il giudice non è la causa del reo, ma piuttosto il reo è la causa perchè vi abbia un giudice. Si ricorre adunque ad una riflessione troppo elevata quando si pone l'imperativo morale nella coscienza.

Diamo un altro esempio de' sistemi che mettono il principio morale in una riflessione troppo elevata.

Fra i sistemi che danno per principio della morale quel che dice « perfezione te stesso, » alcuni intendono parlare di una perfezione morale che dobbiamo procacciare a noi stessi (3). Altri intendono di ogni perfezione, non esclusa quella che dà all'uomo la morale (4).

Ora tutti quelli, che fanno entrare la perfezione morale nel supremo principio, ricorrono, dico io, ad un ordine di riflessioni troppo elevato.

E di vero, dicendo: « procacciati la perfezione morale, » non si annunzia questa perfezione, ma la si suppone già innanzi, non dicesi in che ella consista, o qual sia il suo principio, ma dicesi solo, che l'uom dee procacciarsela. Il dire che l'uom dee procacciarsi la perfezione morale, è un riflettere sopra questa perfezione: la riflessione che si fa sopra un concetto appartiene ad un ordine più elevato del concetto stesso sopra cui si riflette. La morale adunque nel primo suo principio è un concetto che appartiene ad un ordine di riflessioni inferiori, e a quello a cui appartiene il principio « procacciati la perfezione morale. » Si vedrà la cosa medesima quando si consideri, che la perfezione morale che noi dobbiamo procacciarci è un effetto delle nostre azioni morali; perocchè l'operare moralmente perfeziona il soggetto. Il mettere adunque a principio della morale l'effetto della morale nel soggetto, dimostra che si è riflettuto agli effetti della morale nei soggetti che la praticano, e che si è abbandonato il pensiero puro e semplice della morale in sé stessa, sviati da quella rifles-

(1) Nella lingua inglese vi hanno due vocaboli per indicare la *coscienza teoretica* (che viuo imperipiamente detta psicologica) o la *coscienza morale*, applicando alla prima la parola *conscience*, e alla seconda la parola *conscience*. La lingua italiana ha pure le due parole di *consapevolezza* o di *coscienza*; che non usa però così esclusivamente, che entrambi non si possono applicare all'una e all'altra coscienza.

(2) Ved. *Principi della Scienza Morale*, C. VI, art. vii.

(3) E così veramente conviene intendersi il principio di Platone, o se si vuole di Socrate, come noi vedremo appresso.

(4) Quelli che escludessero dal principio « perfezione te stesso » la perfezione morale, ometterebbero il meglio, il tutto di questo principio. Ma tuttavia non potrebbe dirsi, che il loro principio appartenesse ad un ordine di riflessioni più elevato di quello a cui appartiene il supremo principio morale.

sione sopra gli effetti che ella produce. Con tutto ciò non si vuol dire che questa sentenza, « perfeziona te stesso, » intesa di perfezione morale, non possa esser bella, ed anco universale (1); ma solo ch'ella non può mai costituire il principio della morale, supponendo già prima di sè la morale.

Veniamo al secondo rispetto secondo il quale i filosofi che pongono la *forma* della moralità nella ragione si parton fra loro. Noi dicemmo, che questo secondo rispetto è il grado di certezza maggiore o minore che attribuiscono alla ragione imperante.

Secondo un simigliante rispetto i sistemi si dividono principalmente in tre classi: perocchè

1.° Alcuni dicono che l'imperativo della ragione è certo e irrefragabile.

2.° Altri negano alla ragione umana la facoltà di conoscere il certo, e però vogliono che la regola delle azioni morali non sia mai altro che la probabilità.

3.° Finalmente alcuni dicono bensì, che l'imperativo della ragione è certo, irrefragabile, assoluto; ma dopo tutto ciò, accorgendosi che la ragione di cui parlano non è che soggettiva, essi stessi aggiungono che questa certezza, irrefragabilità, assoluta dell'imperativo morale non trova ragione nell'intendimento, ma solo è un fatto inesplicabile. Fin anco aggiungono alcuni, che l'intendimento, non che non ispiegarlo, anzi lo dichiara assurdo: l'uomo tuttavia non può a meno di credervi, perchè appunto l'imperativo è d'una forza assoluta; ma nel medesimo tempo che l'uomo vi crede per necessità di natura, l'intendimento umano, quasi a disperazione dell'uomo medesimo, il dichiara una illusione, ed essendo invincibile e naturale questa illusione, la onora del titolo d'*illusione trascendentale*.

Quanto alla prima di queste tre classi, ella abbraccia i filosofi comuni che vanno per la via piana, e non ci è altra cagione di parlar d'essi.

La seconda classe è quella degli Accademici, massime dell'Accademia rinnovata da Arcesilao. Questi, come è noto, non riconosceva alcun criterio della verità: « Ma, » secondo l'esposizione di Sesto, dovendosi dopo di ciò trattare della maniera di condur la vita, la qual maniera esige un criterio del vero e del falso, ond'anco dipende « la felicità, cioè il fine della vita; dice Arcesilao, che colui che sostiene l'assenso da « tutte cose, si dirige mediante ciò che è *probabile* nell'eleggere o nel fuggire, e comunemente nel far checchessia; e seguitando il probabile come indizio, si porta « bene. Conciliarsi la felicità colla prudenza: la prudenza consistere in ciò che si fa « rettamente. Rettamente esser fatto quello di cui una probabile ragione può darsi perchè « siasi fatto. Laonde colui che bada a ciò che è probabile, si governerà rettamente « e sarà beato (2). »

La terza classe nei nostri tempi è dovuta a Kant, ed è di questo padre della filosofia germanica moderna che noi dicemmo di volere alquanto più estesamente intrattenerci:

(1) Questa sentenza è bella ed universale, quando il sistema morale che la suppone sia vero, e però non sia uno de' sistemi soggettivi.

(2) *Adversus Mathematicos* VII, *Contra Logicos*, lib. I, sect. 150—153. Α77. ἔχει μὲν ταῦτα ἴσα καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διακωμῆς ζήτησι, ἣτις οὐ χωρὶς κριτηρίου πῶποτε ἀποδέσσειται, ἀπ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τοῦτ'ἴσθι, τὸ τοῦ βίου τέλος, ἠρτιμένῳ ἔχει τὴν πίστιν, φησὶ δ' Ἀρκεσίλαος, οὗτι οὐ περὶ πάντων ἰσχύουσι καὶ ἀρέσκειαι καὶ φιλαί, καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τοῦ εὐδαιμονοῦ κατὰ ταῦτά τε προσηλθίμενος τὸ κριτήριον καταρθῶσκει. τῆν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνοσθαι διὰ τῆς φρονήσεως τῆν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς καταρθώμασι τὸ δὲ καταρθώμα ἴσθαι, ὡς περὶ πραχθῆναι, εὐλογου ἔχει τὴν ἀπολογίαν ἀπὸ τῶν ἐπιλόγων, καταρθῶσκει καὶ εὐδαιμονίῳσι. V. anche Cic. *Acad. Quest.* II, 34.

Kant.

§ 1.

E prima di parlare della *forma* morale di Kant, mi si permetta dire una parola della *materia* (1) della morale secondo l'opinione di questo filosofo.

Già dissi, che altri cercarono questa materia nelle *forze* senza più, altri nelle *sensazioni* e affezioni animali, altri nella *scienza* ed affezioni intellettive. Per quanto a me pare, Kant si attenne alla *forza di operare* in tutta la sua estensione, e in questo non è difficile lo scorgere un'affinità con Spinoza, onde non dubiterei aver preso qualche avviamento il filosofo prussiano. E veramente tre sono i celebri principi morali di Kant, che variano più nella sposizione che nella sostanza, e sono i seguenti:

1.° « Opera in modo, che la norma de' fini secondo i quali tu operi possa esser legge universale di tutti gli esseri razionali che si trovassero nel tuo medesimo caso. » (2)

2.° « Trata gli uomini come esseri che hanno in sè medesimi l'ultimo scopo finale di loro natura, nè ti permettere di risguardarne alcuno come un mero mezzo alle tue mire. »

3.° La volontà di un essere razionale si dee riguardare come legge universale. »

Il fondo di tutte e tre queste sentenze è il medesimo; l'*universalità* dell'operare della volontà. Tutte si riducono a dire: « ciascun uomo operi fin che può, salvo agli altri il potere operare ugualmente. » (3) Ora sovveniamoci, che Spinoza conduce del pari la morale alla massima attività, all'accrescimento il maggior possibile della nostra realtà, del nostro essere. Così l'uno e l'altro di questi due filosofi mettono la morale nel non impedirsi scambievolmente l'operare.

(1) Ho già detto innanzi, che cosa io intenda qui per *materia* morale. Non si prenda sbagli, intendendo che io or parli della *materia*, che assegna agli uffici morali il filosofo di cui trattiamo; chiamo qui *materia* della legge ciò che è comandato dalla legge, e *forma* l'atto stesso imperativo della legge.

(2) Questo il dichiara principio supremo dell'etica: *Principium ethices supremum hoc est: age secundum normam finium, quos ut propositos tibi habetas, cuius lex esse universalis potest.* Initia Metaph. Eth. IX.

(3) Perciò dice: « Lo norme delle azioni possono essere *arbitrarie*, nè sottostanno se non a quell'aggiunta *limitante*, che sieno atte ad essere *legislazione universale*, come a principio formale delle azioni » (*Initia Metaph. Ethices. Institutio ad doctrinam officior. virtutis*, VI). Dal carattere puro dell'*universalità* deduce l'ufficio della perfezione propria, che esprimo in questa formula: *Et animi vires et corpora eole sic, ut aptae sint atque idoneae ad vires suas, qui tibi possunt obtingere* (Ibidem, VIII.); la ragione di che si è che questo puro *VUOLE* la natura umana, poichè a questo si stende l'umana attività. Osserva però acutamente l'uom grande, che la legge morale (dell'*universalità*) prescrive le *norme* delle azioni, ma non prescrive le *azioni* stesse, cioè non comanda che si operi, o che si operi fin qua o colà, ma comanda che operando si seguiti quella *norma* e non si esca da quella. Questo pensiero giustissimo in sè stesso viene da lui espresso con queste oscure parole: *Ethica leges non fert actionibus, hoc enim jus facit sed tantum normis actionum* (Ibid. VI). Parimente deduco dall'*universalità* l'ufficio della *felicità altrui* e particolarmente della *beneficenza*, con questo argomento: « L'amore di noi stessi non può separarsi dal desiderio di essere amati anche dagli altri, e di essere aiutati nelle cose avverse: in tal modo noi poniamo noi stessi fine agli altri. Or questa norma non può obbligarci se non a condizione che possa divenir *legge universale* » (che è il principio supposto), e perciò a condizione che la nostra volontà ponga gli altri come *fini* a noi. Così la *felicità* altrui diventa *fine* e appartiene agli uffici » (Ibid. VIII, 2). La deduzione è diretta, quando sia dato per vero il principio, che « ogni volontà che possa essere universale è una legge. »

§ 2.

E questo nel sistema di Kant è sommamente coerente all'aver voluto trovare nella potenza attiva dell'uomo, cioè nella volontà, la stessa legge morale. Il principio riesce a questo: « è inviolabile la volontà umana. » Ma l'uomo ingegnoso non dà peso quanto basta all'osservazione, che anche in questa enunciazione cadono due idee, l'una delle quali è da lui veduta e posta direttamente nella proposizione, l'altra è posta senza ben distinguerla, e pure è quella a cui appartiene l'elemento morale.

Queste due idee sono 1.^o la volontà, 2.^o l'inviolabilità di essa. Egli è in questa *inviolabilità* della volontà, che consiste qualche cosa di morale; egli è questo concetto che si dee spiegare, e che quasi sfugge al profondo pensatore. Voi mi dite: « la volontà, cioè l'attività umana; ecco la moralità. » Ma io dico: la *volontà* è essenzialmente *individuale*: essa non è che un'attività indipendente. Ora se quest'attività appartiene all'individuo, tutta la moralità si chiuderebbe in ciascuno individuo, si seppellirebbe nell'attività sua propria. Come adunque fate voi uscire la legge morale fuori dai confini dell'individuo? come dite che un individuo dee rispettare la volontà altrui? questo rispetto alla volontà altrui è già un elemento diverso dalla volontà propria, è un elemento che limita la propria volontà: e pare sta qui tutto ciò che vi ha di morale ne' principj kantiani. Tanto adunque è lungi, che la moralità si trovi tutta nella volontà o attività individuale, che anzi ella sta nella *relazione* di un individuo all'altro, in un elemento *esterno* alla volontà di ciascuno; in un elemento che si mette in opposizione colla libertà, limitandola, dirigendola. Convien dire adunque, che Kant non deperasse al tutto il concetto della volontà da ogni elemento straniero; ma che anzi col concetto della volontà associasse, senza accorgersi della conseguenza, un'altra idea limitante la volontà, un'idea generale, che impone il rispetto alla volontà altrui, e così limita la volontà propria di ciascuno. Quindi la *materia* della morale, che nel sistema di Kant viene ad essere l'*universalità dell'operazione*, non è ben posta; perocchè eccede quel concetto, onde solo egli la trae, il concetto voglio dire della libertà. La libertà non è che un fatto, il dovere n'è la sua limitazione.

§ 3.

Dissi non essersi Kant accorto dell'importanza di questa mistura di due elementi nel concetto della sua volontà libera, e non dissi non essersi accorto che questi due elementi esistevano. Perocchè al sagace pensatore non mancò veramente la consapevolezza di questi due elementi, ed anzi qua e colà dirittamente la confessò. Odasi con quali parole comincia a parlare della dottrina degli uffici. « Il concetto dell'ufficio « è già per sè un concetto di *coazione*, che dee fare la legge al libero arbitrio » (1). Chi non vede qui l'elemento del libero arbitrio da una parte, e l'elemento della legge dall'altra? Ma egli si contenta di rispondere, che questa coazione viene da noi stessi, sebbene a noi opposta, e la necessità di lei si appalesa per una *qualità* incomprendibile della libertà (2).

Di più questa parola, « qualità della libertà, » che egli usa, non consente a pieno a ciò che dice altrove. Perocchè altrove riconosce espressamente, che è una *condizione* posta alla libertà, un limite che le mette la ragione, quella ragione che egli chiama *pratica*, e che opera cecamente, cioè inesplicabilmente; e una *condizione*, un *limite*, una *legge*, a cui vien sottoposto checchessia, non è una qualità di questo chec-

(1) *Institutio ad doctrinam officiorum virtutis. I.*

(2) *Sed hæc coactio a nobis projecta, mutuo opposita, ejusque necessitatis, tamen qualitate libertatis incomprehensam ipsa declarat. Ibid.*

chessa, ma anzi è cosa da lui diversa ed oppostagli, che non gli vien dall' interno, si da un altro principio a lui esterno (1). Ma studiatosi di cessare dal suo sistema tanta difficoltà, soggiunge:

« Laonde la legge universale del giusto: opera esternamente in modo, che il libero uso del tuo arbitrio possa stare insieme (per universal legge) colla libertà di ciascuno altro; ed è certo una legge, che m'ingiunge obbligazione, ma non attende e molto meno non chiede, che solo per questa obbligazione, io stesso debba stringere la mia libertà a tal condizione: ma solamente la ragione annunzia, che essa libertà nella sua idea trovasi così astretta, e che dagli altri può stringersi col fatto, e questo ella annunzia come un *postulato* che in niuna maniera provar si può » (2).

E chi non sente l'imbarazzo, che si contiene in queste parole? Non si vuole più qui, che l'uomo ponga una condizione, un limite alla propria libertà; ma dicesi che è la ragione (quasi un terzo essere) che annunzia, che il concetto della libertà racchiude questa condizione. Sia pure, che la ragione annunzi una *condizione*; ma sarà sempre una *condizione*; se si vuole, anche una condizione essenziale alla volontà; tuttavia non sarà mai una qualità di essa. Di poi, e chi potrà accordare, che nel concetto della libertà, cioè di un operare libero, senza impedimento, si racchiuda il concetto di operare con una limitazione? non sono questi due concetti opposti, l'uno de' quali tempera l'altro? — Ma la ragione vuol così. — Certamente lo vuole, e ciò prova, che non si può confondere la *ragione* colla *libertà*: ciò prova, che la ragione è il fonte della legge, e la libertà è il fonte dell'esecuzione o non esecuzione della legge: cose diverse, che a torto si vogliono confondere in una sola.

Egli è dunque evidentemente falso, che la ragione annunzi semplicemente la limitazione dell'operare umano contenersi nel concetto dell'umana libertà; ed è vero all'opposto, che la ragione denuncia questa obbligazione alla libertà stessa.

Ma rimane a cercare come gliela denuncia. Ella è questa ricerca appunto, che conduce a trovare il vero. Ma il dire, che la *limitazione* della volontà è un *postulato* inespicabile della ragion pratica, tronca la questione violentemente: è qualche cosa di più decretorio che tutte le teorie dogmatiche di questo mondo: ed è appunto con questo tuono affermativo, e assoluto, che Kant pretende sul serio di fare stare a segno i cervelli degli uomini dogmatizzanti, sottoponendoli al dissolvente della sua *critica*. Per altro, egli è facile a rispondere nel caso nostro a questo accento militare, onde Kant mozza la testa alle questioni più rilevanti, e poi le sommerge nell'abisso de' misteri, perocchè egli è facile a dirgli, *quod gratis asseritur, gratis negatur*. Veramente niente di più gratuito dell'affermare, che la ragione, e comandando di usare della propria libertà in modo da rispettare insieme quella degli altri uomini, pronnzi un postulato inespicabile.

Per lo meno questa proposizione si potrà analizzare, come si può analizzare ogni proposizione. Chè sarebbe pure strano, che Kant mettesse il suo *reto* anche all'uso di questo nostro diritto. Ora analizzando questa proposizione, « si dee rispettare la libertà, o sia ella in noi, o sia negli altri uomini, » che cosa n'abbiamo noi per risultamento?

Questa proposizione viene a dire, che « la libertà è una cosa rispettabile ovunque ella si trovi. » Or chi pronuncia questa proposizione, chi fa questo giudizio, di qual oggetto parla? qual predicato gli attribuisce? L'oggetto di cui parla è la libertà, il predicato che le attribuisce è di essere rispettabile. Sia dunque vero quanto si voglia,

(1) Potrebbe solo dirsi che fosse una *proprietà* della libertà umana la *suscettibilità* di questa condizione e limitazione.

(2) *Institutio in Jus*. § C.

per un poco, che non si sappia dire il perchè la libertà sia rispettabile; intanto riman fermo e pienamente accordato, che la ragione dichiara, che la natura di questo suo oggetto, la libertà, merita rispetto. Ora questa dichiarazione, che costituisce la legge morale per Kant, non riducesi finalmente ad un giudizio della ragione sopra un oggetto, la libertà? Sono dunque de' giudizi, sono degli *oggetti giudicati* quelli che finalmente costituiscono la legge: è dunque la ragione, la ragion teoretica quella, che ha questa autorità legislatoria: convien dunque riconoscerla, che il principio della morale consiste non in altro che « nelle esigenze che la ragione trova negli oggetti da essa conosciuti. » Essendo ciò evidente, perchè restringete questa autorità della ragione al solo giudizio che fa della umana libertà? e se le date ascolto quand' ella vi dice, che la libertà, ovunque sia, esige rispetto; perchè non vorrete darle ascolto anco quando ella vi dice, che qualche altro oggetto esige parimente da voi rispetto, e ne esige più o meno, ha, relativamente a voi, questi o quelli diritti?

Voi mi risponderete probabilmente: « perchè non si può dare agli oggetti ciò che essi esigono, se non mediante l' uso della propria libertà, consistendo nell' uso di questa l' operar morale, di maniera, che ogni legge si riduce finalmente a prescrivere il modo onde si dee usare la libertà. » Ed è vero, che ogni legge determina il modo dell' operare della libertà; ma non è mica vero per questo, che « l' operare libero sia la legge stessa. » Dicasi adunque in che modo si dee usare della libertà; ed allora solamente, e non prima, noi avremo la legge. Ora questo modo viene determinato dall' esigenza degli oggetti, cioè dalla relativa loro dignità concepita dalla ragione.

In questa maniera il principio della legge muta di luogo; non è più nella libertà, ma nella ragione teoretica-morale: non in un giudizio particolare riguardante solo la libertà, ma in una specie intera di giudizi, propriamente in una funzione della ragione, che è il giudizio sull' entità degli esseri coecepti. Chi non vede, che in tal modo siamo rientrati in via, e che volendo progredire per essa, noi arriveremmo appunto a trovare tutto il sistema morale da noi esposto?

Ma torniamo al *postulato* inespieabile di Kant (1).

§ 4.

Un *postulato* non è che una cosa possibile; perciò da esso solo non si può dedurre che delle altre cose possibili: nulla più. Ora noi non dobbiamo già provare la *possibilità* di una morale; ma dobbiamo provare che una morale *esiste* realmente, e anche dire quale ella sia.

Ho voluto fare questa osservazione, perchè abbia più di forza la seguente, la quale si è, che il postulato morale di Kant manca fin anco de' caratteri necessari perchè si dimostri *possibile* la morale; giacchè il costituire in legge la volontà umana, sembra un identificare la volontà, e la legge che limita la volontà, cose manifestamente opposte: il che ha dell' impossibile. Kant medesimo s' abbatte a questa difficoltà quando toglie a ragionare dei doveri dell' uomo verso sè stesso, e si fa la domanda: « come possa essere ad un tempo stesso l' uomo attivo e passivo, cioè obbligante e obbligato? » Alla quale risponde coa due argomenti, l' uno indiretto tratto dall' assurdo, e l' altro diretto.

Nel primo di questi due argomenti può vedersi assai manifesto, come venisse Kant al trovamento della sua dottrina morale. Questa via, per la quale egli venne a stabilire così fatta dottrina, si fu il timore di restar privo al tutto di morale; perocchè veramente per le vie dell' idealismo trascendentale, ove erasi messo, deesi al tutto o negar la morale, o evarla dal soggetto come fa Kant. Ecco adunque come egli prova che l' uomo ha dei doveri verso sè stesso.

(1) — *postulatum quod nullo modo probari possit.* (*Institutio in Jus.* § C.).

« Fa, dice, che non ve n'avessero di tai doveri: in tal caso non ve oc avrebbe di nessuna specie, nè pure di esterni. Imperocchè io non posso ricocooscere me stesso obbligato verso gli altri, se non in quanto obbligo insieme me stesso; perocchè la legge in virtù della quale io mi tengo obbligato, certamente nasce dalla mia propria ragioo pratica, dalla quale sono necessitato: laonde io necessito ad un tempo colla ragione me stesso » (1).

Tutto questo argomeoto *ab absurdo* si fonda sulla supposizione che *riconoscersi obbligato, e obbligare sè stesso* sia perfettamente il medesimo. Ma qui v'ha quella confusione di due concetti al tutto distinti fra loro, che è la pietra d'inciampo di tutti i sistemi idealisti e soggettivi. Confondono cioè il *ricevere*, col *dare*, il passivo coll'attivo. Egli è dunque falso, che quando io mi *conosco obbligato, obblighi* con ciò me medesimo: anzi tanto è lungi che io obblighi me medesimo, che ho anzi la consapevolezza di un diverso da me che mi obbliga; ho la consapevolezza di un principio opposto a me, il quale mi lega, e dal quale non posso svincolarmi anche se il voglia. Che se pur fosse vero, che in me l'obbligazione non precedesse punto nè poco la consapevolezza che io ho di lei, ancora dovrebbero distinguere l'*obbligazione dalla consapevolezza* di questa; e come nell'obbligazione io sarei passivo, così nella consapevolezza di questa sarei attivo; perocchè l'esser consapevole è un atto mio proprio, e l'esser legato è uoa mia passione. Ma io ho dimostrato di più, che la *coscienza* nasce dopo la *moralità*, e che la forza dell'obbligazione si sente prima che si conosca (2). L'origine adunque dell'errore nella morale kantiana sta nel confondere la *ricettività* che ha l'uomo della legge colla legge stessa (3); la *ricettività* è soggettiva, essa è l'uomo; la legge, è oggettiva; essa noo è l'uomo, ma la loce dell'uomo; l'uomo viene legato, la legge lega. Il confondere poi la ricettività e la legge in una cosa sola, trovando questa misteriosa opposizione nel soggetto medesimo, è un falso supposto, che ha la sua secreta sorgente in uoa di quelle opinioni entrate di soppiatto nella mente, le quali si chiamano pregiudizi: la quale opinione si è, « che tutto ciò che è nel soggetto sia il soggetto stesso, e non possa essere nel soggetto niente, che non appartenga all'essenza di lui. » Io dimostrai il nullo valore filosofico di questa opinione pregiudicata; come pure dimostrai, che ella si forma nell'anima per via di analogia da ciò che vedesi aveoir ne' corpi, l'uoo de' quali non può capire nell'altro, cioè sono impenetrabili; e perciò sente del materialismo, insieme col quale prese piede nelle moderne scuole (4).

§ 5.

« Dopo di ciò, non sarà inutile soggiunger qui anche la ragione, onde Kant toglie a risponder dirittamente alla difficoltà « come l'uomo possa essere ad un tempo stesso quegli che lega e quegli che è legato. »

Ecco di nuovo le sue parole:

« L'uomo nella coscienza, che ha dell'ufficio verso sè stesso, si considera sotto

(1) *Doctrinae elementaris ethicae Pars Prior Institutio, § 2.*

(2) *Principi della Scienza morale, C. VI.*

(3) Medesimamente è erronea o contraddicente a sè stessa la conseguenza che trae Kant dalla definizione della personalità morale. *Personalitas moralis, dice, nihil aliud est, quam libertas naturae, rationisque legibus SUBJECTAE.* Ora odasi la conseguenza che ne deduce. *Unde sequitur, personam quandam nullis legibus aliis, quam quas — sibi ipsa fert, subjectam esse !.* (*Institutio ad Metaphysicam morum, IV.*) Dall'esser la personalità morale quella libertà che è soggetta e non padrona delle leggi, dovrebbe dedursi per dirittissima conseguenza, ch'ella non è quella che fa le leggi, ma quella che le riceve, cioè il contrario appunto di quanto Kant ne deduce.

(4) Vedi il *Rinnovamento della Filosofia* ec., Lib. III, C. XLVII.

« un doppio rispetto : 1.° come una *natura animale*, cioè come appartenente ad un « genere di animali (1); 2.° come *natura razionale*, che non si percepisce da ve-

(1) Io feci qui osservare, d'accordo con Galluppi, la parentela strettissima fra la filosofia di Kant, e il sensismo di Locke e di Condillac, o taluno di ciò mi riprese come d'uno scerpellone. Ma gli uomini più penetranti sanno distinguere il fondo di una dottrina dalle forme nelle quali ella si presenta. Ora egli è certo, che quanto alle forme esterne la filosofia di Kant sembra lontanissima dal sensismo inglese e francese: non così il fondo della kantiana filosofia. Basta dire, che Kant non concede, che nulla si conosca, se non ciò che cade sotto il senso; di che deduce, che l'etica non ha ufficio da insegnare verso Dio, ma solo verso gli uomini fra loro: il che è veramente a distruggere ogni morale, privandola di quell'*assoluto fine*, onde precede il prezzo infinito di tutti gli atti morali anche verso gli uomini (*Methodologia ethica. Conclusio*). Ora alle osservazioni che noi qui facciamo sulla morale kantiana non può che aggiungere luce il considerare appunto, come un *sensismo*, che s'approssima ad un vero *materianesimo*, trascorra per così dire in tutto lo vene del kantiano sistema. A dimostrarlo mi porgo buona occasione quel luogo dove Kant spiega che cosa intenda per *natura animale*. Dalla natura animale non esclude la ragione: « perocchè, dice, la ragione, secondo la facoltà teoretica, e forse può cadere anche in una natura corporea vivente: » *quæ ratio, secundum facultatem theoreticam, fortasse etiam in naturam corpoream viventem cadere potest* (*Doctrinæ elementaris Ethicæ, pars prior. Institutio, § 3*). Or non sembra qui che si rinnovi il famoso dubbio di Locke sulla possibilità che la materia pensi? E perchè non resti dubbio circa l'indole più oho mediocrementemente materiale di questa filosofia, che si chiama Idealismo trascendentale, si odano questo altre parole di Kant modesto. « Quantunque in un rispetto teoretico noi possiamo distinguere nell'uomo l'anima o il corpo, tuttavia non possiamo pensare queste parti come diverse sostanze, onde a noi nascano diverse obbligazioni, alline di aver agio di dividere e gli uffici morali in uffici verso il corpo e uffici verso l'anima. Noi nè mediante l'esperienza, e nè mediante argomentum di ragione possiamo bastevolmente apprendere se v'abbia nell'uomo e un'anima come sostanza del corpo diversa che lo inabitava, o non più tosto se la vita sia propria della materia: » *Quamquam, respectu theoretico, nobis licet in homine animam et corpus distinguere, tamen haud licet has partes ut diversas substantias hominum obligantes cogitare, ut copiam habeamus officia describendi in officia erga corpus et erga animam. Nos, neque per experientiam, nec per argumentationes rationis, satis sumus edocti, utrum in homine anima (ut substantia a corpore diversa, illum inhabitans) inest; an non potius vita proprietas sit materiae* (*Doctrinæ elementaris Ethicæ, pars prior. Institutio, § IV*). In somme l'intendimento umano secondo Kant non va al di là de' sensi e della materia; e questo non è solo esser sensista, ma essere in uo grado maggiore di Locke o di Condillac. Né chiamando in soccorso la ragion pratica, Kant miglior punto la condizione del sistema; perocchè quella ragione non è ragione, ma una volontà e una necessità, come ho già mostrato altrove (*Saggio sui confini dell'umana ragione* ec. XXIV, fra gli *Opuscoli Filosofici*, Milano 1827, Vol. I). Egli è poi Kant in contraddizione con sè stesso quando vuol distinguere la libertà da ogni esperienza. Egli dice: « La nozione della libertà è una nozione razionale pura, che perciò trascende la filosofia teoretica, cioè elle è tale, di cui non può darsi alcun conveniente esempio in qualche esperienza possibile; e però non racchiude cose alcuna che possa cadere sotto la cognizione teoretica a noi possibile. — Ma nel suo uso pratico dimostra la verità sua come pratico principio » (*Institutio ad Metaphysicam morum, IV*). Or se come principio pratico c'la dimostra la verità sua, duoque v'ha un'esperienza di lei; ella è un fatto eziandiochè non se no possa render ragione. Questa contraddizione nasce dall'aver limitato indebitamente la parola *esperienza* alle cose che cadono sotto i sensi: quasi che noi non sperimentassimo anche i fatti interni dello spirito nostro. Ora in questo restringimento della parola *esperienza*, chi non reamenta il linguaggio di que' sensisti che non riconoscevano punto nè poco l'osservazione interna, ma pretendevano che noi dovessimo raccogliere tutti i fatti, su cui fondare la filosofia, dalla sola esperienza esterna? Egli è appunto questo errore sensistico, che costituisce l'assurda distinzione che fa Kant fra una ragione teoretica e una ragione pratica, quasi che vi potessero essere in un uomo due ragioni, o l'una opposta all'altra. Ma sottilmente considerando la cosa, le due ragioni che Kant attribuisce all'uomo non formano prese insieme nè pure una ragione sola; perocchè essendo entrambi soggettivo, non costituiscono che due fonti d'illusioni, nelle quali è obbligata di avvolgersi l'umana natura.

Finalmente osserverò, che avvertendosi sempre quel principio, che ogni errore suppone una verità traveduta, anche all'erronea distinzione kantiana della ragion pratica e della ragion teoretica soggiace un vero; ed è questo, che l'essere ha le due forme incommunicabili, l'ona *ideale*, l'altra *reale*: l'essere ideale ha diverse leggi dall'essere reale; l'essere ideale costituisce la cognizione pura; la volontà appartiene all'ordine delle realtà, e perciò è fuori, come tutti gli altri fatti reali, dalla cognizione pura. Ma tanto i fatti esterni, quanto i fatti interni della volontà e della libertà, soggiacciono all'osservazione, e ammettono perciò una cognizione teoretica.

« non senso, e che non si può conoscere se non nelle ragioni morali pratiche, dove
 « si manifesta internamente nella volontà la proprietà legislatoria della libertà median-
 « te un' *incomprendibile* forza di ragione. »

« Or l' uomo come natura fisica razionale, l' uomo *fenomeno* può determinarsi
 « alle azioni nel mondo fenomenico mediante la sua ragione qual causa della deter-
 « minazione; e in ciò si delibera senza bisogno del concetto dell' obbligazione. Ma
 « lo stesso uomo secondo la personalità, cioè come una natura fornita di libertà in-
 « terna, l' uomo *noumeno*, si scorge partecipe nella sua natura dell' obbligazione. —
 « di maniera che l' uomo considerato in doppio significato possa conoscere l' ufficio
 « verso sè stesso senza contraddizione; poichè il concetto dell' uomo non ha un solo
 « senso (1). »

Io non fo osservazione sulla distinzione fra l' uomo *fenomeno* e *noumeno*; seb-
 bene potrei dimandare, se l' uomo fenomeno sia veramente l' uomo: potrei anche chie-
 dere qualche maggiore dichiarazione di questa importante distinzione fra il *fenomeno*
 e il *noumeno* umano (2); ma ciò mi porterebbe troppo a lungo.

Restringomi in quella vece a dimandare: l' obbligazione cade ella nell' uomo
fenomeno? — Kant mi dice di no espressamente. — L' obbligazione viene ella dal-
 l' uomo *fenomeno*? — molto meno. — L' obbligazione adunque non si trova che nel-
 l' uomo noumeno, secondo Kant, sia che ella si consideri sotto il rispetto attivo, o sia
 che si consideri sotto il rispetto passivo. L' uomo-noumeno adunque è sempre quegli
 che obbliga, ed è sempre quegli che è obbligato. Lungi adunque che la strana di-
 stinzione di due uomini in un solo uomo, che fa Kant per rispondere alla difficoltà,
 il tragga d' impaccio, ve l' avviluppa più e più; perocchè ne viene, che non solo lo
 stesso uomo, ma ben anche l' uomo stesso considerato sotto lo stesso rispetto sia ob-
 bligante e obbligato ad un tempo, che è la ripugnanza che si vuol cansare. Non può
 adunque evitarsi una contraddizione intrinseca nel concetto che si sforza di stabilire
 Kant di una legislazione che l' uomo impone a sè stesso: questo non è solamente un
 concetto ammirando (e il vezzo di questo filosofo è appunto quello di tendere al ma-
 raviglioso), non è solamente misterioso; ma è intrinsecamente ripugnante (3). Non
 v' ha che una scusa a un sistema sì assurdo; ma una scusa che è peggiore del siste-
 ma stesso. È quella che si può trarre dalla professione d' idealismo trascendentale,
 per la quale si viene a-dire, che l' obbligazione che l' uomo impone a sè stesso non
 è una vera obbligazione, ma una obbligazione illusoria, un' illusione fatale, per la

(1) *Ibid.* § 3.

(2) Io ho dimostrato quanti assurdi conseguirebbero, quando si distinguessero nell' uomo due
 soggetti, l' uno *fenomenico* e l' altro *substanziale*, nell' opera intitolata *Il Rinnovamento della*
Filosofia in Italia ec., Lib. III, C. XIII, a cui rimetto il lettore.

(3) La ragione per la quale Kant dà il nome di volontà alla facoltà dell' imperativo mo-
 rale, si trova anch' essa nella confusione, che abbiamo notata dell' *attivo* col *passivo*, che di
 continuo si fa nel kantiano sistema. Kant ragiona in questo modo: « L' uomo sente la neces-
 sità di seguir una legge. Ora il sentire questa necessità, il dichiarare a sè stesso, che dee ope-
 rar così o non altrimenti, è un *volere* quella norma, è un *volerla* con atto assoluto, pieno.
 V' ha dunque questo *volere* nell' intimo fondo dell' uomo: e di qui si spiega, come l' uomo che
 infrange la legge senta de' fieri rimorsi. Questi rimorsi sono una pena che soffre la sua natu-
 ra; perchè eoll' operar male viene contraddetto a quella volontà morale essenziale e assoluta
 che ha in sè stessa la sua natura, e che forma il fondo, per così dire, dell' umana personalità.
 Indi non v' ha oom malvagio, che non approvi il bene quando lo vede in altrui, e che non dete-
 sti il male; perchè nessuno può rinunziare alla *volontà* intrinseca della propria natura, nes-
 suo può non *volere* la legge. » Tutto l' errore sta, come si vede, nel non riconoscere che
 questa volontà se vuol così chiamarsi, è una *ricettività* della legge, e non un *potere* emanante
 la legge. I fenomeni accennati de' rimorsi ec. vengono spiegati in entrambi i sistemi; ma il
 sistema che ammette nell' uomo una *ricettività* necessaria della legge primieramente è conforme
 al fatto: l' osservazione interna, e l' analisi lo prova: in secondo luogo, è conforme alla ragio-
 ne, non involge assurdo, ed è il solo che ponga una vera legge morale, e non l' apparenza
 io-gaanevole d' una legge.

quale la natura dell' uomo inganna perpetuamente e essenzialmente sè stessa, nascendo nella medesima per una total fatalità inesplicabile la coscienza di un' obbligazione assoluta, sebbene ella non abbia nè ragione alcuna, nè possibilità di esser vera.

Ma già dal ragionamento intorno alla *materia* della morale, noi siam passati alla *forma*. Perocchè egli è questo *imperativo categorico*, come lo chiama Kant, che costituisce la *forma* della morale kantiana. Continuiamo adunque a dire di questo imperativo. Kant lo pone come un fatto : eccone la descrizione.

ARTICOLO XII.

Continuazione. — Dell' imperativo categorico.

§ 1.

Descrizione dell' imperativo categorico di Kant.

V' hanno nell' uomo delle propensioni, de' sentimenti, delle affezioni, e anco un amore naturale, una natural riverenza all' umanità considerata o in noi stessi, o in altrui. Queste propensioni non danno il concetto di uffici morali: le due ultime sono chiamate da Kant *propensioni estetiche* (sensibili), che preparano l' animo a ricevere il concetto degli uffici morali (1). L' uomo ha un' *attività* che lo porta a soddisfare a queste sue inclinazioni. Ma nello stesso tempo egli ha un' *altra* facoltà, che gli dice di poter loro resistere, di poter operare da sè senza determinazione esterna.

Questa facoltà di operare da sè senza determinazione esterna è ciò che costituisce la *personalità* umana, la dignità suprema dell' uomo, ed è la *libera volontà*. Indi viene che l' uomo non possa rinunziarvi senza provare infinita molestia e avvillimento. Perciò dice Kant, la *volontà* appunto è la *ragione* o sia la *legge morale*; perocchè involge questa *necessità*, che è *necessità* morale, del non poter l' uomo rinunziare a tanta signoria di sè stesso, senza discendere, per così dire, dal suo trono. E quindi nasce primieramente il terzo de' tre principi riferiti della morale kantiana, che la legge cioè non sia altro se non *idea voluntatis cujusque naturae rationisque, ut voluntatis univcrse legislatoriae* (2).

Ma se col dire *volontà* noi diciamo *necessità morale, legge, dignità*, a cui non può rinunziarsi, viene di conseguente che questa *volontà* dovrà considerarsi ella stessa come *fine*, dovunque si trova; di che il secondo de' tre principi, cioè, *Sic age, ut humanam naturam, cum in te, tum in quovis alio, semper simul ut finem, nunquam solum ut merum adjumentum usurpes* (3).

E da qui sarà facile dedurre il terzo principio, contenuto già nel secondo, come il secondo era contenuto nel primo, cioè che nell' operar nostro non dobbiamo impedire l' operare altrui, di maniera che ciò che noi facciamo possa esser fatto da tutti gli uomini senza che tolga la coesistenza: *Sic age, ac si norma actionum tuarum per voluntatem tuam fieri deberet lex naturae universalis* (4). Ecco tutto il fatto kantiano: se pur tutto questo è fatto.

(1) Vedi *Institutio ad doctrinam officiorum virtutis* XII.

(2) *Emm. Kant Opera, latine vertit F. C. Born.* (Lipsiae 1798), V. II, pag. 307.

(3) *Ivi* p. 305.

(4) *Ibid.* p. 295.

Prima osservazione sull'imperativo categorico di Kant:
è dedotto dall'esperienza.

Vien subito a chiedersi, come Kant provi tutte queste sue affermazioni. Egli certamente le pronuncia con sicurezza, come si narrano i fatti evidenti: ma essendo in pari tempo impossibile cosa, che in lui non nascesse timore che gli fosse data una smentita, altrettanto facile a darsi, quanto è facile l'affermare de' fatti almen dubbj; perciò Kant unisce perpetuamente de' ragionamenti alle sue narrazioni. Noi cercando di cogliere la traccia di questi ragionamenti alquanto irregolare e tortuosa, attesa la maniera oscura onde procede nel suo stile e nel suo metodo questo filosofo, e ingegneremo di mettere in chiara luce il vero progressu che tennero le idee nella mente di Kant, quando egli applicò l'animo suo a trovare nn'etica che fosse coerente ai principj della sua filosofia teoretica, e avesse delle basi ferme, quanto una tale filosofia li permette.

Kant adunque parti dal principio teoretico, che tutto ciò che è necessario ed universale appartiene alla cognizione *a priori*, e non può in modo alcuno esser dato dall'esperienza. Se v'ha adunque una morale ferma, cioè necessaria ed universale, forz'è che ella non sia dedotta dall'esperienza, ma si trovi antecedere ogni esperienza. Ora la natura della libertà umana è cosa che non cade sotto l'esperienza: conviene adunque cercarsi in questa sola la morale. Fermandoci a questo passo, noi vogliamo osservare, prima di procedere innanzi, che in questo ragionamento ci ha un fondo di verità, quando rettamente s'intenda; ma l'intenderlo rettamente non è agevole, racchiudendo non pochi equivoci.

Primieramente conviene distinguersi la *dottrina della moralità* dalla *moralità* stessa in atto. Egli non v'ha dubbio, che la dottrina della moralità dee essere necessaria e universale; perocchè ogni dottrina puramente teoretica appartiene all'ordine dell'essere ideale; e tutto ciò che appartiene a quest'ordine come io ho dimostrato, tiene in sè i due caratteri della necessità e della universalità (1). Ma la moralità stessa, che è una qualità della volontà concorde colla legge, non appartiene esclusivamente all'ordine ideale; nè appartiene esclusivamente all'ordine reale; ma consiste nell'amplesso di questi due ordini; e perciò la moralità relativamente alla legge è necessaria e universale; ma relativamente alla volontà che si suppone alla legge, ha la natura stessa della volontà, e però se la volontà è contingente, come è l'umana, ella pure è contingente, e ad ogni modo appartiene alla realtà. Ora, queste distinzioni ben poste, egli è chiaro, che v'ha dell'incerto e dell'equivoco nel principio di Kant. È chiaro ancora, che ove si dia per vero il principio posto da Kant, che la morale cioè debba dedursi *a priori* e non dall'esperienza, non potrebb'egli giustamente inferire, che dunque la morale debba trovarsi nella volontà, parlandosi di volontà umana (2), perocchè questa è volontà contingente e accidentale. Egli dice, che la volontà, e propriamente la libertà dell'arbitrio non cade sotto l'esperienza; ma questo è un manifesto

(1) Vedi il *N. Saggio ec. Sez. V, Par. I, c. III, art. 1* (Ed. di Milano 1836).

(2) Kant pretende d'altra parte, che non si possa dare *uffici morali*, se non verso una persona che cada sotto l'esperienza de' sensi, e però solo verso uomini: *si secundum solam rationem judicemus, videbimus, dico, hominibus nullum prae terra officium esse, quam solum erga hominem (se ipsum, vel alium), siquidem officium erga ullum subjectum quodpiam existit in coactione morali per hujusce voluntatem. Subjectum cognoscens (obligans) proinde primo casu persona debet, deinde haec persona, necesse est, ut tanquam RES EXPERIENTIAE SUBJECTA data sit.* (*Ethices para prior*, lib. I, C. 1, § 16). Questa conseguenza è coerente col principio, che la legge venga dalla volontà umana, e che consista nell'universalità, cioè in un operare degli uomini in modo che l'uno non ingombri l'operare dell'altro.

errore già da noi notato in questo filosofo. La libertà dell' arbitrio nostro cade sotto l' esperienza *interna*, sebbene non cada sotto l' esperienza de' sensi esteriori, a' quali soli restringe Kant il vocabolo di esperienza arbitrariamente e dannosamente per le conseguenze. La libertà, come dicevamo, non è un' idea, ma una realtà; e le realtà non si percepiscono che coll' esperienza, non s' intuiscono semplicemente come le idee. Se noi non avessimo esperienza alcuna della nostra libertà, non potremmo mai dedurla *a priori*; e Kant medesimo ce lo confessa apertamente senza avvedersene, quando ci dice, che il concetto della libertà non trova alcuna spiegazione, e nè pure alcuna conciliazione con quella che egli chiama la *ragione teoretica*, e più semplicemente, dico io, si può chiamare la *ragione*, senza più. Sia pur vero adunque, se così vuoi, che il libero arbitrio dell' uomo sia qualche cosa d' indefinibile: egli è però un fatto attestato dalla coscienza; e questa attestazione ha quel valore stesso che hanno tutte le percezioni nostre delle cose reali (1).

Ma qui appunto si vede, come il fondatore della critica filosofia, colle migliori intenzioni del mondo, desiderando di dare alla morale un saldo fondamento, e cercandolo in qualche cosa di universale e di accessorio, sia fallito a tale nel suo tentativo, da non trovare altro principio *morale*, che in una *realtà contingente*, e però nè universale nè necessaria, quale è appunto la volontà umana; sia ricorso ad un fatto invece che ad un principio; ad un dato di esperienza invece che ad un lume di ragion pura; ad una necessità sì, quando così si voglia, ma ad una necessità che dalla ragion pura vien disconosciuta, ed anzi dichiarata illusoria.

§ 3.

Seconda osservazione: la libertà umana vien malamente descritta.

Kant adunque avea posto il principio, che la morale non dovea cercarsi nell' esperienza, e poi era ricorso a cercarla nella volontà umana, che è pur un oggetto dell' esperienza.

Ma egli credette, che solamente le azioni esterne che dalla volontà procedono, appartenessero all' esperienza; non la volontà stessa nella sua intima natura, non la legge che costituisce la volontà, e che consiste nel poter eleggere per una determinazione interna senza che un motivo esterno vi ci determini. Questa libertà di agire viene male descritta da Kant, ed esagerata. Non è mica vero, che la libertà umana operi senza una ragione diversa dalla volontà stessa: è vero solamente, ch' ella può scegliere fra due o più ragioni del suo operare; è vero ch' ella può non determinarsi dietro alle lusinghe della sensualità, ma dietro alla ragione della legge. Sia però, che si determini per una parte o per l' altra, ella seguita sempre una ragione diversa da sè; e quando niuna ragione la determinasse, cesserebbe propriamente parlando dall' esser morale, e fin dall' essere volontà.

(1) Kant osservò, che la libertà è tal principio interiore, che non sottosta alla legge di causalità, a cui ubbidisce la natura esteriore. Distinse adunque due ordini di cose, l' interno che chiamò *noumenico*, o l' esterno che appellò *fenomenico*: in questo secondo, disse, domina la legge di causalità, e non nel primo. Noi abbiam mostrato qual parte di vero abbia questa osservazione, ne' *Principi della Scienza Morale* (C. V. art. vii o viii); ma se supponiamola, per poco del tutto vera. L' errore di Kant consiste nell' aver preso per sinonimo *ordine fenomenico* con *ordine empirico* od *esperimentale*, ed *ordine noumenico* con *ordine a priori*. All' incontro l' *esperienza* non domina solamente nell' *ordine fenomenico*, ma ben anco nell' *ordine noumenico*; dandoci ella sola i primi dati di entrambi. Questo è il filo che ci può condur fuori dal labirinto kantiano, o più tosto dal vasto labirinto della scuola germanica.

Terza osservazione: il merito morale non è bene caratterizzato.

Ma Kant confonde la *legge* colla *volontà*, e ripone appunto la legge nell'operare che fa la volontà umana per propria energia senza alcun motivo.

Egli è in questa specie di forza creatrice, che il nostro filosofo ripone, come vedemmo, tutta la grandezza morale dell'uomo. Egli crede d'aver in tal modo spogliata la volontà di tutta la sua parte fenomenale; perocchè, dice in tal caso non agisce che per sé stessa, non per alcuna cosa sensibile; perciò niuna esperienza ni conduce al concetto di questa volontà; perocchè niuna cosa che cade sotto l'esperienza è quella che la muove o determina. Quasi ch'è l'operare stesso della volontà, foss'anche fatto senza motivo, come pretende Kant, non cadesse egli stesso sotto l'esperienza interna, o noi il potessimo conoscere, se fosse tale, per altro modo che per quello di questa esperienza. Ma qui nella mente di Kant vedesi chiaramente aver molto influito una considerazione per sé giusta, ma da cui volle tirare delle conseguenze inadeguate. Kant osservò, che l'uomo non può aver merito d'un'azione, se quell'azione non sia fatta pel fine di adempire la legge. Di più, avendo io da una parte la legge, dall'altra la sensualità, io non potrei avere alcun merito a preferir la legge alla sensualità, se non a condizione che io potessi anche fare il contrario, cioè che io potessi preferir la sensualità alla legge. Nè la legge dunque, nè la sensualità è cagione sufficiente a determinarmi; dunque io mi determino da me stesso. Qui si osservi di passaggio quello che dicevamo, che è bensì vero che io mi determino da me stesso a scegliere più tosto una *ragione* che l'altra di operare; ma non è però vero che io operi senza una ragione, cioè senza scegliere l'una o l'altra. Avendo dunque Kant osservato che il merito mio sta in questa potenza, per la quale io mi determino o a favore della legge o a favore della sensualità, conchiuse, che dunque l'elemento morale sta unicamente in questa *indipendenza* del mio operare: conchiuse, che questa indipendenza appunto costituisce l'essenza del dovere, e perciò costituisce la legge. Conchiuse medesimamente, che dunque la legge sta nella libertà, e che questa potenza è perciò essenzialmente *morale*, essenzialmente *buona*, forma legge ella stessa. Quindi nell'indipendenza essenziale della volontà pose il principio della morale, e disse che la legge non era altro se non questa: « rispetta, mantieni la libertà » (1).

Ma chi non vede, che in questo ragionamento una condizione del merito viene presa per il merito stesso?

Egli è vero, che io non posso meritare se non sono libero, cioè se non mi determino da me stesso: ma io posso operare *indipendentemente* tanto scegliendo il male,

(1) A mostrar meglio l'imbarazzo insuperabile, è la contraddizione, nella quale s'avvolge un inebriato sì profondo come era quello di Kant, aggiungerò un'altra osservazione.

Kant trova tutta l'eccellenza morale, la virtù oel *libero operare* a tale, che il principio della morale kantiana si riduce all'imperativo e opera liberamente, cioè indipendentemente dagli stimoli della sensualità. » Or bene la *libertà* dunque è la legge. Niente affatto, vi dice Kant in un'altra pagina: la libertà è una proprietà dell'arbitrio, ma non della volontà; altro è arbitrio, ed altro è volontà. Da questa escono le leggi, da quello le norme dell'operare arbitrio o sia di fatto: *A voluntate leges, ab arbitrio normae profiscuntur. Arbitrium in homine LIBERUM est voluntas nihil quidquam aliud, praeter legem, spectans, NEC LIBERA, NEC HAUD LIBERA dici potest, quoniam haud actiones, sed proxime legislationem normae actionum attingit (nisi rationem practicam): idcirco quoque absolute necessaria, ipsaque nullius coactus capax est* (Istituto ad Metaphys. morum, IV). Di maniera che la volontà è quella che fa forza al libero arbitrio nel sistema di Kant. *Conceptus officii jam per se conceptus COACTIONIS est LIBERO ARBITRIO per LEGEM* (la quale promana dalla volontà) *inferendae* (Istituto ad doctrinam officiorum virtutis, I). Se dunque la legge è quella che fa forza alla libertà dell'arbitrio, come può egli dirsi che la libertà stessa sia la legge?

quando scegliendo il bene; tanto attenendomi alle leggi, quanto attenendomi alla sensualità. Kant sostiene, che nei delitti la forza dell'uomo è minore, che v'ha minor uso di libertà; ma quando ciò fosse, altro non se ne potrebbe indurre nel suo sistema, se non che v'avrebbe minor grado di virtù, e non che v'avesse ancor vizio (1). Ultracchè egli resta pure a dimandarsi, se non v'abbia forse in certi grandi delitti un grande uso di libertà, e se aver non vi possa un tale stato dell'uomo, in cui si richiegga una libertà maggiore a peccare, che non a conservare la propria innocenza (2). Il determinarsi adunque da sé senza altro motivo che l'energia della propria volontà, è certo un potere nobilissimo; egli è una condizione della virtù e del vizio, del merito e del demerito; la principal condizione forse; ma non è ancora il merito. Il merito consiste nel buon uso di questo potere indipendente, perocchè sebbene sia indipendente, non è indipendente al tutto come lo fa Kant; e però l'operar suo non è semplice, ma vario, vale a dire, o può associare a sé stesso una ragione di operare od un'altra sebbene niuna di tali ragioni sieno appieno determinanti (3); ed è nella libera scelta di queste ragioni che sta il merito.

§ 5.

Quarta osservazione: l'imperativo di Kant è impotente a comandare anche la sola *universalità* come carattere delle azioni morali.

Ma Kant non voleva uscire dalla libertà cercando l'essenza della morale; perocchè ascendendo di questo stretto recinto, e facendo entrare in gioco delle ragioni di operare diverse dalla sola libertà, gli pareva di uscire dalla sfera della morale *a priori*, e di entrare in quella dell'esperienza, ciò che impediva secondo lui di dare alla morale un fondamento al tutto scientifico. Quindi non poteva dedurre la legge morale se non dalla proprietà della volontà di determinarsi da sé stessa nell'operare, elevando a suprema legge questo stesso modo di operare indipendente. La pura attività dunque della volontà fa per lui la necessità morale, la legge tutt'insieme e la ragione pratica (4).

Ora si ponga attenzione al modo, onde Kant deduce, che questo operare indipendente della volontà trae seco il concetto di potersi levare a norma universale.

Dopo avere il nostro filosofo stabilito, che la ragione dell'operar morale non è altro, che la volontà stessa, ragion pure, cioè immune da esperienza (*quae per se ipsa practica est*), egli dice, che ciò non potrebbe avvenire se non ad una condizione, la qual si è che « le norme di ciascun azione sia idonea a servir di legge universale. Perocchè, continue, la libertà considerata come ragion pura (cioè senza aver riguardo a niuna cosa ad esse soggetta), che determina l'arbitrio, — man-

(1) *Institutio ad doctrinam officiorum virtutis*, II.

(2) Supponendo l'uomo in istato d'innocenza e di perfezione, dovea a lui esser più difficile l'abbandonar la virtù, che il conservarla: a questa il postava la buona natura, a quello si richiedeva l'uso deliberato della sua libertà.

(3) L'acutissimo P. Ercelano Oberrauch nella sua *Theologia Moralis* definisce la libertà umana *facultas supplendi id quod rationi motrici deest*, e fa una critica di tutte l'altre definizioni, che merita di essere attentamente considerata.

(4) Ecco la definizione che dà Kant della volontà: *Voluntas cernitur in facultate adpetendi, non tam — respectu actionum, quam potius (respectu) rationis arbitrii ad actionem determinandi considerata. IPSAQUE PER SE NULLAM RATIONEM REAPSE DETERMINANTEM HABET, sed quatenus arbitrium determinare potest, in ipsa RATIONE PRACTICA versatur* (Instit. ad Metaph. morum, I). La ragion dunque di operare, la ragione pratica di Kant è la stessa volontà operante da sé senza determinazione; tutta sta contenuta in quel detto comune, *stat pro ratione voluntas*.

« candole la materia della legge, non può costituire per legge suprema di determinar l'arbitrio cosa alcuna, se non l'*universalità* che dee avere la norma dell'arbitrio. Or poi le norme che l'uomo deduce da ragioni soggettive (appartenenti alla sensualità) non convengono da sè stesse colla norma oggettiva dell'*universalità*, perciò la ragion pura pratica prescrive la norma assolutamente come un imperativo di cosa proibita o comandata » (1).

Viene a dire con questo ragionamento: posto che l'indole della volontà consista nell'operare da sè stessa senz'altra ragione estera, posto che in questo stia la dignità umana e l'operar morale, posto che la ragion pratica non sia altro che l'efficacia della volontà che opera senza ragione, posto che non si debba dedurre la morale da nessun oggetto della volontà, perocchè con ciò noi entremmo nella sfera dell'*esperienza*, dove la morale non può trovar ferma base, posto tutto ciò; egli è evidente, che non ci rimane per legge morale se non quella che prescrive all'uomo di non permettere che la sua libertà sia vincolata, quella che prescrive che questo operare libero sia la norma dell'agire, di guisa che l'uomo non prenda per motivo del suo operare altro eccitamento esterno, e per conseguenza non impedisca nè in sè, nè in altri un tale operare; come quello che è essenzialmente morale. Quindi ne viene, che le sue azioni libere non debbano impedire le azioni libere altrui, e però che ogni sua azione sia tale, che possa servir di norma a tutti gli altri uomini, cioè che possa venir ripetuta dagli altri uomini senza inconveniente. Ecco il carattere dell'*universalità* come principio morale dedotto dall'intima natura della libertà o ragione pratica pura.

Egli è manifesto, che un sì fatto ragionamento suppone molti precedenti, che noi non possiamo in alcuna maniera accordare. E già notammo più cose, che trovammo in tale maniera di concepire aliene dalla verità e dal fatto della natura. Fra le altre osservammo, che la moralità, in quanto si considera come una qualità della volontà umana, non è punto fuori della esperienza; perocchè l'operare qualunque interiore della volontà, soggiace all'esperienza interna, come tutti gli altri fatti interiori attestati dalla coscienza. Perciò ella è una fatica inutile che si prende a fare, ove si vuol considerare l'azione della volontà spogliata di tutti i suoi oggetti, e però di ogni materia intorno alla quale occuparsi, pretendendo di trovar poi la legge nel solo modo di operare della volontà, senza bisogno che v'intercengano gli oggetti (2). In quella vece io dimostrai, che tanto è lungi che la legge abbia un'origine così strettamente soggettiva, che anzi ella non può venire che dagli oggetti stessi, dall'essere oggettiva; e che l'ufficio morale sta nell'operare secondo la norma veduta appunto negli oggetti, la qual si oppone molte volte alle soggettive propensioni. L'esser poi noi non già costretti fisicamente a determinarci secondo la norma oggettiva, ma il farlo per propria nostra energia, più tosto che una condizione dell'*operar morale*, è una condizione del *merito*, che a noi viene da un sì fatto operare.

Di poi osservammo; che se il modo dell'operare indipendente della volontà è ciò che si dee aver per legge, s'intenderà bene, ond'io debba guardare questo modo per me; ma non si trova punto il passaggio a dimostrare legittimamente, ch'io debba rispettare lo stesso modo di agire negli altri uomini, senza introdurre nella morale un principio nuovo diverso da quello di Kant. Conciossiachè in primo luogo gli altri uomini diventano per me altrettanti oggetti, e quindi il principio non è più puro, cioè scevro di oggetti, come lo vuol Kant (3); oltra ciò si cangia tosto da soggettivo in

(1) *Instit. ad Metaph. morum*, I.

(2) Tutti quelli che non accordano alle menti qualche oggetto *essenziale* che le sia forma, conviene di necessità, se vogliono essere conseguenti, che trabocchino in questo sistema. Noi possiamo evitare tanto errore con coerenza, stesso che abbiamo precedentemente dimostrato, che la mente nasce nell'uomo per l'intuizione imminente dell'essere.

(3) Kant medesimo si accorge di ciò, e viene a confessarlo indirettamente là dove dice che

oggettivo. Ma anche senza questo, in qual maniera posso io erigere in legge a me stesso il modo libero del mio operare, se non considero la mia volontà come un oggetto rispettabile? Fino a tanto che non si trattasse che di un operare del soggetto, quantunque quest'operare fosse determinato solamente da un principio interno, senz'altra ragione, tale operare non sarebbe punto morale: sarebbe quel delle bestie. Convien dunque che l'uomo concepisca quest'operare per nobile, per eccellente, acciocchè esso diventi a lui una legge; e questo è quanto un riguardarlo per *oggetto*, un dare all'oggetto ciò che gli si conviene. Tanto è vero ciò, che Kant medesimo, il quale si racchiuse in un sistema all'ultimo segno soggettivo, non può far di meno di chiamar oggettiva la legge morale, e soggettivi gl'impulsi della sensualità, sebbene va poi pensando e dichiarando quella oggettività al suo solito, per una cotale illusione trascendente.

§ 6.

Questa osservazione: il concetto della libertà e della legge nel sistema kantiano s'avvolgono in circolo.

Ma or si consideri via più addentro il circolo vizioso, che si racchiude nella deduzione che fa Kant dei concetti della legge e della libertà. Il bene morale, dice, non può consistere se non in un operare indipendente; perocchè se io fossi determinato necessariamente ad operare, io non opererei più moralmente. Or il bene morale è la legge: debbo ottenere il bene morale, debbo operare indipendentemente, ecco la legge. Questa legge è un imperativo assoluto, inflessibile: sento adunque una necessità di operare indipendentemente, cioè moralmente. Ma io non potrei operare moralmente e indipendentemente se non ne avessi la facoltà. Il bisogno dunque assoluto che ho di operare indipendentemente o sia moralmente, mi conduce a credere di esser libero (1).

Il terzo de' principj da lui indicati, quello della « volontà universalmente legislatrice, » è più puro degli altri due, perchè esclude ogni empirismo (Emm. Kant *Opera*, T. II, p. 307). Dunque gli altri due non sono al tutto puri. Ma che hanno di sperimentale se non la relazione cogli altri uomini? Ora questa relazione è essenziale al sistema morale di Kant; ella si trova anche nel terzo principio come ne' due primi, nascodendosi in quella parola « universalmente legislatrice.

(1) Questa dottrina di Kant, secondo me, è sommamente falsa. E tuttavia ella suppone un'osservazione profonda della natura umana, e questa osservazione troppo ampliata fu quella, io credo, che travolse ad un sistema sì strano intorno la libertà il filosofo di cui parliamo. L'osservazione vera ed anche profonda che io ravviso nella dottrina kantiana della libertà, è che vuole l'equità che manifestiamo, si è questa. « Egli è certo, che l'uomo conosce di dover operare in modo conforme al lume della ragione: egli vede che ciò è per lui di una necessità assoluta; che quella necessità resta sempre là ferma, anche quando egli opera al contrario di essa, anche quando egli non potesse operare in modo conforme ad essa. Ora certa cosa è, che accorto l'uomo di una sì assoluta necessità, egli desidera di poter soddisfarvi; o porò egli è inclinato sommamente a credere di averne anco in forze: conciossiachè credere, dubitare il contrario, sarebbe un pensiero troppo opprimente per lui. Egli è un fatto costante, ch'egli presta fede a ciò che desidera, massime poi a ciò che desidera per natura, che non può a meno di desiderare: a questo vi presta fede dirò così per natura. Anche quando infrange la legge morale, ed opera in opposizione della sua ragione, anche allora gli rimane il conforto, il bisogno di credere, che almeo poteva, o può operare diversamente, uniformarsi alla ragione e alla legge. » Questa è la fina o vera osservazione, che diede occasione a Kant di comporre la sua teoria circa la libertà umana. Ma Kant ampliò troppo quella osservazione; e dedusse da essa quello che dedurre non si poteva. Se l'uomo non avesse avuto alcuna libertà, per qualunque avesse desiderato d'averla; mai o poi mai non sarebbe egli pervenuto a persuadersi di possedere un libero potere, non avrebbe potuto immaginare oulla di simile. Tutto ciò adunque che può produrre nell'uomo la veduta della necessità della legge, si è di crederci in possesso d'una libertà maggiore che veramente non sia. E questa è la persuasione erronea che si scorge in

Egli è vero che il concetto della libertà di una potenza che si sottrae alla causalità perchè opera senza una causa, è inesplicabile alla ragione teoretica, anzi cozza coi principj di lei. Ma tuttavia io la credo, io non posso a meno di crederla; perocchè non posso a meno di sentirmi obbligato ad operar moralmente, e condizione necessaria di operar moralmente è questa potenza appunto, giacchè operar moralmente è un sinonimo di operare liberamente.

Ora chi non vede in questo ragionamento una petizione di principio? Si vuole che la legge sia la libertà, e poi si pretende che noi ci procacciamo l'idea della libertà unicamente perchè ella è necessaria ad osservare la legge. La libertà si deduce qual conseguenza della legge, mentre prima si avea dedotta la legge qual conseguenza della libertà. Noi crediamo alla libertà perchè sentiamo la necessità di osservare la legge: e crediamo alla forza della legge perchè sentiamo la necessità di operare liberamente. In un sistema in cui legge e libertà s'immedesimano, non può dirsi che l'una sia condizione dell'altra: tutto al più si può dire, che data la potenza di operare liberamente, ella diventa legge, considerata come oggetto della ragione, quando in sè stessa è una reale potenza.

tutta l'umanità innanzi Cristo, che si sorge in tutto lo filosofie del paganesimo; alle quali, come ho osservato parlando di Socrate, che confondeva la virtù colla scienza, era una comune o quasi naturale opinione, che bastasse all'uomo il conoscere per operare, che il sapere, il bene fosse quanto un essere virtuoso, che si acquistasse la virtù in una parola insieme colla scienza. Questa fiducia baldanzosa s'ingervia nella natura umana da sè, appunto al modo onde Kant fa nascere la persuasione della libertà: o quando Gesù Cristo veuno io terra a insegnare la verità, e tor via tutte le illusioni, di cui l'uomo si pasceva vanamente, allora la credenza vera della pocha forze dell'uomo parva una cosa sì nuova, sì ammirabile, che prese forma di virtù speciale, di una virtù inaudita, ed ebbe suo nome proprio, non mai profarito in questo senso, il nome di *umiltà*. E a questa virtù novissima dell'umiltà come poté l'uomo pervenire? come si adattò egli a credere un vero sì ripugnante a sua natura, di poter cioè ben poco rispetto alla virtù naturale, o nulla affatto rispetto alla soprannaturale? L'uomo si rassegnò allora a sì grave verità, l'uomo allora fece on alto sì croico, qual è di non creder più alla propria potenza, anzi di credere alla propria impotenza, per cagion solo che gli venne data la grazia del Salvatore. Questi, nello stesso tempo che svelava agli occhi dell'uomo l'impotenza sua, poneva un rimedio contro alla disperata agitazione che ne sarebbe nata; toglieva via quella impotenza che rivelava, dando all'uomo un nuovo aiuto, una forza novella. Per sì fatta guisa l'uomo non ebbe a fare il difficile, l'impossibile atto di crederci al tutto spoglio di forza morale: tutto ciò che dovette fare si fu, crederci manchevole di forza per sè stesso, ma tuttavia fornito di forza altrui, cioè di forza a lui soprannaturalmente comunicata da Dio medesimo.

Or poi, quando io dico avervi per l'uomo, posto nell'ordine della natura, questa cotale necessità di esagerare le forze di suo libero arbitrio; non voglio io però dire, ch'egli anco non esperimenti a quando a quando, o con vegga e confessi la propria debolezza; ma queste confessioni, che pur si trovano sparse nell'antichità pagana, sono atti staccati o a così dir passeggeri; e quando all'incontro la opinione grande della proprie forze giace nell'umanità antica abituale, profonda, o alta a congiarsi in teoria, come accadde nello stoicismo; imperocchè l'uomo più si conferma in quella persuasione baldanzosa, più che conosce, più che riflette; massimo allora che giunge a una dottrina filosofica, dove vede più vivamente la luce del dovere. Tuttavia quelle confessioni attuali e passeggero dell'umana debolezza, che si scuotono presso gli antichi scettici e popoli, provano la falsità della kantiana dottrina: conciossiachè se il bisogno di adempir la legge necessitava l'uomo a crederci libero, dovrebbe crederci libero, e sempre e illimitatamente, cioè altrettanto quanto s'estende la legge. All'incontro v'ha il doppio fenomeno; cioè l'uomo esagera a sè stesso la sua libertà cercando di darsi forze adeguate alla sua cognizione; e oello stesso tempo sente e confessa, che il poter di operare non adegua in lui il conoscere: senza però perdere interamente la credenza nella sua libertà. Questo dimostra, che la convenienza o necessità oratorica di operare a tenore della cognizione intellettuale non è quella che produce nell'uomo l'opinione della libertà sua; ma bensì è quella che gli esagera questa opinione, la qual da principio a lui viene dall'intimo sentimento. Si può fare un'altra osservazione, ed è, che se nell'antichità pagana si trovano dalle confessioni della umana impotenza, veggonsi però gli uomini anco allora ricorrere all'aiuto degli Dei, appunto perchè era loro, per poco, impossibile il crederci impotenti a far ciò, di cui sentivano tanta necessità. (Ved. intorno alla necessità che sentirono i gentili di un aiuto soprannaturale ad operare il bene, o la credenza di poterlo ottenerlo, la *Dissertazione dell'Ab. Antonio Pinazzo*. Verona, nella Stamperia Giuliani 1797.)

Dopo di ciò mi fo un dovere di confessare, che quando fosse vero che il concetto della libertà non fosse che una credenza che noi abbiamo in una condizione necessaria alla esecuzione della legge (nel qual caso essa dovrebbe essere necessariamente cosa dalla libertà diversa), in tal caso esso concetto della libertà non sarebbe cavato dall' *esperienza*, ma sempre però da un ragionamento che moverebbe dall' *esperienza*.

§ 7.

Setta osservazione: il sistema morale di Kant non prova l' *obbligazione*, ma la *suppone*.

Egli è per questo, che talora deduce la credenza che noi abbinmo alla libertà nostra, dall' esser questa condizione necessaria all' esecuzione della legge: talora all' incontro comincia l' edificio morale dal postulato, che « la volontà sia buona per se stessa » (1), e quindi che abbia in se medesima la moralità e la legge.

Lasciando l' incongruenza che trovasi in tale supposizione della « volontà essenzialmente buona » come un fatto *a priori*, si può osservare che egli è veramente un dimandar troppo il dimandare per conceduta « la volontà buona »; perocchè sarebbe un dimandar tutto.

Coloro i quali sono presti di negare l' esistenza della morale non glielo accorderanno mai per evidente; e per egli, confessando di non avere un altro capo da cui cominciar la morale, si dà loro per vinto, cioè dichiara la propria impotenza di dimostrare che una obbligazione morale ci abbia, e che da tutti debbasi riconoscere.

Gli altri poi, che ammettono una morale, non gli consentiranno che l' essenza morale consista nell' operare senza alcuna ragione diversa dalla volontà stessa; perocchè egli è ugualmente necessario, per l' operazione morale, 1.° e che la volontà nell' operare non sia interamente determinata da ragioni diverse da lei, 2.° e che non operi senza ragioni. Operando senza ragioni (o per la sola ragione pretesa da Kant, che l' operare senza ragione racchiuda una cotai dignità), opererebbe da *stolta*, e non moralmente; operando con ragioni determinate, sarebbe distrutta la sua libertà, e con questo distrutto il *merito*; sebbene non mancherebbe per questo l' essenza morale. Ma Kant osservò il secondo di questi due fatti, e neglesse interamente di osservare il primo.

§ 8.

Settima osservazione: il disinteresse morale troppo spinto da Kant non può sostenersi, anzi dà luogo all' *interesse*.

Veramente egli è al tutto impossibile nascondere le contraddizioni interne di tal sistema. Operare indipendentemente, operare al tutto senza ragione! che cosa vuol dir ciò? se non avremo ragione alcuna di operare, passeremo noi giammai all' azione? insegneremo noi dunque la morale delle statue innanzi chè quella degli uomini. — Kant risponde, che nell' operare così indipendentemente l' umana volontà trova una compiacenza, una dignità; che la *legge* stessa (l' indipendenza della volontà) è l' *elatione* che ci fa operare. Se poi ci si oppongono degli ostacoli all' operare in tal modo, il vincerli è la fermezza morale, è la virtù; e questa « assolve la massima, e l' unica « mente vera bellica gloria dell' uomo; chiamasi anco propria, o sia pratica sapienza: « perocchè converte in suo proprio lo scopo dell' esistenza degli uomini sopra la terra. « Solo nel suo possesso l' uomo è libero e sano, e ricco e re, ed altre tali cose, nè per

(1) *Instit. ad Metaph. morum.*

« caso o fatto nulla egli può perdere : conciossiachè egli possiede sè stesso, nè l'onesto può smarrirne la sua virtù » (1). — Parole nobilissime da vero, e che rammentano le altrettali, che si leggono in Seneca, in Epitetto, e in tutti gli Stoici dell' antichità. Ma s' ella è così, la morale disinteressatissima di Kant torna ad essere una moralità interessata. Non trattasi a dir vero d' un bene corporeo, ma d' un bene interiore, d' un sentimento *sui generis*: quel principio convertesi adunque in quest' altro : « tendi con tutte le tue azioni a conseguire il godimento morale. » Tutte le morali, che si fanno uscire del soggetto, debbono avere necessariamente per fine il soggetto, la soddisfazione di lui ; o che questa soddisfazione si chiami piacere, o con altro nome qualsiasi : nel caso di Kant, sarebbe posto a fine delle azioni « la dignità morale » già proposta da Francesco Maria Zanotti (2). Non v' ha dunque luogo ad una morale disinteressata, se non si esce del soggetto, se non si cava il suo principio dall' oggetto, cioè se non si pone a principio di lei la verità essenzialmente oggettiva.

§ 9.

Ottava osservazione : la definizione kantiana della volontà suppone la molla del piacere, che si vorrebbe escludere.

Veramente che cosa è per Kant questa volontà, ond' egli cava la legge ? Essa è la facoltà di appetire ; così appunto ce la definisce egli medesimo (3). Dunque come potrà essere disinteressata, come priva della molla del piacere una facoltà di appetire ?

§ 10.

Nona osservazione : il sistema kantiano ricade in alcuno de' sistemi più noti, e da lui stesso esclusi.

Se noi consideriamo l' altro elemento della legge kantiana, cioè l' *universalità*, l' operare simultaneo di più volontà senza che l' una impedisca l' altra, egli sarà pur facile l' osservare, che andremo a finire col principio della conservazione dell' uman genere, o della *soddisfacente convivenza* di Romagnosi ; o col bene comune in una parola. Ecco come il principio di Kant ricade poi sempre in uno di que' principi già noti, che pongono a fine della morale il bene o individuale o comune : solamente che il noto principio non viene annunziato da Kant in uno stato di sviluppo, ma per così dire rannicchiato, come il feto nella secondina, appunto perch' egli teme fuor misura, che il suo parto, in vece d' apparire un mirabil mostro, apparisca una creatura umana simile a tutte l' altre.

(1) *Institutio ad doctrinam officiorum virtutis*, XIII.

(2) Nel secolo scorso fu versata assai in Italia la questione e se la morale si possa scervere al tutto dalla ricerca del piacere soggettivo. » Scrissero in questa materia i migliori filosofi che allora ci vissero, il Zanotti, l' Ausaldi, il Barbieri, il Baroni, il Moia, il Chiaramonti ed altri. Chi brama vedere brevemente narrata questa filosofica controversia, legga le *Memorie intorno alla vita e agli scritti di Clemente Baroni Cavalcati*, Rovereto 1798, opera del Cav. Carlo Rosmini.

(3) Il definire la volontà come fa Kant, *facultas adpetendi*, e poi soggiungere nella stessa definizione, *ipsaque per se nullam rationem reapse determinantem habet, sed, quatenus arbitrium determinare potest, in ipsa ratione practica versatur*, è una contraddizione. Perocchè è essenziale ad una facoltà di appetire degli oggetti appetibili ; ed è assurdo il parlare di una facoltà consistente in appetire di appetire e non più.

Il principio morale di Kant è immorale (1).

Ma una incolpazione molto maggiore esce qui a carico del principio morale di Kant. Torniamo a considerare il primo elemento di quel principio. L'operare libero, indipendente, non solo mette a base della morale il bene dell'individuo, ma fin anco un bene chimerico, ingiusto, ciò che possa avervi di più ingiusto, l'orgoglio, la *menzogna* dell'orgoglio.

Conciossiachè v'ha certo un sentimento orgoglioso nell'uomo quando egli presume di avere delle forze, senza una buona ragione che gliel provi, anzi solo perchè brama di averle, per un cotale amore, in una parola, cieco e sragionato della propria eccellenza. Ora che è la libertà nelle mani di Kant? forse qualche cosa di ben provato? anzi cosa impossibile a provarsi, e nn'assurdità, a cui, come a cosa desiderata, si dà *credenza*. L'uomo crede d'esser libero, perchè nella libertà sola trova il mezzo di soddisfare a quella eccellenza che tanto brama, all'eccellenza ch'egli ravvisa nell'operare con indipendenza. L'uomo adunque è lusingato, tradito da un infinito amor proprio in questo sistema; il quale amor proprio trae l'uomo irresistibilmente a *mentire* a sè stesso, a mentirsi fermamente, a giurare, a perjurare che è libero. Non sarebbe questa una morale suggerita dall'antico seduttore, s'ella potesse avere il nome di morale?

Indi è, che nello stesso uomo pone Kant il fine assoluto ed ultimo, che pure non può trovarsi che nell'unico essere infinito, a cui tutte le cose sono ordinate; indi l'idolatria dell'uomo, che da mezzo secolo in qua si è manifestata in tante forme, o nelle private o nelle pubbliche rose, e nelle filosofie, e nelle sette, e ne' costumi, e nelle leggi, più o meno mascherata, sola od associata ad altri principi di sacrilego culto.

§ 12.

Decima osservazione: l'uomo da una parte troppo innalzato da Kant, dall'altra troppo abbassato.

E qui mi piace di fare osservare, come anehe nelle idee di Kant siasi manifestata quella legge, che io ho altrove annunziato esser costante nella storia dell'umanità, cioè che « ogni qual volta si fa il tentativo di levar l'uomo fino a Dio, quasi per una necessità che si sente di bilanciare questo soprappiù, e infine per una secreta espiazione de' diritti usurpati alla Deità, si caccia l'uomo stesso d'un'altra parte giù profondo fino all'abisso » (2).

E veramente Kant divinizzò l'uomo col farlo legislatore e fine di sè stesso; e che perciò? questo Kant medesimo ci dà la più trista idea dell'uomo. Non si può nel suo sistema pensare, che un uomo solo sia veramente virtuoso; conciossiachè la norma dell'operare sempre con pienissima indipendenza è così ardua (ella veramente è impossibile ed assurda), che, come Kant dice, ciascuno è ben lontano dal mantenerla. Perciò la virtù possibile all'uomo egli non la pone nell'esecuzione del dovere, ma in un semplice sforzo che fa di eseguirlo (*cujus solus nisus virtus vocatur*) (3). Ma

(1) Qualche ignorante o vero o affettato qui non intenda, che si voglia apporre la taccia d'immorale alla persona di Kant: parlasi di sistema. Ora a' sistemi filosofici non si può e non si dee usare indulgenza di sorta alcuna; quando all'opposto ogni indulgenza conviensi usare alle persone.

(2) Vedi i *Frammenti d'una storia della Empietà*. Milano 1834.

(3) *Religio intra term. sol. Rat. cop. 1V, Pars I, Sect. I, pag. 309*. Ved. ancora *Initia Metaph.*

se l'uomo non può mai eseguire a pieno la legge, « dell'operare indipendente, » come tuttavia darà egli fede all'esistenza di questa facoltà in sè medesimo? quando la ragione gli nega che una tale facoltà possa esistere, ed è solo la sua brama di conseguire quella eccellenza, vagheggiata da lui in un libero operare, che il muove a dare il suo assenso a tale affermazione, e farsene una grata illusione?

§ 13.

Undecima osservazione: sulla Religione secondo il sistema di Kant.

Questa difficoltà si affacciò con forza alla mente del nostro filosofo; ma non lo scoraggiò. Egli rispose: « l'uomo non può rinunciare alla voglia di possedere l'eccellenza che consiste nel libero operare. Non potendo rinunciare a questa voglia necessaria in lui, egli crede alla sua libertà. Spinto dallo stesso motivo potentissimo, egli si forma un idolo di tutto ciò che è necessario acciocchè la sua libertà sia possibile, e crede a quell'idolo. »

Ecco il principio di un sogno ingegnosissimo, non nego, ma pur di un sogno il più desolante, onde Kant vien deducendo, come altrettante illusioni trascendenti, i misteri delle religioni positive, e dello stesso Cristianesimo. La fede in questi misteri, secondo lui, è appunto la condizione, alla quale l'uomo può eredere alla propria libertà. A questa libertà egli dee credere; dunque una irresistibile spinta lo impelle a prestare a quelli pure la sua intera credenza, anzi a fabbricarsi a bella posta per prestarvi poi fede.

Rendiamo per disteso il ragionamento kantiano, riducendolo, per quanto mi riesce, alla sua più chiara ed ultima espressione. Nell'uomo, così egli va ragionando, havvi una forza recondita ad ambire come compiuto bene la dignità personale, o sia l'operare indipendentemente da tutti i beni e mali esterni. Sebbene non si sappia veder ragione, per la quale l'operare indipendentemente dai beni esterni si abbia tal dignità, ed eserciti tal forza sull'uomo, tuttavia quest'è un fatto inegabile, ed è ciò che costituisce l'obbligazione morale: quest'è un atto naturale della volontà dell'uomo, a cui l'uomo non può sottrarsi. Non potendosi dunque l'uomo sottrarre a questa forza morale, che l'obbliga a così operare, egli è necessario che supponga d'averne il potere (la libertà), ancorchè gli sia d'altra parte impossibile l'intendere come tal potere si concili colla fisica causalità. Come dunque l'uomo è costretto di ambire quella dignità personale, che è a lui legge morale, così è parimente costretto d'ammetter la libertà; e gli è impossibile di negarla. Or essendo a lui altrettanto necessario il supporre libero, quanto gli è necessario l'istinto, per dir così, della sua volontà, che lo impelle a conseguire la dignità personale; quindi gli divien necessario egualmente di fare molte supposizioni, e tante appunto, quante occorrono a render possibile l'esistenza della libertà: e di queste supposizioni le principali sono le seguenti.

L'uomo non potrebbe primieramente operare indipendentemente dai beni esterni, senza l'aspettazione, dopo questa vita, d'una buona conseguenza delle sue azioni. Quindi gli è necessario di supporre l'immortalità dell'anima, e l'esistenza d'un Dio, sebbene l'umana ragione non abbia, secondo Kant; nessuno argomento valevole a dimostrarla: « Quantunque (egli dice) l'uomo non può trasportare alla verità, cioè

Ed. I. Nella « Critica della Ragion pura » (Dialettica trascendentale, L. II, C. I, Sez. IX, III,) dice anche: « La moralità propria delle azioni (il merito e il demerito) ci è dunque profonda-
« mente nascosta. Le nostre imputazioni possono solamente riportarsi al carattere empirico: nin-
« no può dunque penetrare la parte della libertà, quella della natura, quella del temperamento
« buono o cattivo, né per conseguenza giudicare con perfetta giustizia. »

« alla realtà, l'idea del sommo bene, che è così strettamente congiunta colla sua « mente morale, tuttavia egli si sente internamente obbligato a fare ogni sforzo, ed « intende d'essere astretto a credere, che v'abbia un governatore, da cui sia la co- « stituzione del mondo morale; e che cooperi al suo intento, potendo, per questa sola « fede l'uomo in questo mondo esser fine a sè stesso (1). » La necessità adunque, che ha l'uomo di supporre in sè la libertà, lo conduce ad ammettere gratuitamente « le misteri: « La ragione stessa imperscrutabile di questa proprietà (della libertà) « è un mistero (2), » dice Kant, perchè la ragione è costretta d'ammetterla a malgrado che appaia in contraddizione colla natura delle cause efficienti che debbono essere determinate.

Oltre questo mistero, che Kant vedesi costretto di credere, acciocchè il suo sistema morale possa sussistere, gli diventano necessari ugualmente tutti gli altri misteri del Cristianesimo. Nell'uomo, dice egli, vi ha il *male radicale*, la tendenza ad operare dipendentemente dalle sensazioni: perciò contro la legge morale, che prescrive l'indipendenza. Indi la coscienza di un *peccato originale*. Ma data la coscienza di questo peccato, diventa inconcepibile il risarcimento di questa e dell'altre colpe; mentre, qualunque cosa di bene l'uom faccia, già è tenuto di farla per l'estensione della norma morale, che non lascia luogo, nel sistema kantiano, ad opera sopraerogatoria. Questo reato adunque, dice Kant, non puossi giammai estinguere (3). Ebbene, bisogna dunque immaginare tale supposizione che rimuova questa difficoltà, e che renda possibile l'acquisto della morale dignità. Questa supposizione non può essere che un *ideale di perfezione*, un uomo cioè perfettissimo, il quale ripari i mali commessi dagli altri uomini (messia, redentore). — Ma anche quest'ideale non farà nulla più che il suo dovere. — E bene, bisogna immaginare nell'uomo uno fisicamente, due uomini morali, il primo de' quali muova, e si sostituisca il secondo. Egli è vero, che, siccome la *soddisfazione* dee venire da quello che ha peccato, così non si può intendere a pieno tal modo di soddisfare; ma tuttavia si dee ammettere, come un mistero morale. Finalmente, ammesso che si possa dare questa *soddisfazione vicaria*, non si può intendere come l'uomo ne approfitti, senza che ad un tempo si ristori nella sua mente la norma morale. Or questa non si può ristorare in lui naturalmente, senza qualche cosa di straordinario; dunque dee l'uomo persuadersi, che agisca in lui la *grazia celeste*; sebbene egli non possa conciliarla colla giustizia divina, non possa spiegare come un tal aiuto sia grazia, e non sia frutto e merito delle proprie azioni: che è quanto dire, dee supporre un altro mistero (4). E così passo passo egli viene mostrando, come nella persuasione umana si creino degli esseri, che secondo lui non sono se non postulati soggettivi della ragione pratica, pretendendo di ritrovare in essi delle contraddizioni, le quali tuttavia non impediscono, secondo lui, che vi sia necessità d'ammetterli, e perciò si credono quei *misteri*; che sorreggono il grande edificio morale.

Nel tempo stesso adunque che Kant nega al tutto di potersi dimostrare colla ragione teoretica le verità della religione cristiana, egli assume però queste verità come altrettante credenze spontanee della volontà, o idoli che l'uomo si trova costretto di partorire per darsi ad ogni costo questa essenziale persuasione, che la sua volontà possiede bastevoli forze ad operare indipendentemente dagli esterni beni, e dagli esterni mali (5).

(1) *Religio intra terminos solius rationis* pag. 489.

(2) Ivi, pag. 490.

(3) Ivi, pag. 419.

(4) Ivi, p. g. 492-496.

(5) La *ragion pratica* intesa per un ragionamento di convenienza e di morale necessità è cosa di fatto nell'uomo; ma io lo discenderò il ragioner di morale dal medesimo principio onde partono tutti gli altri ragionamenti. Perciò non distingue due ragioni, ma si due modi di ra-

Laonde tutta questa serie di veri rivelati diventano altrettanti sogni nella filosofia di Kant; ma sogni necessari acciochè quella filosofia si regga in piede. L'uomo crede a tutto ciò per una illusione naturale ch'egli fa istintivamente a se stesso, perchè non potrebbe altrimenti credere alla sua libertà, a cui gli è pur necessario di credere, conosciachè solo credendo a lei, egli pone quella eccellenza di cui è sopra modo avidissimo, e nella quale consiste la sua sublime condizione.

Ma dopo avere il nostro filosofo fatto tanto per assicurarci l'esistenza della libertà, e in essa della legge morale (per assicurarcela questa libertà non da vero, come protesta (1), ma illusoriamente!); avremo poi alle mani un principio fecondo, onde dedurre veramente tutti gli uffici morali?

§ 14.

Duodecima osservazione: la libertà Kantiana non è atta a produrre l'imperativo morale del rispetto della personalità.

Basta dire, che la libertà di Kant, questo potere così indipendente, appunto perchè è così indipendente non può essere per sua natura turbato in modo alcuno da chicchessia. Esso è un principio al tutto interno: nessuna cagione esterna può accostarglisi, molto meno violentarlo, molto meno distruggerlo; nessuna impedirlo nelle sue operazioni: appunto perchè esso non ha niente di *fenomenale*, è un puro *noumeno*. Or bene. Quando ciò considero, io stupisco a dir vero, veggendo come poi Kant, uomo così sagace, non s'accorga che da tali premesse intorno alla libertà, non può in modo alcuno venire il principio morale ch'egli chiama « della convenienza della volontà di uno colla volontà degli altri » (2), che è quanto dire il principio che riduce « ogni obbligazione morale nel non impedire coll'uso della libertà propria l'uso della libertà altrui. » Se la libertà non può mai essere impedita, se possono essere impediti solo gli effetti esterni (fenomenali) della libertà: ond'è qui che ci possa essere il dovere di non impedire e di non violare la libertà altrui? — quanto a' fenomeni esterni, che non sono la libertà, onde ci vien mai, nella morale kantiana, il dovere di effettuarli? se vi avesse un dovere di effettuar tali fenomeni esterni; questo dovere non si racchiuderebbe nell'uso solo della nostra libertà, e per conseguente nè pure riguarderebbe l'uso che fanno gli altri della loro. Egli è dunque sterile il principio della libertà kantiana: si è isterilito per voler esser troppo fecondo: è come l'albero, che mettendo fuori fogliame, fogliame, va tutto in frasche. In una parola, Kant muta il significato della parola ne' diversi principj morali che stabilisce. Quando dice, che « la libertà è la legge; » prende la libertà interna come principio razionale delle azio-

zionare; o più ancora, altrettanti modi, quanti sono i principj generici de' ragionamenti: quello che Kant chiama *ragion pratica*, costituisce per me un genere di ragionamento, che dipende dal principio d'integrazione (Ved. Nuovo Saggio, Vol. II, facc. 145 e seg.). Ma Kant, onde squarciare l'unica ragione in due, ronderle entrambi soggettivo, e così lo perde dopo averlo fecondato. Gli antichi conobbero assai bene quel genere di ragionamento, che risponde alla ragion pratica di Kant. Ecco un esempio nel giudizio che dà Tertulliano del ragion di Socrate vicino a morte, quando voleva insegnare l'immortalità dell'anima: *Sapientiam Socratis, dice, de industria venise consultae aequanimitalis, non de fiducia compertae veritatis* (De Anim. c. I.) Nel linguaggio di Kant si tradurrebbe questo luogo di Tertulliano così: « Socrate trovò l'immortalità dell'anima col mezzo della ragion pratica, o non col mezzo della ragion teoretica. »

(1) Nella Ragion pura, dopo aver conciliata la legge della causalità colla libertà, mostrando che quella regge l'ordine fenomenico, e questa l'ordine noumenico, con delle osservazioni che hanno certo assaiissimo pregio, conclude però (nè poteva riuscire ad altro, atteso il sistema da lui abbracciato), che tutto ciò che disse « non prova nè l'esistenza, nè tampoco la possibilità della libertà umana. » (Dialettica trascendent. L. II, c. II, Sec. IX. III.)

(2) *Initia methaph. Ethicae, Conclusio, Scholion finale*, p. 817.

ni esterne. In questo senso gli atti della libertà ne' diversi uomini non s'impediscono in modo alcuno scambievolmente, nè si possono impedire. Quando poi dice che « l'uso della libertà mia non dee impedire quella degli altri, » allora intende per libertà manifestamente gli effetti della libertà. Ma rispetto a questi, egli non prova mica, che essi abbiano una necessità per la moralità mia, o per la moralità altrui: ciò che viene offeso nell'impedimento di questi effetti sono le propensioni mie o le altrui; ma in queste non consiste per Kant la moralità. E come potrebbe egli provare nel suo sistema che queste propensioni sieno rispettabili? Certo in me posso mortificarle, posso non soddisfarle. E perchè mi sarà illecito di impedirne la soddisfazione in altrui? perchè dovrò io promuovere la loro soddisfazione? La ragione di ciò non si trova nel sistema kantiano, che si fonda nell'assoluta indipendenza interna dell'operare della libertà umana.

CAPITOLO VI.

SISTEMI, CHE DERIVANO L'OBBLIGAZIONE DA UN OGGETTO, MA NON GIUNGO
TUTTAVIA A TROVARE IL PRINCIPIO SUPREMO DELLA MORALE.

Fin qui i sistemi *soggettivi*: facciamo un passo di più, usciamo dal soggetto. Questo passo è immenso; noi arriviamo con esso all'*oggetto*. Le conclusioni morali, quand'anco fossero simili nella forma esterna, mutano interamente di natura se veur- gono dedotte dall'*oggetto* anzichè dal soggetto.

Per esempio, non può negarsi, che Kant ben sovente ci dice delle cose assai belle e giuste, quanto alla forma o espressione esterna; e questo è appunto ciò che seduce di molti, i quali non giungono fino al midollo de' suoi ragionamenti. Quando si cerca l'intima sostanza di quel sistema, e la si trova in una perpetua illusione soggettiva, trascendentale, cioè al tutto insuperabile all'uomo; allora il cuore si agita in un'angoscia inesprimibile: un serio e tristissimo sentimento opprime l'anima; e quelle maniere di dire, quelle forme di esprimersi in apparenza così nobili, così vere, così profonde si cangiano in altrettanti ludibri dell'umana specie, in iscene incantate, che per ischernio fa comparire innanzi agli occhi de' semplici o de' curiosi, e scomparire in un momento con gran fetore il Re delle tenebre.

Ma dopo di ciò torno a dire: le forme sono talor belle, talor sublimi nel sistema morale di Kant, e come tali si possono ricevere sicuramente; solamente che a questo corpo conviene mutar l'anima; ed in vece che uno spirito maligno e beffardo abiti quelle belle membra, come una macchina, convien che un'anima celeste uscita pura dalla bocca del creatore le informi.

Non è però ancora per noi tempo da far nascere questa metamorfosi. Per ora, continuandoci a tracciar la storia dei sistemi morali, dobbiam misurarne i passi successivi, il più sovente tardi e stentati, per gli quali vanno alla loro perfezione notando questi passi non tanto nell'ordine de'tempi, quanto nell'ordine intrinseco delle idee, in quella progressione, per la quale queste partonsi dall'errore e s'accostano alla verità.

Esauriti tutti gli sforzi per estrarre la morale obbligazione dal *soggetto*, e riusciti tutti inutili, conveniva necessariamente ricorrere all'*oggetto*, e vedere se penetrandosi in questo, potevasi rinvenire il fondamento della morale obbligazione.

Molti, quando sentono nominare *oggetto*, credono che si voglia ricorrere a cosa sì strana e sì dissociata dal *soggetto*, che fra quello e questo non passi nè pare alcuna comunicazione. Costoro son presti di rigettare *a priori*, e senza esame degli argomenti, i sistemi morali che dall'*oggetto* si vogliono derivare. Ma essi sono in gravissimo errore. Nella stessa parola di *oggetto* racchiudesi una relazione col *soggetto*, una relazione essenziale; perocchè niente potrebbe chiamarsi *oggetto*, quando non

fosse veramente intuito dal soggetto, a cui perciò appunto d'essi star di contro (*o'jectum*): questa intuizione che il soggetto fa dell'oggetto sebbene essenzialmente da sè diverso, è il fatto dato dall'osservazione; il fatto primo, e condizione di tutti gli altri fatti, e di tutti i ragionamenti. E qui è appunto che dimostriasi il circolo vizioso di tutti gl'idealisti trascendentali, i quali dopo avere quel fatto riconosciuto per via d'*osservazione*, lo negano valendosi del *ragionamento*, cioè cercando di dimostrare che quel fatto è impossibile, e che non può essere che una illusione. Egli è pure una singolar maniera di ragionare questa di costoro, a' quali non sembra *possibile* ciò che dà l'osservazione! lo ho dimostrato altrove, che il fatto di cui parliamo niente ha in sè stesso che involga veramente, com'essi pretendono, la minima ripugnanza (1).

Non si creda tuttavia, che quando noi abbiam pure rinvenuto qualche sistema oggettivo, tosto abbiamo il vero sotto le mani. Anche fra questi sistemi v'ha una gradazione di errori, e l'uom trasviato non perviene al vero, se non percorsa quant'è lunga quella gradazione.

Tutti questi sistemi adunque si posson dividere in due classi principali: la classe di quelli che restringono questo *oggetto*, fonte della legge, alla *volontà* di un legislatore; e la classe di quelli che non dichiarano la volontà di un legislatore per oggetto esclusivo della morale, ma dicono che a tutti gli oggetti conviene dare ciò che loro s'aspetta. I primi posero il fonte della morale nell'*autorità*, i secondi nella *ragione oggettiva*.

E quanto ai primi, egli è ben certo, che la volontà di un legislatore è rispettabile. Nella parola legislatore già si racchiude il concetto di una volontà degna di rispetto e di obbedienza. Ma questa volontà è essa il solo fonte di obbligazione? è il fonte supremo?

Questa è una questione assai diversa. Egli è facile l'accorgersi, che coloro che restrinsero il fonte delle obbligazioni morali alla volontà di un legislatore presero la parte pel tutto, e per conseguenza non salirono al fonte supremo delle leggi; perocchè dal fonte supremo debbono scaturir tutte le leggi, e non una sola parte.

A provare questa affermazione, io recherò una sola ragione, ma ella sarà irrepugnabile. Quando si dice che l'autorità di un legislatore è il fonte delle leggi, perchè è rispettabile, io dimando: e chi ci ha detto, che la volontà del legislatore sia rispettabile? Onde viene quest'obbligo di ubbidire al volere di colui che, pel diritto che n'ha, fa le leggi? Le leggi fatte da quella volontà che n'ha il diritto, non suppongono un'altra legge precedente che comandi rispetto e ubbidienza a quel volere che le fa? Non è dunque possibile in modo alcuno che quella prima legge che mi comanda di ubbidire al legislatore sia una legge positiva, una legge fatta dal legislatore medesimo; perocchè ci perderemmo, se ciò fosse, in un progresso infinito di leggi e di legislatori. Io dovrei credere che le leggi positive debbano essere osservate in virtù di un'altra legge positiva; cioè in virtù di una di quelle leggi, che non so ancora, se debbono essere osservate. Si supporrebbe provnto quello che è da provarsi. Dall'autorità dunque vengono molte leggi, ma non tutte; perocchè almeno è eccettuata quella che mi ordina di ubbidire all'autorità legislatoria, e che dà forza alle altre. Medesimamente, come l'autorità non può esser fonte *universale* delle leggi, così non può esser fonte *supremo*; perocchè almeno quella che mi dice dover io rispettare l'autorità, procede da un fonte anteriore all'autorità medesima, cioè dal fonte della ragione. La *ragione* adunque come fonte delle *leggi* precede all'*autorità*.

E qui si osservi corrispondenza grandissima fra il discorso che noi facciamo intorno la *prima legge*, fonte dell'altre, e il discorso che abbiame fatto fra la *prima*

(1) Ved. *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia* ec. L. III, e. XLVII.

verità criterio di tutte l'altre. Là dove abbiamo cercato questo criterio, noi togliemmo ad esaminare la sentenza di quelli che lo riponevano nell' *autorità*, e l'abbiamo rifiutata appunto mediante un ragionare al tutto simile a quello, onde or pure convinciamo d'errore la sentenza, che nell' *autorità* ripone la prima legge: dimostrammo cioè che a *credere* all' *autorità* non può condurci che la ragione, come mostriamo ora che ad *ubbidire* all' *autorità* niente altro può condurci che la ragione medesima (1). Questa rispondenza de' due ragionamenti riesce a mirabil conferma del nostro sistema, che pone la legge suprema della morale nella prima, o sia *suprema verità*.

Nè egli sarà inutile, che, a chiarimento maggiore e confermazione di tutto ciò, io adduca un luogo del maggior filosofo ateniese, tratto da un dialogo, nel quale Socrate, introdotto a ragionare con un indovino che poneva nella volontà degli Dei l'essenza della santità, adduce un nuovo e calzante argomento a provare che non poteva esser così; al quale argomento Eutifrone, che così chiamavasi l'indovino, eziandio che faccia il saputo, non sa più che rispondere.

Avendo adunque Socrate dimandato a Eutifrone che cosa fosse il *santo* o sia la *santità*, e avendo quegli risposto: « ciò che piace agli Dei; » il dialogo continuasi a questo modo:

« *Socrate*. Il santo è egli amato dagli Dei perchè egli è santo, o è santo perchè è amato dagli Dei? »

« *Eutifrone*. Non intendo io bene ciò che tu di'. »

« *Socr.* M'ingegnerò di spiegarmi meglio. Non diciam noi che una cosa è portata, ed una cosa porta? che una cosa è veduta, è una cosa vede? che una cosa è spinta, ed una cosa spinge? Intendi tu, che queste cose diversano fra loro, e in che diversino? »

« *Eutifr.* Ben credo d'intenderlo. »

« *Socr.* S'ella è così, la cosa amata è differente da quella che ama? »

« *Eutifr.* E vuol dimandarsi? »

« *Socr.* E la cosa portata, dimmi è ella portata perchè la si porta, o per qualche altra ragione? »

« *Eutifr.* Non per altra ragione, ma perchè la si porta. »

« *Socr.* E la cosa spinta, è ella spinta perchè la si spinge, e la cosa veduta perchè la si vede? »

« *Eutifr.* Sicuramente. »

« *Socr.* Non è dunque vero, che si vede una cosa perchè è veduta; ma è contrario, ell'è veduta perchè la si vede: non è vero che si spinga una cosa perchè ella è spinta, ma è spinta perchè la si spinge: non è vero che si porti una cosa perchè ella è portata, ma ella è portata perchè la si porta: non è egli chiaro? Intendi tu bene quello che io dico? Io dico, che non si fa una cosa perchè ella è fatta, ma che ella è fatta perchè la si fa; e che ciò che patisce non patisce perchè è paziente, ma che è paziente perchè patisce. Non è così? »

« *Eutifr.* Chi ne dubita? »

« *Socr.* Essere amato non è egli una cosa fatta, o, se vuoi, una maniera di patire? »

« *Eutifr.* Sì. »

« *Socr.* E dell'essere amato non avviene come di tutto il resto? Non è già perchè è amato, che si ama checchè, ma è perchè lo si ama, che esso è amato. »

« *Eutifr.* Chiaro più che 'l giorno. »

« *Socr.* Che direm noi dunque del santo, mio caro Eutifrone? Tutti gli Dei non l'aman essi, secondo te? »

(1) V. il *N. Saggio* Sez. VI, P. I, cap. III.

« *Eutifr.* Indubitalamente. »

« *Socr.* E il fanno perchè è santo, o per qualche altra ragione? »

« *Eutifr.* Per altra ragione no, ma perchè egli è santo. »

« *Socr.* Così dunque, essi l'amano perchè egli è santo; ma egli non è già santo perchè l'amano. »

« *Eutifr.* Egli pare. »

« *Socr.* D'altra parte, ciò che è amabile agli Dei, è loro amabile perchè l'amano. »

« *Eutifr.* Chi può negarlo? »

« *Socr.* Quiodi consegue, Eutifron caro, che essere amabile agli Dei, ed essere santo, sono cose grandemente diverse. »

« *Eutifr.* E come, o Socrate? »

« *Socr.* Sì; poichè noi siamo stati d'accordo, che gli Dei amano il santo perchè egli è santo e ch'egli oon è già santo perocchè l'amino. »

« *Eutifr.* Confessolo. »

« *Socr.* E che 'al contrario, ciò che è amato dagli Dei, non è tale se non perchè gli Dei l'amano; pel fatto stesso del loro amore; e che gli Dei noo l'amano già perchè da loro sia amato. »

« *Eutifr.* Vero è. »

« *Socr.* Dunque, mio caro Eutifrone, se l'essere amato dagli Dei e l'esser santo « fossero la cosa stessa; come il santo noo è amato se non perchè egli è santo, ne « seguirebbe che ciò che è amato dagli Dei sarebbe amato per l'energia della sua « propria natura: e come ciò che è amato dagli Dei oon è amato da essi se non per- « chè l'amano sarebbe vero il dire che il santo non è santo se non perchè egli è amato « dagli Dei. Tu vedi dunque bene, che essere amato dagli Dei ed esser santo non si « assomigliano punto: poichè l'uno non ha altri titoli all'amore degli Dei, che que- « sto amore medesimo: l'altro possiede questo amore perchè egli vi ha de' titoli. « Laonde, mio caro Eutifrooe, quando io ti dimoavo ciò che è precisamente il san- « to, tu non m'hai voluto seoa dubbio spiegare la sua essenza; e ti sei contentato « d'indicarmi una delle sue proprietà, quella d'esser amato dagli Dei. Ma qual'è poi « la natura stessa della santità? Questo è ciò che tu ooo m'hai detto aocora. Se « dunque non te oe spiace, io ti scongiuro di noo volermene fare così un segreto; e « cominciando fioalmente dal principio, insegnami che cosa è il santo, sia poi egli « amato dagli Dei, o gli intravenga altra cosa qualsivisi: poichè so di ciò noi non « faremo disputa alcuna. Or via dimmi francamente ciò che è il santo, e ciò che è « l'empio. »

Ma qui Eutifrone si confessa avvilluppato, e non dà piede inoaozi.

Or il fondo di questa ragione di Socrate è certamente vero e ineluttabile; tut-
tocchè v'abbia oel ragionamento socratico qualche cosa di manchevole, a cagiooe
che l'uomo grande non avea i lumi che noi abbiamo intoro alla divinità. Noi per-
tanto possiamo temperare ed emendare questa socratica dottrina in questo modo.

Iddio ama sè stesso; e questo naturalmeote ad oo tempo, e volontariamente. Egli
si ama perchè è *amabile*, ed è *amato* da sè perchè si ama (1). Iddio amando sè, ama
certamente l'essere, ama l'*ordine dell'essere*, e lo ama necessariamente. Quest'ordi-
dine considerato nell'essere supremo è propriamente il perfetto, il santo, ma nello stes-
so tempo è l'essenzialmeote *amabile*. Può dunque dirsi, che Iddio ama il santo per-

(1) Nel ragionamento che fa Socrate con Eutifrone v'ha qualche inesattezza, anco nella
sostituzione che egli fa della parola *amabile* a quella di *amato*. In fatti una cosa si *ama* per-
chè è *amabile*, e poi *amabile* perchè ha qualche pregio che la rende tale. Ma nella traduzio-
ne del brano arreato io ho quasi sempre mantenuta la parola *amato* anche là dove Socrate usa
quella di *amabile*, a fine di non far nascere dubbj al lettore sulla legittimità dell'argomento.

ch'egli è santo. Ma non viene per questo la conseguenza, che non vi possa avere anche qualche cosa di santo costituito dalla pura e libera volontà di Dio. Perocchè Iddio, oltre ad avere quella libertà unita colla necessità con cui ama sè stesso, egli ha parimente una libertà priva di necessità, colla quale crea i mondi, e impone alle creature che li abitano delle leggi positive. Or questi atti liberi di Dio e privi di necessità sono santi pel fatto stesso dell'uscire dalla volontà di Dio: e così è santa la legislazione positiva, perchè contiene l'espressione di ciò che Iddio vuole, sia pure senza alcuna intrinseca necessità. Io accordo, che anche le leggi positive tendono quai mezzi a condurre le creature per modo, che queste s'acconcino all'ordine universale e assoluto; ma questo prova solo che quelle leggi positive non sono le ultime; ma non prova che non sieno veramente positive, e che come tali non ricevano la loro santità dal decreto di Dio per sè santo. E veramente chi può dire, essere assurdo, che vi potessero esser due partiti o deliberazioni a prendersi dall'essere supremo, cioè due progetti di leggi, i quali ugualmente conducessero la creatura all'ordine universale e assoluto? E chi potrebbe provare che vi avesse un'intrinseca differenza fra il proibire alla creatura umana di mangiare piuttosto un fico, che una mela, o viceversa? e se non si può provare questa necessaria differenza, perchè sarà assurda una libera scelta da parte di Dio? non conferisce anzi ciò stesso a rendere Iddio più rispettabile, grande, adorabile? giacchè non solo la sua *ragione*, ma anco la pura e sola sua *volontà* diviene il fonte delle leggi, del santo e del giusto? per me sono di avviso che sola questa dottrina sia consentanea alla cristiana rivelazione; e che si debba perciò stabilire, che v'ha un santo che è amato da Dio perchè è santo; e v'ha, per servirmi della maniera di parlare di Socrate, un altro santo, che sia santo perchè è amato, cioè voluto da Dio. —

Ma se v' hanno pure questi due generi, non si ridurranno dunque entrambi ad un sol capo; e la santità non avrà più un principio solo, ma due. —

Questa non è conseguenza legittima; anzi ciò che dicemmo prova, che il santo, il giusto, il bene morale non può avere che un solo principio supremo, perocchè non ha che una sola essenza. E se a due capi si riduce ciò che è giusto e santo, non è perciò dimostrato che questi due capi sieno entrambi ad una stessa linea, entrambi supremi; anzi, come già toccammo, tutto ciò che dipende da quella volontà divina che non è necessitata in tutto dall'ordine essenziale dell'essere, si riduce a quello che è voluto e prescritto da quest'ordine. E veramente ond'è, per dirlo di nuovo, che la volontà divina anche per sè stessa, e senza alcun'altra relazione, è rispettabile e riverenda? Certamente da questo, che Iddio, che ha questa volontà, è un tal essere, che merita e rasciute debitamente questa riverenza. Tutto ritorna adunque e riducesi come in ultima e suprema ragione in quel trattare gli esseri, si come vuole la loro intrinseca dignità e natura che si trattino: il che, come vedemmo, è pure il principio unico e sommo della morale.

Quindi apparisce, che coloro i quali non si contentarono di dedurre la morale dalla riverenza dovuta all'essere, ma vi associarono la volontà di Dio, come fece Malebranche, che pose la morale « nell'ordine voluto da Dio, » dissero certamente una cosa vera; ma non espressero l'*ultimo* principio morale, che è quello a fissare il quale tendono le ricerche de' filosofi: perocchè un sì fatto principio non può essere in modo alcuno multiplice; ma dee essere unico e semplicissimo. Senzachè aggiungendo quel celebre Padre dell'Oratorio di Francia, che l'*ordine*, acciocchè costituisca fondamento alla morale, dee esser voluto da Dio, lascia in dubbio, che Iddio possa non voler l'ordine, o che non vi abbia altro ordine se non quello che nasce dal libero voler divino, non rimanendo questo volere per niente necessitato dalla natura stessa dell'essere, cose tutte erronee non leggermente.

Ma or, riprendendo il filo della nostra classificazione, alquanto spezzato per l'occasione del brano di Platone da noi addotto, dicevamo, che fra quelli, i quali pongu-

no a fondamento della morale un principio oggettivo, altri si fermano all' *autorità*, altri procedono fino ad un principio di *ragione* attinto alla natura dell' essere, e dimostrano, che quanto a que' primi, qualsiasi autorità propongano, in niuna maniera possono stabilire tal principio, che meriti l'appellazione di universale e di supremo.

Dopo di ciò, noi dobbiam vedere come si dipartano fra di loro, e quali più si abbassino e più si restringano, quali più si accostino alla *universalità* ed alla *supremazia*, elle nel principio morale si vien cercando.

In prima però ci conviene osservare, che l' *autorità* elevata a principio sommo della morale ne' tempi moderni è dovuto al protestantismo.

Questi settatori in principio tolser via le distinzioni morali intrinseche alle azioni, e presero che le distinzioni delle azioni non si dovessero desumere che dalla divina rivelazione. Essi cominciarono coll' escludere la ragione umana, restringendo ogni cosa alla divina Scrittura; e in tre secoli di cammino, da quell' eccesso noi li veggiamo rovesciati all' eccesso contrario,

In vitium ducit culpae fuga si caret arte.

Intanto non è più alcuna meraviglia il vedere, se la riforma, che levò via le distinzioni morali, abbia poi dati de' celebri scrittori, che dalla sola positiva volontà del legislatore presero dedurre tutti i doveri: tali sono Puffendorf (1), Seldeno (2), Samuele Coccejo (3), Boemero, Cumberland (4), Davies (5) ed altri. Questa mancanza di elevazione, comune a tali scrittori, non si dee attribuire a manciamento in loro d'ingegno, ma all' influenza delle opinioni religiose, nelle quali vennero allevati (6).

(1) Vedi l'opera *De Jure nat. et gent.* L. I, c. VII, § 3.

(2) Ved. *Jus naturae et gentium juxta discipl. Hebraeor.* c. V, 6.

(3) Ved. *Dissert. Proem.* 1, cap. II, Sect. III, § 61.

(4) *De legib. naturae*, Lubec. 1683.

(5) *Erste Gründe der Sittenl.* Jena 1755.

(6) Concessiamo per altro, senza esitare, che ancor presso gli scrittori cattolici l'elevatezza del pensare insensu colla grandezza e nobiltà dello stile dopo il cinquecento si è immensamente diminuita. In prova di ciò basta osservare quanto pochi sieno que' moralisti, che cercando il principio della morale s'arredano, che l' *autorità positiva* suppone innanzi di sé un *principio razionale*, o che non confondano queste due cose insieme. Gio. Francesco Finetti, che appartiene però a' filosofi anzi che a' teologi, non ha difficoltà alcuna ad esprimersi in questo modo: « Conciossiachè la ragione sia priva di autorità, ella può invitarci bensì ad operare, ma non può obbligarci, non può limitare la libertà: il che può esser fatto unicamente dal superiore, e come sembra per sé manifesto. Or chi dirà che la ragione sia superiore all' uomo, quando la libertà è una facoltà propria della ragione? » (*De principijs juris nat. et gent.* tom. II, l. X, c. VI.). Ma che la ragione sia superiore all' uomo il dirà s. Agostino, il quale non temerà di dire, che lo spirito umano *haeret veritati, NULLA INTERPOSITA CREATURA* (L. LXXXIII QQ.). In somma il Finetti con tanti altri non distinguono la *ragione soggettiva*, dalla *ragione oggettiva*; non distinguono la *ragione dal lume della ragione*, la facoltà dell' uomo, dall' eterna idea che l'illumina e donde procede veramente la promulgazione della legge. Essi videro, che la ragion soggettiva non era alta a produrre alcuna legge; negarono dunque che nella natura umana si trovasse alcun principio di vera morale legislazione. Nè pure il santissimo moralista de' nostri tempi ragiona con chiarezza su questo argomento. Egli cita in un luogo il Finetti, e ne mostra approvar la sentenza, soggiungendo: « Giustamente dunque conclude questo dotto autore, che circa le azioni morali non abbiamo noi alcuna vera obbligazione se non quella che nasce dalla legge di Dio nostro supremo legislatore » (*Appendice alle quattro apologie*, 8). Ma per sua difesa conven dire ch' egli poco dopo cita un testo di s. Tommaso, dove questi colla sua snitta perspicacia entra subito nella distinzione fra il principio oggettivo, e il soggettivo della intelligenza umana, e negando a questo il portare le leggi, l'accorda al primo, *Ratio humana secundum se* (ecco la ragion soggettiva) *non est regula verum: sed principia ei naturaliter indita* (ecco l'elemento oggettivo e superiore all' uomo che sta nella ragione umana) *sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum, quae sunt per hominem agenda* (S. I, II, XCII, m, ad 2). Ora a questa vora è sana dottrina

Nè stettero contenti di porre il principio morale nell'autorità divina; ma una volta stabilito, che ogni moral dovere dee riputarsi all'autorità, cioè alla libera volontà del legislatore, discesero da quell'altezza: cercarono il principio della morale nell'autorità umana, nelle leggi civili, confondendo in tal modo la *legalità* esteriore colla *moralità*, o almeno restringendo questa entro i confini di quella (1).

Il Liguori mostra dare ogni assenso, dicendo: « Dunque la regola delle azioni morali non è il diritto naturale, che nasce dalla natura dell'uomo, o sia l'umano ragione, che gli vien detta dalla sua natura; ma è la legge impressa da Dio nel cuore dell'uomo » (Ivi): parole però queste stesse non al tutto scevre da qualche confusione od oscurità.

(1) Nella storia antica della morale si debbono distinguere diversi periodi anche rispetto alla distinzione fra la legge puramente *razionale* e la *positiva*. Nei primi tempi gli uomini erano incredibilmente bramosi e bisognosi di una legislazione positiva: la legislazione puramente razionale era cosa troppo tenue, troppo spirituale, sfuggiva alla loro osservazione: conveniva che ella venisse loro proposta esternamente, e come l'espressione della volontà di un legislatore. Medesimamente quanto alla scienza ciò che cercavano si era un magistero che vedessero e che udissero vivo e parlante in mezzo a loro. Essi volevano sapere, e n'avean bisogno; ma fra i due mezzi co' quali si ottiene il sapere cioè la *fede* alle altrui parole, e le *ricerche proprie*, il primo era facile, ed il secondo difficile: inclinavano dunque sommamente a soddisfarsi col primo mezzo, e non col secondo. Tuttavia i primi maestri, come pure i primi legislatori (lasciando or da parte gl'impositori, o quella parte d'impostare che si mescolava nelle dottrine e nelle leggi), erano costretti voleudo insegnare o dar legge altrui, di fissare la loro attenzione nella legge razionale, e di imporre agli uomini poi quello che trovavano alla legge razionale più conforme. Questi savi adunque distinguevano per necessità la *legge razionale* che era l'oggetto delle loro meditazioni, e la *legge positiva* che essi stessi componevano, e vedevano in quella le ragioni di questa. Ma egli era impossibile di farlo, almeno esplicitamente e riflessamente, una sì sottile distinzione al più degli uomini: questi si fermavano nella legge positiva, e immediatamente con questa vedevano la razionale. Nel primo periodo adunque, nel quale le leggi positive non erano ancora formulate, ma si travagliava a formarle, la legge razionale distinguevasi dalla legge positiva; nel secondo periodo, in cui le legislazioni positive erano già stabilite, queste e la legge razionale confondevasi e non formavano più che una cosa sola nelle menti degli uomini. Bisognava che venisse un terzo periodo, in cui si distinguessero di nuovo ciò che era stato confuso; questo era un periodo di più alta riflessione, il periodo della filosofia. In questo terzo periodo, degl'ingegni potenti esercitandosi nella facoltà di astrarre giungevano a distinguere le ragioni delle leggi positive, dalle stesse leggi, e a vedere che quelle ragioni precedevano a tutto il positivo stabilito dagli uomini: erano esse le vere leggi scolpite nella natura umana. Allora questi savi pronunciavano con maraviglia di tutti, *legem neque hominum ingenia e cogitatum, neque scilum aliquid populorum, sed aeternum quiddam esse, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia*. Ma ciò non bastava tuttavia: il pervenire a conoscere che la legge razionale era distinta dalla legge positiva, era certamente un passo immenso che si faceva nella dottrina morale. Ma questa dottrina aspettava uo altro periodo, nel quale fosse finalmente perfezionata. In questo quarto ed ultimo periodo i sapienti doveano spingere le loro meditazioni non solo a distinguere la forma razionale dalla forma positiva nelle leggi eterne; ma doveano di più giungere a conoscere, che le leggi positive non adeguano mai pienamente le leggi razionali, che non le esprimono se non imperfettamente, perocchè non abbracciano né possono abbracciare mai tutti i casi e tutte le circostanze possibili. Quest'ultima scoperta è delicata e importantissima ad un tempo per le sue conseguenze; perocchè la conseguenza che ne deriva si è, che come l'obbligazione di uniformarsi alla legge razionale non ammette eccezione di sorta; così l'obbligazione di uniformarsi alla legge positiva ammette qualche eccezione: cioè cessa l'obbligo di uniformarsi a questa legge in tutti que' casi e circostanze particolari, ne' quali viene a cessare il suo accordo colla legge razionale, quando cioè non porti maggiore inconveniente. Sebbene questa sia una verità irrepugnabile; tuttavia ella è una di quelle, la cui applicazione è difficile, massime pel comune degli uomini, e perciò è tale, che di essa si può facilmente abusare. Or se noi consideriamo la morale dell'antichità, non la troviamo avanzata più che al terzo di questi periodi; perocchè il quarto o né pure il toccò, o certo s'inoltrò in esso assai poco essendo dovuto veramente al Cristianesimo l'aver cacciato dalla morale tutto ciò che non v'avea in essa di eterno e d'immutabile, ma che era arbitrario e transitorio. La prova di ciò che dico trovasi facilmente nella dottrina del sommo moralista che fiorì avanti Cristo, di quell'uomo ammirabile, a cui il cuore mi dice che non sieno mancati al tutto de' lumi superati, volgin dire di Socrate. Si legga il *Critone*. Questo suo amico il persuaso a fuggire in prigione il giorno innanzi a quello in cui dovea bere il veleno. Socrate è altamente persuaso dell'iniquità del giudizio pronunciato contro di lui, e anzi crede fermamente di esser martire della giustizia

A questo genere, se non anco discesi più basso, vogliono aggregarsi coloro che misero l'unica norma dell'operare nelle *consuetudini*; quasi che l'uomo, simile alla pecora, fosse condannato a far sempre quello che vede fare a' suoi simili. Valerio Massimo racconta, che i Cretesi, quando voleano giutare contro i loro peggiori nemici la massima delle imprecazioni, solevano augurar loro, che « si diletassero d'una mala consuetudine » (1). Tanto il buon senso di que' popoli distingueva ciò che è *usato*, da ciò che è *giusto*, onesto, lodevole, decoroso! Finalmente quelli, i quali pretesero che la morale si muti secondo i climi, non possono considerare per azioni e norme morali, che le consuetudini de' popoli, che son quelle sole che si risentono non poco dell'influenza de' climi: influenza che non viene menomamente sentita dagli eterni principi di ragione, i quai principi sfuggono all'attenzione degli accennati moralisti (2).

Ma fra questi stessi moralisti di cui parliamo convien notarsi delle somme differenze. La massima di queste si è, che alcuni sono sinceri, o credono veramente ad una morale; quando altri all'opposto non parlano di morale, di leggi e di costumi, se non subdolosamente e perfidamente, come quelli che sono troppo consapevoli a sè medesimi, che ne' loro sistemi non si dà morale alcuna. Costoro adunque ritengono il santissimo nome della *morale*, distruggendo ad occhi aperti la cosa nominata; e commettono questa povera malizia, per non incontrare la disapprovazione di tutto il mondo, che farebbe di loro il più severo giudizio, se, gittata la maschera, professassero aperto di non ammettere principio alcun di morale, non virtù, nè vizio.

A ragion d'esempio, egli era certo sincero un Socrate, o un Platone, nel riconoscere una morale, e una morale immutabile, eterna, sebbene poi la leggessero troppo strettamente, quasi colpevole incatenato colla sua guardia, alle leggi positive della città.

All'incontro non potea essere sincero il concetto della morale di Epicuro, peroc-

da lui insegnata colle parole e coll'esempie. Pure risponde a Critone, che v'ha una legge in Atene, la qual prescrive che « ogni giudizio pronunziato sia anco eseguito. » Questa legge era giusta relativamente a' giudizi giusti; ma nel caso del giudizio che avea condannato Socrate, era ingiustissima. Tuttavia Socrate si fa uno scrupolo di mantere la, e la mantiene a prezzo della sua vita. La ragione, che lo persuade a una risoluzione sì grave, si è che fuggendo di prigione, e impedendo così che la sua condanna venga eseguita come vuole la legge d'Atene, egli, quanto è da sè, « viene a distruggere le leggi, e la stessa repubblica che sulle leggi si fonda. » Chi non vede, che il grand'uomo qui non distingue fra que' casi particolari e rari al tutto, ne' quali la legge della repubblica discorda evidentemente dalla legge immutabile della giustizia razionale, e que' casi, che son i più, gli ordinari, ne' quali s'accorda con essa? Disubbidire in questi ultimi casi è certo un rovesciare le leggi e lo stato; ma ne' primi casi non si dà disubbidienza alcuna, nè si manca di rispetto alle leggi o al governo; anzi si difende l'una e l'altro, tenendo lontano da loro il pericolo d'ingiustizia; perocchè l'essere ingiusto è ciò che guasta l'ordine sociale, e la giustizia lo conserva. Che se si leggono i libri delle Leggi di Platone si avrà una conferma chiarissima della nostra osservazione; perocchè il concetto che in que' libri si dà dell'uomo virtuoso sta tutto in una fedeltissima, o dirò meglio in una scrupolosa ed eccessiva osservanza delle leggi della patria.

(1) *Cretenses, cum acerbissima execratione adversus eos quos vehementer oderunt uti volunt, ut mala consuetudine delecentur optant: a cui soggiunge: modestissimo voti genere effocissimum ultionis eventum reperunt.* Val. Max. VII, 11.

(2) Sebbene il B. di Montesquieu attribuisca assai all'influenza del clima, parmi tuttavia ingiusta la taccia che alcuni gli danno del negar ch'egli faccia qualche cosa d'immutabile e di fisso nella morale. Anzi fino dal principio del suo libro « Dello spirito delle leggi » riconosce de' rapporti necessari fra la natura, e su quelli pone la ferma base delle stesse leggi. Più cauto di dubitare di ciò che Montaigne, o ove noi volessimo trarre in mezzo alcuni brani a provarlo, niente più facile Kant le accusò di questo errore in Germania; ma Platner prese bene e male le sue difese. Ved. *Philos. Aphorismen*, Lips. 1800, II Th., not. al § 198.

Quelli che distruggono senza dobbie la morale ad occhi aperti, riducendola alle leggi civili, sono il citato Mandeville, Nageon (art. Academicians) ed altri tali.

chiè dopo avere stabilito l'ἀναφορίαν (1) di tutte le cose, veniva egli a dirci, che le leggi e le costumanze patrie rendevano alcune azioni meno oneste, e così costituivano una morale. Perocchè se una morale non precede alle leggi positive, queste non possono in modo alcuno costituire delle differenze veramente morali fra le azioni. Gli uomini non hanno tanto di possa da creare un dovere col loro arbitrio; giacchè un dovere per propria natura ha una cotal forza assoluta e infinita. E veramente l'obbligazione di ubbidire alle leggi patrie, o è morale, o no. Se è morale, questa obbligazione precede già di sua natura quelle leggi; se non è morale, dunque le leggi non obbligano moralmente, e perciò non costituiscono nè dovere, nè vera morale (2).

Un'altra differenza tra' filosofi di cui parliamo, degna di notarsi, si è, che alcuni d' essi, nello stesso tempo che distruggono la morale, dichiarano (sinceramente o no) di averne una, e si fanno quasi un punto di onore di averla, e di mantenerla. Altri all' incontro non si danno cura di mantellare la loro lassatezza morale, e confessano aperto di abbandonarla, come inutile o dannosa cosa, quand'anco ella vi fosse. Fra questi ultimi si dee porre fra gli antichi il fondatore della seconda Accademia, Carneade, uno de' tre ambasciatori mandati a Roma dagli Ateniesi per l'affare della città d'Oropo. Alle dispute da lui tenute in Roma sulla morale, temè il senno e l'integrità romana, non forse egli guastasse con fallaci ragionamenti intorno alla giustizia la gioventù, e Catone il censore come l' udi parlare in tale argomento opinò « doversi rimandar senza indugio quegli ambasciatori, perocchè argomentando quell' uomo, non si potea più discernere agevolmente il vero dal falso » (3). Ora la somma della disputazione di Carneade riferitaci da Lattanzio era questa: « gli uomini aver « sanciti i diritti secondo la forma dell'utilità, vari secondo le usanze, e averli mutati « secondo i tempi: diritto naturale non esservi di sorte: e tutti gli uomini di pari co- « me gli altri animali venire da natura mossi a seguitare i propri vantaggi: perciò o « non esservi in modo alcuno giustizia, o se alcuna ve n' ha, esser ella una somma « stoltezza; perocchè nocerebbe a sè, provvedendo a' vantaggi altrui. » (4) Sono queste ultime parole, che mostrano non solo il sofista, ma l' uomo immorale. Egli fa rinunzia solennemente all' obbligazione morale per l' unica ragione, che non la trova conciliabile col proprio interesse, sebbene sia benefica verso gli altri. Per questo la dichiara *stolta*, restringendo la *sapienza* nel far bene a sè stesso. La *sapienza* così interpretata, ristretta entro a sì miseri confini, è una nuova prova del difetto del principio morale posto incautamente da Socrate, che come vedemmo usava denominarlo « *sapienza*, » ovvero *prudenza*. Questa denominazione assai vaga, esige al tutto delle determinazioni. Non avendoglielo Socrate messo, avvenne che dalla sua scuola uscirono delle filosofie le più contrarie fra loro quanto allo stabilire il concetto della morale; perocchè ciascun filosofo determinò la parola « *prudenza*, » usata da quel grand' uomo, a suo piacimento; e ne trasse ciò che meglio egli voleva. Carneade restrinse quel vocabolo ad un misero calcolo di egoismo, e così distrusse la morale; altri videro

(1) Che tutte le azioni per sè erano indifferenti, cioè nè buone nè cattive.

(2) *Illic dissentianus cum Epicuro, dice Seneca, ubi dicit nihil justum esse naturæ, et crimina vitanda esse. quia vitari METUS non possit* (Ep. XCvii.) Al tempo di Seneca esistevano i libri di Epicuro, e qui lo cita espressamente. Che giustificazione adunque possiamo immaginare d' un filosofo, che non ammette altra ragione di evitare il delitto, che il puro timore?

(3) *Cato censorius, in illo nobiliti trium sapientiae procerum ab Athenis legatione, audito Carneade, quam primum legatos eos censuit dimittendos, quoniam, illo viro argumentante, quid veri esset, haud facile discerni posset.* Plin. Hist. Nat. VII, xxx.

(4) *Ejus disputationis summa hæc fuit: jura sibi homines pro utilitate sanxissæ, scilicet varia pro moribus, et apud eosdem pro temporibus sæpe mutata. Jus autem naturale esse nullum: omnes et homines, ut alias animantes, ad utilitatem suam natura ducente ferri; proinde aut nullam esse justitiam, aut si sit aliqua, summam esse stultitiam; quoniam sibi noceret alienis commode consulens etc.* Lact. Div. Inst. L. V, c. xvii.

che v'avea una prudenza, o sapienza, superiore a tutto ciò che era individuale e soggettivo, videro in pari tempo che quest'era peregrina, invisibile agli occhi corporei, e ripartata, al giudizio de' sensi, il contrario di quello ch'ell'era, cioè riputata stoltezza: costoro s'innamorarono di una tal sapienza sublime, dissero che se fosse veduta, *mirabiles amores excitaret sui*, s'appresero ad esse, e salvarono la morale. Di più, queste nobili menti conobbero ancora, quello che era tanto lontano dal veder Carneade, cioè che la generosità, il disinteresse, l'oblio di sé stesso, la cura d'altrui è ciò che nobilita, e ingrandisce veramente l'umanità, e conchiusero « esser più conforme « alla stessa natura umana l'eccelsità dell'animo, che la bellezza del corpo e la ro-
« bustezza » (1).

Ma or che diremo di coloro, i quali posero il principio della morale nel consentimento generale de' popoli?

Qui conviene distinguere. Perocchè o costoro considerano il consenso de' popoli come un' autorità che impone l'obbligazione; ovvero il considerano puramente come un mezzo di conoscere l'obbligazione (*principium cognoscendi*.)

Inteso questo sistema nel primo modo, è facile di vedere, ch'egli difetta gravemente in due modi. Il primo è comune a lui e a tutti que' sistemi che pongono il principio della morale nell'autorità, e consiste nello stabilire un principio, che non può mai essere il supremo, cioè quello che contiene la ragione ultima e immediata dell'obbligazione morale. Perocchè, come già notammo, ogni autorità positiva suppone innanzi di sé una ragione che la faccia conoscere, e ne dichiari la potenza di obbligare. Il secondo difetto poi è di lunga mano maggiore; perocchè vi può essere un' autorità legittima di obbligare, e però vero principio di morale, sebben non principio supremo; e tale è in primo luogo e per sé l'autorità di Dio; e tale in secondo luogo e per partecipazione l'autorità de' legislatori umani; ma quanto al genere umano per sé considerato, egli a suo vantaggio ha la forza, non il diritto di comandare a chiechlesia: di maniera che se v'avesse da una parte tutto il genere umano, e dall'altra uno solo individuo, questo individuo rimarrebbe libero, e il genere umano potrebbe opprimerlo, e anco polverizzarlo, ma non imporgli alcuna legge obbligatoria, quando non mettesse fuori qualche altra ragione di comandare diversa dalla sua semplice volontà o autorità. E parlando in generale può stabilirsi, che « nessuna maggioranza ha per sé stessa diritto di comandare a nessuna *minorità*, perocchè non v'ha autorità puramente umana, cioè a dire volontà semplice di uomo, che possa esser legge atta a legare moralmente altri uomini. » Quando però dicesi volontà semplice non si nega che vi possa avere una ragione la quale renda autorevole e atta a comandare quella volontà, che a ciò non è atta per sé, ma che si rende tale accidentalmente con aggiungerle una conveniente ragione. Sicchè i sistemi che deducessero la morale puramente dal consentimento degli uomini, appartenerebbero a quelli che mettono l'obbligazione morale dove non è, e però che niente insegnano di morale, sebbene l'assunto che prendono sia quello d'insegnar questa scienza.

Quando poi il consenso del genere umano non si pigli come la fonte dell'obbligazione, ma come l'unico mezzo di conoscere quali azioni si debbano fare, quali fuggire, e quali siano puramente lecite, esso non appartiene più a' principi morali di cui noi facciamo la storia, ma sarebbe un criterio morale.

Tuttavia per dire una parola di questo *criterio* della cognizione morale, noteremo che il sistema che mette il *criterio morale* nel consenso delle ragioni si parte in due. Conciossiachè i filosofi che lo ammettono, o giudicano che il genere umano sia il testimonio fededeigno di ciò che è lecito e illecito, come quello che conserva le an-

(1) *Et nim multo magis est secundum naturam excelitas animi pulchritudine et viribus.*
Cic. de Off. III, v, vi.

tichissime tradizioni procedenti da una prima rivelazione di Dio, ovvero riconoscono nel consentire delle ragioni particolari il segno della ragione universale della specie umana, che non soggiace agli errori delle ragioni individuali. Se il genere umano è considerato semplicemente come depositario della rivelazione divina, in questo caso un tal sistema si rifonde in quel genere di sistemi che pongono il *criterio* universale della certezza nell'autorità di Dio rivelante. Se poi si cerca il consenso delle ragioni individuali, affine di evitar gli errori, in tal caso il criterio morale che si stabilisce è puramente razionale. Noi rimettiamo intorno a tutto ciò il lettore a quanto già ragionammo altrove circa questa questione, trattando del criterio supremo della verità (1).

Or qui ragion vuole, che prima di chiudere questo capitolo, io faccia un'osservazione circa il modo legittimo d'intendere gli antichi moralisti, e non pochi moderni, nell'uso che fecero di alcune maniere di dire.

Teinemann pretende di trovare in contraddizione seco stesso Platone circa il principio morale. Egli osserva, che nel Teeteto questo filosofo pone il principio morale nella similitudine con Dio (*ἀμείωσις θεῶν*): quando all'incontro nell'opera della Repubblica, e in altri luoghi ritrova consistere il principio morale nella intelligenza, o nella ragione (*φρονησις*) (2). La stessa incoerenza fu rimproverata da qualche autor moderno a Cicerone, che tanto attinse dall'ateniese filosofo (3). Ma è egli giusto questo rimprovero? Noi crediamo di no: bensì crediamo, che in tutti gli scrittori di alta mente, che fiorirono innanzi a Cristo, s'incontri una locuzione inesatta, quella onde pongono un Dio nella mente dell'uomo; locuzione che li fa parere in contraddizione seco stessi, ma che quantunque contega, presa nel suo senso proprio, un errore, tuttavia è sublime, e con essa doveano scontrarsi le menti più profonde quasi di necessità: locuzione, che ancora dopo Cristo fu ripetuta le mille volte dagli autori ecclesiastici, e che subì tuttavia nell'uso che questi ne fecero una modificazione importante, ricevendo un nuovo senso, cioè un cotal senso traslato: il qual senso noi ne' nostri scritti abbiamo creduto di dover chiarire e svelare, acciocchè non restasse ninna inesattezza ed oscurità nel favellar nostro e loro, e il vero fosse non pur conservato, ma ben anco espresso oggimai con purezza in tutta la sua sincerissima luce.

Covvien dunque osservare, che se noi prescindiamo dallo stato soprannaturale, a cui viene sollevata l'umanità per la grazia, la qual grazia, secondo il dogma cristiano, è una comunicazione immediata di Dio all'anima, e se consideriamo l'uomo nello stato puramente naturale, non si trova in tutta la natura un elemento divino, cioè infinito, eccetto che nella ragione umana. Veramente il lume della ragione, che come noi abbiamo mostrato, è l'essere senza limitazione, ha tali caratteri, che lo sollevano all'ordine delle cose infinite, e perciò divine (4). Il perchè tutti i grandi ingegni dell'antichità osservarono questo elemento, e furono scossi di maraviglia considerandone le stupende prerogative, di cui va fornito, e delle quali egli solo gode in tutta l'università delle cose. Laonde quelle nobili menti si diedero con ismisurato ardore a meditare questo elemento divino, e più vi meditarono, più ne stupirono. Tutta la filosofia orientale ha per sua base prima e termine fisso questa favilla della divina natura, che accende l'umana intelligenza. Parimente l'italica filosofia, che comincia da Pitagora, quanto è a noi noti di essa, non prende le sue mosse che da questo oggetto essenziale della mente. Con Anassagora questo principio saldissimo di tutto il sapere passa nella Grecia, e da quel tempo forma l'anima della filosofia greca. Egli è per mezzo di Socrate e di Platone, che questo principio immutabile, questo fondamento unico della sapienza si rivela alla riflessione umana brillante di nuova luce, e inesau-

(1) Vedi il *Nuovo Saggio*, Sez. VI, e il *Rinnovamento della Filosofia in Italia* ecc. L. III.

(2) *System der Platon*. Leips. 1795, Tom. IV, p. 28 e segg.

(3) Reiberger, *Ethica Christiana*.

(4) Vedi il *Rinnovamento della Filosofia in Italia* ecc. L. III, c. XL. XLV.

ribilmente fecondo. A ragione uno scrittore italiano, degno di essere più conosciuto ch' egli non sia, dimostra, che a questo principio non mai abbandonato dalle menti sublimi in verun secolo, deesi la *perennità* della filosofia (1). Or non era egli quasi necessario, per così dire inevitabile, che gl' ingegni che pervenivano a sollevarsi alla contemplazione di questo principio della ragione, vedendolo immensurabile al paragone dell' universo, unico in tutta la natura, altissimo, infinito ne' suoi caratteri essenziali, e in somma veramente divino, gli applicassero il nome di Dio? Era la sola cosa che la divina natura di sè a loro manifestava, e però a questa s' apprendevano ansiosamente, avvisandosi d' aver con essa nelle lor mani per così dire tutta intera la divinità. Tale era il Dio de' filosofi, certamente più rispettabile di tutti gli Dei innumerevoli del politeismo: tale era il Dio pel quale moriva Socrate, stimato un ateo, e pel quale ai nostri tempi molti sostengono se non la pena di Socrate, certo la stessa sentenza, che rei dichiaravali d' ateismo (2).

Or dunque tanto pose d' importanza l' antica filosofia in quest' unico elemento divino, in cui l' occhio dello spirito umano sta immobilmente fiso per natura, che distinguendolo dall' anima, dichiararono quello d' un prezzo infinitamente maggiore di questa, e da quello dissero provenire alla mente l' intendere, e lo stesso esistere. In tal modo, secondo questa sapienza dell' antichità, la mente comunica immediatamente con Dio, e questo Dio-lume della mente crea la mente stessa, pur collo starle presente. Di più ebbero conosciuto, che ciò che vede la mente per natura, cioè in cui tutto ella vede, è l' *essere*: di che poterono definire Iddio, a quel modo stesso che lo definisce la divina Scrittura: QUEGLI CHE È. Tutte queste cose il Genovesi stesso confessa d' aver trovate in Plotino (3).

Di più, scoperto, che alla mente cominciava l' intendere coll' intinzione di Dio, e che ella stessa con questa intinzione cominciava, dissero che la mente partecipava della divinità; e trapassando il sottil confine che parte e tien separate le nature comunicanti in fra loro, e queste confondendole per conseguente e mescolandole in una, conchiusero che la mente stessa era una emanazione di Dio; nel quale come in suo principio, un tempo poi, colla morte del corpo, sarebbesi immersa; e così assorbita nell' essere universale, avrebbe perduta ogni individualità. Questa è in espressi termini la dottrina stoica (4). Ma tutte le nobili scuole dell' antichità (lasciando da banda quello

(1) Steuco da Gubbio, Ved. l' opera *De perenni philosophia*.

(2) Il libro d' Arduino degli *Athei detecti* sarà per questo nella storia della filosofia un memorabile monumento.

(3) *Jam Plotinus prolixè de unione mentis cum Deo disserit. Inter caetera quae eo loco dicit, est, et mentem in contemplando ENTE (ON, quo nomine DEUM vocant Plat nieri) et tantum esse occupatam. Etiam illud addit, et eae eo ipso quod intelligitur a mente, dare illi et INTELLIGERE et ESSE.* Disciplinarum Metaphysicarum Elementa, T. III, P. III, c. III, De idearum natura et origine.

(4) La stoica dottrina nacque da quella di Eraclio. Questi avea deviato alquanto dalla dottrina delle *idee*, ed avea attribuito alle cose reali della natura quello che sole alle idee propriamente conveniva (Ved. quanto io scrissi su di ciò nel *Rinnovamento della Filosofia in Italia* ecc. L. III, c. XLI, facc. 274, nota 3.). Laocoe non fa maraviglia se anco nella dottrina di Zenone si trovi qualche confusione fra il mondo *ideale* e il *reale*, e a questo s' attribuiscono de' caratteri, che in quello furono osservati, o per isbaglio poi a questo attribuiti. Quindi è, che le due formole morali degli Stoici, « Vivi secondo la dritta ragione (*επιθεος λογος*), » e l' altra, « Vivi conformemente alla natura (*εμολογισμεινως τη φησει*), » vengono al medesimo, appunto perchè gli Stoici confondevano insieme la ragione e la natura. Laocoe Teocoma dice arconciamente nel suo Maonale: « La morale degli Stoici posa sopra un' osservazione importante de' caratteri esoziali dell' umanità, della ragione e della libertà, e sopra una stretta associazione « della legge pratica e della natura, in virtù del principio, che Dio causa immanente di ogni forma e di ogni proporzione nel mondo è per sè stesso la ragione, e la legge suprema » (§ 163.) Sebbene adunque nel sistema stoico si perdesse alquanto quella distinzione sì luminosa fra l' *ideale* e il *reale*, eho era stata immobilitamente stabilita dalle più antiche filosofie, e massimamente da Pla-

che Cicerone chiama plebee (1)) convengono nel fondo fra di loro assai più che non paia, e le loro discrepanze sono molte nelle parole e nelle forme, poche e nulle nella sostanza, di maniera che io tengo cosa non punto impossibile, come pur si crede volgarmente, il farne un' amica conciliazione (2).

E quanto a questa dottrina degli Stoici, che l'anima separandosi dal corpo s'immerga in Dio ond'era uscita, e in quel mare come minima gocciola perda sè stessa, egli è un errore, ove assai facilmente dovea sdruciolare quella filosofia, che nell'*essere ideale*, oggetto immanente dell'intelligenza, avea creduto di vedere Dio stesso. Perciò nel Fedone di Platone si trova qualche traccia dell'opinione stoica. Ivi appunto s'introduce Socrate vicino a bere il veleno, parlante a' suoi amici in questo modo: « Io spero, senza tuttavia poterlo dimostrare, che nell'altra vita troverò pure gli uomini virtuosi; ma quanto al trovarvi degli *Dei* amici dell'uomo, questo è ciò che io oso assicurare, se pur di nulla in queste materie noi possiamo chiamarci sicuri. » Ora il dubbio, che dimostra Socrate sul trovare nell'altra vita gli uomini che nella vita presente coltivarono la virtù, non muove altronde, come ottimamente osserva l'ultimo traduttore francese di Platone (3), se non dal sospetto, che l'individualità mediante la morte del corpo si perda del tutto, unendosi l'anima alla divina sostanza. Quanto poi a quegli *Dei* eccellenti che Socrate si assicura di ritrovare nell'altra vita, essi sono appunto le *idee*, che non possono perire, e che questo filosofo chiama anche essenze, enti, o enti degli enti (4), a' quali l'anima aderisce, e co' quali egli va immaginando che l'anima si possa del tutto mescolare e confondere, tolto l'impedimento del corpo.

Indi viene quel concetto socratico della virtù considerata in questa vita, riposto in una total *morte* spirituale, concetto sublimato poi tanto dal cristianesimo. Perciò come la morte non è che una separazione dell'anima dal corpo, così, diceva Socrate, la virtù non può essere che uno staccamento dell'anima dalle affezioni corporee, un operar di questa con indipendenza da tutte le passioni animali, e solo a seconda

tone; e ciò per l'influenza della filosofia d'Eraclito, come dicevamo; tuttavia non si può discoscere che il fondo della dottrina stoica s'accorda colle dottrine nobili dell'antichità, che tutte hanno per base l'elemento *divino* della ragione. E con questa chiave trovarassi una somma uniformità fra le formole morali usate dagli Stoici, e quelle usate da' Platonici. Tutto si riduce a tre, cioè: 1.° « Vivi secondo la ragione »; e questa sentenza s'incontra di continuo ne' libri di Platone; 2.° « Vivi conformemente alla natura »; e questa, attribuita principalmente a Cleantho, molto prius era platonica, giacchè Palemone, che succedette a Senocrate nell'Accademia in Atene, ne faceva continuo uso (Ved. Diog. Laert. IV, 16 e seg., Cic. De Fin. IV, 6: 3.° la terza formola finalmente comanda l'imitazione, o sequela di Dio, usata così spesso da Seneca (*Ut breviter tibi formulam scribam: talis animus sapientis esse viri debet, qualis Deum deceat.* Ep. XCII); e questa è pure platonica in sommo grado. L'*idea* dunque, oggetto essenziale o sia lume della ragione, chiamavasi *Dio*: questo è parlar comune, come dicevo, a tutte le nobili scuole dell'antichità. Quando poi, oltre aversi preso per Dio il lume della ragione, confondevasi ancora con questi due elementi unificati il terzo, cioè la natura, allora la filosofia finiva nel pantheismo: sorte destinata allo stesso stoicismo: le tre formole morali di questo, nelle quali si poee per norma delle azioni o la ragione, o la natura, o Dio, dimostrano che prendovasi queste tre cose l'una per l'altra, e appalesano il pantheismo stoico. A confirmar poi, come nel fondo non differisca la morale stoica dalla platonica, rammentisi, che questa poneva la virtù nella scienza, e diceva virtuoso colui che sapeva. Or non è questo pensiero medesimo con tenuto per intero nella descrizione che facevano del loro savio gli Stoici? (Vedila in G. Lipsio *Manuductio ad stoicam philosoph.*)

(1) *Initium faciemus ab eorum philosophorum doctrina, quos plebejos Cicero vocat, apud nos sensistat audiam.* Genovesi, *Disciplinar. Metaphysicar. Elem.* T. III, P. III, c. III.

(2) Nel *Rinnovamento della Filosofia in Italia* ecc. fu cercato di conciliare insieme le tre stirpi dell'antica filosofia circa il principio supremo del sapere, cioè la scuola italica, la eleatica, o la jonica modificata da Anassagora. Ved. Lib. III, c. XL e XLI.

(3) V. Cousin nella prefazione al Fedone.

(4) Dice anco nel Fedone delle idee, che questo costituiscono l'essere delle cose: *ἄντιπερ αὐτῆς ἑστίν ἢ οὐσία ἢ ἡγορα τῆς ἐπιστήμης τῆς τοῦ ὄντος.*

del lume eterno che in lei risplende, di questo gran lume che è Dio. Perciò ancora la stessa morte fisica veniva considerata siccome un bene: sentimento, che trovasi ugualmente ne' Platonic, e negli Stoici: « Quando verrà quel dì, dice Seneca, che separerà questo misto di *divino* e di *umano*, io lascerò questo mio corpo dove l'ho trovato: e io stesso mi restituirò agli Dei: e nè pur ora veramente sono senz'essi, ma è legato da un che di grave e di terreno » (1). In niun luogo però degli antichi scrittori questo concetto è più ampiamente e più sublimemente sviluppato, che oegli stupendi ragionamenti che tenne Socrate ai suoi amici innanzi morire, se pur furono tali, quali a noi vennero tramandati nel Fedone di Platone. Parmi prezzo dell'opera, che io ne rechi qui un qualche brano.

Dopo avere il carcerato Socrate stabilito, col consenso de' suoi amici, che la morte non è altro se non la separazione dell'anima dal corpo, egli trapassa a parlare della filosofia, cioè della vita virtuosa. Qui toglie a dimostrare, che il filosofo, cioè l'uom virtuoso (2) non può mettere la sua stima ne' piaceri del corpo, non può fare un gran caso di nulla che sia corporeo, ma si dee cercare e seguire ciò che è puramente spirituale. È la ragione, la verità, la scienza che dee servire di norma all'uom savio nel suo operare, e ch'egli dee seguire costantemente. Or bene, la *scienza* si ha ella forse per mezzo del corpo? — Qui si solleva a dimostrare, la scienza non esser corporea, non venirci data da' sensi: i sensi non possono veramente dare che la materia della scienza, la scienza stessa non mai. Questa è il complesso delle idee, e le idee sono l'intuizione delle essenze coesistenti delle cose; le quali essenze non cadono sotto i sensi corporei. Ma udiamo, se piace, Socrate stesso:

« *Socrate*. E quanto all'acquisto della scienza, il corpo è egli un ostacolo, o non è, quando lo si associa a questa ricerca? Io vo' spiegarmi con un esempio. La veduta, o l'udito ha in sè qualche certezza; o pure hanno ragione i poeti, che continuamente ci cantano, che noi non udiamo, nè veggiamo veramente? (3) Ma se questi due sensi non sono puri, e gli altri saranno ancor meno, poichè sono troppo più inetti. Non ti pare a te, come a me?

« Al tutto così, disse Simmia.

« Quando adunque, riprese Socrate, trova l'anima la verità? giacchè fino a tanto ch'essa la cerca col corpo, noi veggiam pur chiaro, che questo corpo, la inganna, e la induce in errore.

« *Simmia*, Vero è.

« *Socr.* Or non è egli nell'atto del pensiero, che l'entità all'anima si manifesta?

« *Simm.* Sì.

« *Socr.* E l'anima non pensa meglio che mai, quand'ella non è turbata nè dalla vista, nè dall'udito, nè da dolore, nè da voluttà, e quando chiusa in sè, e spacciata quanto le è possibile da ogni commercio col corpo, s'affissa dirittamente in ciò che è, affm di conoscerlo?

(1) *Cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini, humaneque secernat, corpus hoc ubi inveni relinquam: ipsa mei DIIS reddam, NEC NUNG SINE ILLIS SUM, sed gravi terreneque detineor.* Ep. CII.

(2) Vi ha sempre quella confusione che noi abbiamo già indicata fra il sapere e l'operare, la dottrina e la virtù: indi filosofo, savio, prudente, sono nel linguaggio di Socrate sinonimi di uom virtuoso.

(3) Questi poeti che cita qui Socrate sono Parmenide, Empedocle ed Epicarmo. Stobeo (*Floril.* IV) e Plutarco (*De Fortuna*) recano di Epicarmo questi versi:

« Lo spirito vede ed ode, e l'occhio è cieco,

« Sordo l'orecchio —

Chi vuol vedere chiarito questo vero, e condottolo, com'io spero, all'evidenza, legga il dialogo da me inserito nel *Rinnovamento della Filosofia in Italia ecc.*, L. III, c. XLVII, facc. 311 e seg.

« *Simm.* Oltimamente.

« *Socr.* E non è allora appunto, che l'anima del filosofo dispregia il corpo, lo fugge, e cerca di esser tutta sola seco medesima?

« *Simm.* Così a me pare. »

Or dopo avere per tal modo mostrato in generale, che l'anima non giunge alla pura e vera cognizione, se non istogliendosi dal corpo e affissandosi nell'essere (in ciò che è); egli vien chiarendo lo stesso vero, rispetto alle cognizioni particolari, e segnatamente alle idee della giustizia, del bene, del bello, e a tutte l'essenze: udiamolo ancora:

« *Socr.* Proseguiamo, o *Simmia*. Direm noi che la giustizia è qualche cosa, o che è niente?

« *Simm.* Qualche cosa sicuramente.

« *Socr.* Non diremo il medesimo del bene e del bello?

« *Simm.* Non dubbio.

« *Socr.* Ma l'hai tu vedute queste cose?

« No, mai, diss' egli.

« *Socr.* O le hai tu colte con qualche altro tuo organo corporale? E io non parlo solamente del giusto, del bene e del bello; ma della grandezza, della sanità, della forza, insomma dell'essenza di tutte le cose, cioè a dire di ciò che esse sono in se stesse? è egli forse per mezzo del corpo che si raggiunge ciò che esse hanno di più reale, o pure si penetra più innanzi dentro a ciò che si vuol conoscere, più che ci si pensa, e ci si pensa con più accuratezza?

« *Simm.* Tutto ciò non può essere contrastato.

« *Socr.* E bene, vi ha egli un modo di pensare più accurato che quello in cui si adopera il pensiero tutto solo, scevero da ogni elemento straniero e sensibile, e s'applica immediatamente egli stesso, nella sua schietta natura, alla ricerca della pura essenza di ciascuna cosa in se, senza ministero di occhi o d'orecchi, senza intervento di corpo, che non fa che turbare l'anima e impedirli dal trovar la sapienza e la verità per poco ch'ella con lui vengasi mescolando? Se pur puoi conoscere in qualche modo l'essenza delle cose, non è egli così che vi si giunge?

« *Simm.* A meraviglia, Socrate; non puoi dir meglio.

« Da questo principio, riprese Socrate, non vien egli necessariamente, che i veri filosofi debbano pensare e dire seco medesimi: Non v'ha che solo un sentiero fuor di mano, pel quale possa avviarsi la ragione nelle sue ricerche: perocchè fin a tanto che noi avrem questo corpo, e che l'anima nostra sarà incatenata in questa corruzione, mai non possederemo noi l'oggetto de' nostri voti, la verità. Veramente il corpo ci attornia di mille noie, per lo bisogno d'averne cura: con esso sopravvengono le malattie, e intraversano le nostre investigazioni. Ci empie il corpo di amori, di desiderii, di timori, di mille zaccHERE, di mille sciocchezze, di guisa che non ci lascia da vero, come si suol dire, un'ora in senno. Conciossiachè onde mai le guerre nostre, le sedizioni, le pugne? Dal corpo e dalle sue affezioni. In vero tutte guerre procedono solo dal desiderio di ricchezze, e ci bisogna ammassarle a cagion del corpo per soddisfarne a' bisogni. Ecco onde avviene che non abbiam poscia il tempo di porre l'animo alla filosofia, e che, ciò che è peggio, se per avventura ci riman qualche comodo di ciò fare, e noi ci mettiamo a rillettere, tutt' a un tratto entra il corpo in mezzo alle nostre ricerche, e ci turba, ci stordisce, ci rende incapaci di discernere il vero. Egli è dunque troppo chiaro, che se noi vogliam sapere qualche cosa veramente, ci bisogna segregarci dal corpo, e l'anima da se dee esaminar le cose in se stesse. Allora solamente, che l'anima sarà così separata, noi godremo della sapienza, di cui or ci diciamo amanti: egli è quanto dire, che ciò sarà dopo la morte nostra, non in questa vita. E cel dice ben chiaro la ragione. Perocchè s'egli è pur vero, com'è, che noi non possiamo conoscer nulla con purezza, avendo d'intorno il

« corpo, ti bisogna dire l'una di queste due cose, o che la verità non si conosca mai, o che la si conosca sol dopo morte, quando l'anima sarà restituita a sè stessa. Durante poi la presente vita noi ci accosteremo alla verità sol di tanto, di quanto ci allontaneremo dal corpo, e rinuncieremo ad aver con lui comunicazione, eccetto quello che è di necessità, senza permettergli della sua natural corruzione, conservandoci puri dalle sue brutture fin a tanto che DIO stesso venga a delibere. Così francheggiati dalla stoltezza del corpo, ben io spero, che noi allora converseremo con uomini liberati siccome noi, e da noi medesimi conosceremo l'essenza delle cose; e forse a queste si riduce la verità. Ben a colui che non è puro, non concedesi di contemplare la purezza. Ecco, mio caro Simmia, quello che i veri filosofi, parmi, devon pensare e dir seco stessi. Non la senti tu con me?

« *Simm.* Di netto, o Socrate.

« *Socr.* Se così è, mio caro Simmia, ciascun uomo che gionga là dove io vo presentemente, ha buona cagione di sperare, che ivi appunto meglio che tutt'altrove potrà fruire a bell'agio di quello, che innanzi gli costava tanta fatica: però questo viaggio, che mi s'impose fare, m'adempie di dolce speranza, e lo stesso effetto dee seguire a ciascuno il qual creda d'aver l'anima apparecchiata, cioè purificata. Or purificar l'anima non è egli, come noi dicevamo, un separarla dal corpo, uno assuefarla a chiudersi e raccogliersi in sè medesima, e a vivere quanto gli è possibile in questa vita e nell'altra sola seco stessa, liberata quasi dal ceppo del corpo?

« *Simm.* Al tutto, o Socrate, ell'è così.

« *Socr.* E questa liberazione dell'anima, questa separazione sua dal corpo, non è egli ciò che si chiama morte?

« Sì, disse Simmia.

« *Socr.* Ma non dicemmo noi, questo essere ciò che si propone propriamente il vero filosofo, la libertà dell'anima, la separazione di lei dal corpo? Non dee esser quest'appunto l'occupazione del filosofo?

« *Simm.* Tal me ne pare.

« *Socr.* Or non sarebbe dunque cosa troppo ridicola, come io dicevo a principio, che l'uom s'eserciti tutta la vita a vivere come s'egli fosse morto, e poi s'alliggesse quando gli vien la morte?

« *Simm.* Sicuramente.

« *Socr.* Dunque egli è certo, o Simmia, che il vero filosofo esercitasi a morire, e che la morte a lui non è terribile. — E che? v'ebbe pure di molti nomi, che avendo perduto ciò che amavano sopra la terra, le lor donne, o i loro fanciulli, sono discesi volentieri all'inferno, condottivi dalla sola speranza di riveder colà quelli che amavano e di viver con essi: e colui che ama veracemente la sapienza, e che ha in sè una speranza ferma di trovarla all'inferno, sarà poi addolorato di dover morire, e non se n'andrà con gioia a que' luoghi, dov'egli fruirà di ciò che ama? Ah, mio caro Simmia, dee credersi ch'egli ne prenderà anzi un sommo diletto, se è verace filosofo: poichè egli è fortemente persuaso, che ove che sia, non può abbattersi a quella pura sapienza ch'ei cerca, se non solo nell'altro mondo. Ed essendo così, non sarebbe strano, dico io di nuovo, che un tal uomo temesse la morte?»

Nel quale ragionamento vedesi, 1.° come ponevasi da Socrate la filosofia, la virtù, la felicità, ogni cosa, nel possesso della verità, cioè nell'intuizione delle essenze o idee delle cose, che formauo anche qui in terra la nostra cognizione. Queste essenze poi eran la parte divina, gl'Iddii a.eni l'anima è congiunta per natura anche quaggiù, ma dalla contemplazione delle quali è distratta per l'importunità delle sensazioni e affezioni corporee. Vedesi 2.° come dovea, secondo questa dottrina, porsi la virtù e ogni cosa nella congiunzione e contemplazione degli Dei; 3.° come doveasi riputar un bene la morte, perocchè questa separando l'anima dal corpo, rendevala tutta pura e libera di congiungersi a Dio; 4.° come ancora fino che non si consumava questa

separazione dell'anima dal corpo mediante la morte fisica, l'uomo doveva esercitarsi a staccare l'anima sua dal corpo, non ubbidendo a questo, nè ponendo a questo amore o stima; ma solo ubbidendo alla verità e operando secondo le essenze delle cose dall'anima intuite: il che era *filosofare*, cioè vivere una vita pura e virtuosa: 5.^o come la filosofia o la virtù si definisce un esercizio continuo d'morire; 6.^o come finalmente confondevasi l'*azione* colla *contemplazione*, il *sapere* coll' *operare*, la *scienza* colla *virtù*: non distinguendo con bastevole chiarezza la cognizione volontaria e pratica, dalla involontaria e speculativa; (1) ciò che dava, già l'osservammo più volte, oscurità ed incertezza a quella per altro sì nobile e sì dignitosa dottrina (2).

Ma raccapziamo il filo del nostro ragionamento. Noi dicevamo, che Platone ed altri antichi non vengono appunto ragionevolmente di contraddirsi, insegnando essi in alcuni luoghi che la norma dell'operare virtuosamente si è la *ragione*, e in altri che è *Dio*. Questi diversi luoghi si conciliano facilissimamente, ove si sappia che nella ragione umana quegli antichi trovavano un elemento che chiamavano « Dio, » elemento che talora confondevano colla ragione stessa, come si confonde veramente in quel verso di Menandro, celebre a suo tempo nella Grecia, che diceva « il nostro « animo essere un Dio » (3). Secondo questa dottrina adunque degli antichi, viene al medesimo il dire: « segui Dio » o il dire: « segui la ragione; » il dire che Dio è il legislatore, o il dire che legislatore è il lume della ragione. Non v'ha dunque nulla che si contraddica nel celebre luogo di Cicerone, riferitoci da Lattanzio, (4) e che dice sì nobilmente: « La legge vera si è la retta RAGIONE conforme alla natura diffusa in tutti. — Nè dee cercarsi altro espositore od interprete di essa. Nè sarà un'altra legge « a Roma, un'altra ad Atene, un'altra ora, un'altra poi; — ma un solo sarà il co-

(1) I filosofi che fiorirono dopo il Cristianesimo, la morale de' quali apparisce essersi non poco migliorata per l'influenza de' lumi oggimai diffusi nel mondo dal Vangelo, parlano coo più precisione anche in questa parte del separare il pratico, l'operativo dal semplice speculativo. Ecco a ragion d'esempio un passo di Porfirio, dove questo filosofo della scuola alezandrina dà l'importanza che merita al praticare ciò che si conosce doveroso. Nell'opera *De abstinentia* (L. I, c. LVII) egli insegna, che in altro modo non può l'uomo conseguire la beatitudine, *nisi adfugatur, si ita loqui licet, DEO* (vuol dire alla verità, all'essenza dello cose), *et revereat ex corpore ac voluptatibus, quae per corpus animum adficiunt, CUM SALUS NOBIS SIT OPERIBUS, NON AUDITIONE NUDA VERBORUM*. Quest'ultime parole sono cristiane; si direbbero di s. Paolo. Ma il filosofo non sa però sollevarsi alla vera sostanza di Dio, dove solo sta la beatitudine: egli non giunge che alle *idee*, colle quali sole non s'empie, anzi veramente s'apre il vacuo immenso del cuore umano.

(2) Chi vuol avere una prova di fatto, che il riporre la virtù nella *prudenza*, come faceva Socrate, era una maniera di dire per lo meno equivoca, dio di nuovo un'occhiata allo storio delle scuole filosofiche uscite dalla disciplina di Socrate, com'esso si partirono da' lati opposti, ritenendo lo stesso principio di riporre la virtù nella *prudenza*: dia un'occhiata agli Epicurei d'una parte, e agli Stoici dall'altra. Che insegnava Epicuro, questo discepolo di Senocrate? insegnava lo stesso che Socrate, cioè che tutte le virtù si riducono alla *prudenza* (Ved. Ep. ad Meoac. apud Dog. Laet. X, s. 656-658). Che insegnava Zenone, formato pure alla scuola de' Socratici? insegnava egualmente, che le virtù non sono che la *prudenza*, e l'uom virtuoso, come pure l'uomo felice, era per lui il sapiente (Vedi Seneca, Ep. XC). Convengono dunque queste scuole fra loro? anzi più che mai disconvengono: la *prudenza* stessa conduceva Epicuro al piacere, e Zenone all'austerità della virtù. Che deesi concluderò da ciò? Che la prudenza non è nè piacere, nè virtù: che ella è un mezzo che può usarsi all'uno e all'altro fine, secondo che all'uom piace: la virtù ha essenzialmente ragion di fine, la prudenza ha essenzialmente ragion di mezzo: questa appartiene all'ordine *intellettivo*, quella al *morale*. Già vedemmo Carneade, che pur teneva l'Accademia al suo tempo, giungere a sostenere, che l'uomo non può rendersi *virtuoso* senza rendersi *stolto*, cioè senza abbandonare la prudenza. Per quovunque sia falso un similante coecetto, esso prova ad evidenza, che la *prudenza* di Socrate non era un'idea così precisa, un carattere così determinato della virtù, che non se ne potesse svolgere il significato a indicar tutto ciò che si voleva, anco il contrario della virtù.

(3) Plutarco.

(4) L. VI, c. VIII.

« mune quasi maestro e imperatore di tutti, Iddio ; egli l' inventore, il discentitore, il « portatore di quella legge » (1). Qui si vede detta legge la *ragione*, e detto legislatore *Iddio* : niente di contraddittorio: basta togliere Iddio per quello che illumina la ragione, secondo la dottrina antica, ciò che fanno appunto le essenze delle cose o le idee.

Le quali cose dimostrano, che il sistema accennato di tutta la filosofia nobile dell' antichità, sebbene ponga bene spesso Iddio come autore della legge morale, tuttavia non è da classificarsi fra quelli che pongono il principio dell' obbligazione nell' *autorità*, ma bensì nella *ragione*, e propriamente nelle essenze delle cose, che splendono alla ragione, e che son divine. Appartien dunque questo sistema alla classe di quelli de' quali tratta il capo seguente, che non pur fanno *oggettivo* il principio morale, ma ben ancora *razionale*. Tuttavia, poichè ci fanno entrar Dio, noi credemmo di parlarne anche in questo capitolo ; e per non lasciarne imperfetta la trattazione, vogliamo dirne qui ancora alcune cose che a dir ci rimangono, e che faranno la via alla trattazione del capitolo susseguente.

Vediamo se a giusta ragione appellassero quegli antichi col nome di *Dio* il lume della ragione umana.

Intanto convien confessare, che tale espressione fu abbracciata da tutto ciò che v' ha di più illustre oell' antichità innanzi Cristo, come notammo ; e dopo Cristo si propagò colla scuola alessandrina, ed entrò in tutti gli scritti, posso dire, degli autori ecclesiastici de' primi sei secoli della Chiesa (2) ; poi ancora si mantiene a tale, che non v' ha secolo della Chiesa in cui non si trovi ripetuta quella frase, l' eco della quale si propagherà, io credo, assai lungamente. Questo quasi universal consenso non può non avere il suo fondamento : vi dee essere qualche parte vera in una sì fatta dottrina, e noi pienamente la riconosciamo ; ma in pari tempo sosteniamo, che v' ha pure qualche cosa d' inesatto in quella foggia di parlare, e perciò di falso. Egli è questa linea sottile, che divide e taglia il falso dal vero, che noi abbiamo procacciato di tirare in vari luoghi de' nostri scritti, e che di nuovo crediamo prezzo dell' opera di qui tracciare.

Dico, che la parola *Dio* non può applicarsi acconciamente se non a significare tal cosa, che non solo sia infinita sotto qualche rispetto, ma sia infinita sotto tutti, di maniera che la cosa significata racchiuda tutto l' essere, cioè ogni entità, che è per sè stessa e da sè stessa. Che se poi vi avesse tal cosa, la quale fosse infinita sotto qualche rispetto, ma non sotto tutti, nè chiudesse in sè veramente ogni entità, questa cosa potrebbe e dovrebbe chiamarsi *divina*, ma non per questo le si potrebbe applicare il nome sostanziale di Dio, il quale non esclude nulla di ciò che è entità per sè. E la ragione, onde diciamo potersi applicare a quella cosa l' appellazione di divina, si è perchè non può esservi nulla che sia veramente e attualmente infinito sotto un rispetto qualsivoglia, e che possa concepirsi esistente fuori di Dio : perciò la ragione medesima ci dee dire, che noi per difetto nostro concepiamo quella cosa così staccata, che non ci appare completa, ma che ella dee essere completa in sè medesima, il che è quanto dire, dee essere on' appartenenza di Dio, e dee esser in Dio, e però dee esser Dio. Dee esser Dio, ma noi però non ne veggiamo il modo ; a noi cioè non apparisce come Dio : la limitazione è tutta dalla parte del veder nostro, e non da quella della cosa. Così se dalla lunga io vedessi un oggetto senza distinguere però nulla delle sue particolarità, io non potrò mai nominarlo un uomo ; ma se egli mi si ap-

(1) *Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes. — Neque est quaerendus explanator, aut interpreter ejus alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis ; alia nunc, alia posthaec ; — sed unus erit communis quasi magister et imperator omnium Deus ; ille legis hujus inventor, disceptator, tutor. L. III de Rep. Vedi anco *De legib.* l. v. §. III.*

(2) Vedi l' opera di Filiberti, che raccolse le testimonianze de' Padri de' sei primi secoli della Chiesa all' uopo nostro.

prossima tanto che io gli vegga le fattezze umane, tosto io posso dargli la denominazione di uomo, denominazione colla quale io non denomino già ciò che è l'oggetto, ma ciò che io veggo e conosco dell'oggetto. Fino a tanto adunque che io non discerneva niente d'umano in quella macchia colorita che da lungi miravo, io non potea dare alla cosa veduta, in quanto veduta, se non il nome generale di oggetto, e non altro. Veggendo io di poi, all'avvicinarmi d'esso, anche i caratteri di uomo, che mi si fanno presenti, dico allora che l'oggetto che io veggo è un uomo. Che se mentre l'oggetto mi sta lontanissimo, altri mi afferma che quella macchia colorata è un uomo, io lo crederò sulla fede di colui che ha la veduta di me più lunga; ma la parola uomo non esprimerà per questo quello che io veggo, ma esprimerà quello che vede colui che mi parla; perocchè, a ragion d'esempio, a formare un uomo è necessaria la testa e il busto, e io non veggo queste parti essenziali all'uomo, ma sì lo vede quel mio compagno. Or tuttavia, giacchè v'ha taluno che vede le forme umane in quell'oggetto, questo vocabolo uomo può esser proferito e applicato a quella figura visibile. Ma se niuno degli uomini potesse alligurare quell'oggetto, nè accostarvisi, nè percepire in alcuna maniera le fattezze umane, il vocabolo uomo non sarebbe per esso inventato, nè applicatogli da nessuno, perocchè non s'applicano vocaboli se non a ciò che si percepisce o conosce. Veniamo ora ad applicare questo esempio alla proposta ricerca.

Trattasi di sapere se le essenze conoscibili delle cose, le idee e per ridurle tutte ad una come noi faccimo l'*essere ideale*, la cui intuizione forma ogni intelligenza, possa appellarsi convenevolmente col vocabolo *Dio*. Pongasi ad esame quest'essere ideale da noi intuito: è egli infinito? è infinito sotto tutti i rispetti? racchiude veramente ogni entità, ogni forma di essere? — Per poco che si consideri, che esso sia *infinito* niuno vorrà negare; perocchè l'essere ideale è il mezzo universale di conoscere ogni ente: di più egli è *necessario, immutabile, eterno*. Ma si dirà per questo, che egli racchiuda ogni forma dell'essere? No certamente. E si prova in più maniere. Primieramente per questo, che se egli è atto a farci conoscere ogni essere, non ci fa però conoscere attualmente nulla, se non ad una condizione, che quest'essere entri, operando, nella sfera del nostro sentimento; e poichè la sfera del nostro sentimento è limitata, perciò la nostra cognizione attuale è parimente sempre limitata, sebbene il mezzo di conoscere che possediamo (l'essere ideale) sia illimitato. Una seconda ragione è questa: l'essere ideale non ha nessun altro ufficio e potestà, che quella di rendere *intelligibili* le cose, e questo appunto è ciò che esprime la parola *ideale*. Ora la semplice *cognizione* di una cosa non involge nessuna *azione*, cioè niun appetito della cosa, niun movimento dell'appetito verso di lei; di maniera che non sarebbe assurdo il concepire un essere, che avesse il solo conoscere, senza l'appetire. Quest'essere forse sarebbe imperfetto, ma non per questo è assurdo. Di qui si scopre, per dirlo di passaggio, un altro errore della teoria morale di Kant, ripetuto forse da tutti i filosofi tedeschi, quello onde si appella uno *stimolo* la legge morale. La legge morale non è che una idea, la qual *mostra* bensì ciò che si dee fare, ma non *istimola* a farlo. Ciò che diede cagione a tale errore, si fu la congiunzione intima della legge (idealità) col soggetto (realità): è solo il soggetto quello che in veggendo mediante il lume della legge ciò che gli conviene di fare, recita in sè stesso un natural movimento a farlo; il qual natural movimento può dirsi acconciamente *stimolo morale*, ma non si dee punto attribuirlo alla natura della legge. Adunque l'*essere ideale* fa conoscere, e nulla più: perciò è limitato nel suo potere. All'incontro oltre l'essere ideale v'ha un *essere reale*, che è quel che conosce, e quel che sente, e che appetisce. Quest'essere *reale* tutto di sentimento e d'azione è dunque un'entità distinta e quasi direbbesi contrapposta all'essere ideale. Conchindasi: l'essere ideale adunque non abbraccia ogni entità, ma è solo una forma dell'essere, escludente altre forme, come quella della realtà; non è dunque infinito sotto tutti i rispetti; non dee dunque chiamarsi *Dio*.

E può nulladimeno chiamarsi *divino*, poichè ad esser chiamato così gli basta d'essere infinito sotto un rispetto: il che ci dà motivo di concludere, ch'egli sia un' appartenenza di Dio, sebbene noi non ne veggiamo il nesso, che sia un cotal raggio della divinità, e che quando a noi si svelasse la divina essenza, noi vedremmo in un modo ineffabile identificarsi con essa l' *essere ideale*, lume della ragion nostra. Concludiamo: gli antichi non parlarono vigilantemente abbastanza confondendo le *cose divine* con *Dio* , e facendo di quello e di queste una sola scienza, che chiamarono or teologia, or metafisica (1).

E tuttavia non poteva sfuggire interamente alla perspicacia di que' sommi ingegni questo vero, che l' *essere ideale* non racchiude in sè medesimo ogni entità.

Esso brillò a' loro occhi, ma non li riavviò sulla buona strada, nè pervennero a conoscere, che male apponevano all' *idea* il nome di Dio: più tosto detrasero a Dio medesimo. Non avendo in vista che un Dio puramente ideale, vennero talora a dire, che quel loro Dio era più tosto il principio dell' ente, che l' ente stesso (2). Ognuno sente quanto questa maniera di parlare si approssimi a quella che noi usammo chiamando l' *idea essere iniziale* . L' essere ideale adunque come risplende a noi nell'ordine della natura; non può chiamarsi Dio, sebbene sia una cosa divina.

E si osservi attentamente quanto una sì fatta dottrina s' accordi colle maniere che usano le divine lettere. Ivi leggiamo che Iddio è *verità* , che Iddio è *luce* , che il Verbo di Dio illumina ogni uomo che viene in questo mondo; ma non leggiamo mica viceversa che la verità è Dio, che la luce è Dio, che il lume di ogni uomo che viene in questo mondo è Dio: questa seconda maniera esprimerebbe l' errore de' Platonic. Dio è *verità* , ma non è solamente verità, è anche *realtà* , è anche *amore* ; se dunque si prende la verità astrattamente, quale è appunto l' essere ideale diviso al tutto dalla realtà infinita e dall' amore infinito, questa *verità* che mi rimane non posso più appellarla Dio; perocchè manca ad essa qualche cosa che a Dio è essenziale, e se manca all' essenza divina qualche cosa, manca già per questo solo l' essenza divina. Indi è, che, secondo il sistema cristiano, Iddio in questo mondo è l' oggetto della *fede* , e non della *ragione* , secondo quelle parole di G. Cristo: « Nino mai vide Iddio: « l' uoigenito che è nel seno del Padre egli lo onorò » (3). Se il lume naturale della ragione fosse Dio stesso, non si potrebbe dire, che niuno avesse veduto Iddio; ma dovrebbe anzi dire, che ciascuno lo vede per natura. L' oggetto adunque naturale della ragione, secondo le divine lettere, non è Dio stesso, sebbene quest' oggetto o lume da Dio provenga, e a Dio appartenga, e in Dio si rifonda. Solo a quella *fede* soprannaturale, che si presta dall' uomo alla narrazione del Verbo incarnato, che è nel seno del Padre, è dato anche in questa vita un grado di luce, col quale cominciasi a percepire Iddio; ma questa comunicazione immediata colla divina essenza appartiene ad un ordine superiore al tutto a quello della natura, ed è ciò che costituisce la *grazia* .

Raccogliendo adunque quanto abbiain detto fin qui, che relazione ha il nostro sistema morale colla divinità?

(1) *Theologiam, id est, interprete Alexandro (I Metaph. c. II), scientiam de DEO ac DIVINIS REBUS, hoc est (juxta Philosophorum veterum phrasim) de quibusvis materiae experientibus substantiis.* Theoph. Raynaudi Theol. Natur. (Lugduni, sumptibus Claudii Andri 1622), Prolog. Merita di esser letto il § IV del Prologo della Teologia naturale di questo rispettabile filosofo nizzardo, intitolato *Comparatio Theologiae Naturalis ad primam philosophiam*, dove ottimamente distingue queste due scienze, dimostrando, che quest' ultima dee trattare dell' ente in comune, quando la prima tratta di Dio.

(2) Vedi il Piccolomini (grad. 6 in Moral. c. 24.) che sostiene Platone affermare *Deum non esse ens, sed principium entis.* Aristotele pure nel libro VIII delle cose fisiche chiama Dio *principium entis* (tit. 52). Vedi anco Plotino, *Eneid.* V, Lib. V, c. 2 e 5.

(3) Jo. I.

Per dir tutto in una parola, il nostro sistema comincia col *divino*, e finisce con *Dio*.

Cioè, altro è la domanda colla qual si chiede « qual sia quel principio dietro il quale l'uomo dee dirigere i suoi passi per operare moralmente; » ed altro è la domanda colla qual si chiede, « quel principio che guida l'uomo, dove poi lo conduce? » Quando dimandasi « qual sia quel primo principio che sceglie i passi dell'uomo nel cammino della virtù, » non può risponderci se non che, « quel primo principio è il lume naturale della ragione, l'essere ideale, elemento divino che dimora in noi. » Quando all'incontro dimandasi, « dove l'uomo da questo lume naturale vien condotto, » certo è che non può risponderci più: « al solo essere ideale; » perocchè il solo essere ideale è quello che conduce, e non quello a cui conduce (1). Il solo essere ideale non appaga in alcun modo l'uomo, che essendo reale aspira a ciò che è realissimo. Ed egli è appunto al *realissimo*, che l'essere ideale conduce l'uomo, e questo realissimo è Dio. Tuttavia quando io dico che l'essere ideale conduce l'uomo al *realissimo*, alla pienezza dell'essere; non intendo con questa parola *condurre* di dar virtù all'essere ideale di far sì, che l'uomo trovi realmente Iddio. Come ho già detto, l'essere ideale non ha per ufficio e per podestà sua che il *far conoscere*, e perciò non ha niuna vera azione nel mondo reale. Dicendo io adunque che l'essere ideale conduce l'uomo a Dio ente realissimo, non intendo dire se non che l'essere ideale *mostra* all'uomo il termine, a cui questi dee tendere incessantemente: egli non fa che parlargli in certa maniera così: « O uomo, tu sei obbligato di tendere co' tuoi passi, cioè colla tua facoltà d'appetire, all'essere, ad ogni essere, alla pienezza dell'essere, all'essere assoluto, a Dio. » L'uomo ode questa voce autorevole, sente il bisogno di aderire a tutto l'essere nel suo ordine, come gli viene prescritto, di aderirvi nella sua pienezza; ma ne ha egli altresì le forze?

Ecco un'altra questione indipendente al tutto da quella del principio della morale, o sia del lume, che gli scuopre l'obbligazione. Certo l'uomo comincia dal persuadersi di aver quelle forze che gli sono suprenaturalmente necessarie: ma egli è ben altro il persuadersi di aver quelle forze, e l'averle effettivamente. Di nuovo: « ha dunque l'uomo quelle forze colle quali egli possa adempire l'obbligazione morale, e giungere al suo fine? » Se si considera, che il suo fine è, come dicevamo, la pienezza dell'essere, è Dio stesso; e che questo essere non aderisce all'uomo per natura, egli è facile il conchiudere, che l'uomo non ha queste forze. E dove l'uomo troverà Iddio, che non è in tutta la natura? Perocchè se non è nella ragione, molto meno può essere percettibile in tutte l'altre cose. Questo Dio non si trova adunque dall'uomo nell'ambito delle cose naturali, non si trova colle forze della natura: che bassi a conchiudere? che manifestamente egli è uopo che Iddio stesso venga incontro all'uomo, e si renda a lui percettibile, si unisca, si comunichi con lui, sicchè l'uomo possa aderire pienamente all'ente suprenaturale, che eccede la natura. Questa necessità assoluta, che la comunicazione dell'uomo e di Dio cominci da un'operazione di Dio stesso, è suggerita manifestamente dalla ragione. Ma questo è anche ciò che si contiene nel sistema

(1) Si noti bene; dicesi: « il solo essere ideale » non è quello a cui conduce. Per altro l'essere ideale non abbandona mai l'uomo: esso è la sua norma. Ora la norma è più rispettabile di natura sua delle cose, a cui essa norma conduce. In fatti qualsiasi cosa l'uomo operi, dietro alla norma; egli coll'operare presta omaggio alla norma, a cui s'ubbidisce. Viene il tempo in cui le presta omaggio anche direttamente, considerandola come oggetto (non più solo come norma) infinitamente rispettabile: questo è il tempo della riflessione, di una morale più elevata per l'uomo, la morale de' filosofi. Ma non siamo ancora pervenuti al *realissimo*. Anche allorchando l'uomo, con aiuti soprannaturali a questo pervenga; la sua norma, l'essere ideale non l'abbandona: anzi ella acquista nuova dignità: l'uomo la trova nell'ente realissimo; l'essere ideale allora e l'essere reale acquistano una sola natura, una sola sostanza, senza confondersi.

della religione cristiana. Questo sistema adunque è il complemento della filosofia, la risposta soddisfacente alle domande, ai voti della ragione più sviluppata. La ragion naturale adunque conduce al Cristianesimo; il lume della ragione come principio morale dice all' uomo ciò che dee fare, gli mostra dove dee andare; ma non sa, non può effettivamente portarlo a quel fine che gli prescrive: il giungere a questo fine è una azione reale, come reale è pur questo fine, e reale è l' uomo che vi dee pervenire: la ragione all' incontro non ha da dare all' uomo che delle *idee*: è la carta geografica, non è il carro, non è la nave, non i cavalli, non i venti che portano, che tirano, che spingono, che fanno fare effettivamente il viaggio. — Quali son dunque questi effettivi e reali mezzi, coi quali l' uomo possa finalmente farc il viaggio morale, che gli è prescritto e tracciato dalla sua ragione quasi in carta geografica? — Si consideri: l' uomo è un essere reale: perciò ha in sé stesso delle forze reali: ancora, l' uomo è circondato dai suoi simili, è circondato da innumerevoli enti, che compongono la natura. Egli ha dunque presenti degli *esseri*, ed ha in sé stesso delle forze *reali*. Con queste forze, come con de' mezzi efficaci, egli potrà dunque operare moralmente rispetto ai suoi simili, agli enti che entrano nella natura. Ma, come dicevamo, gli enti che lo circondano sono finiti, e il principio morale lo spinge sempre innanzi, lo caccia a congiungersi a *tutto* l' essere, all' infinito essere, e questo non è la natura. Vi avrà adunque per l' uomo una *morale naturale*, sì vi avrà; ma questa non sarà che una morale *incipiente*, una morale imperfetta, una morale che non istendesi a tutto l' essere, ma ad una piccola porzione dell' essere, a ciò che è nulla, quando paragonasi all' *infinito*. Non negasi adunque nel sistema nostro qualche morale ristretta nell' ordine della natura: non negasi, che v' abbiano delle azioni naturalmente virtuose. Ma nello stesso tempo apparisce, che questa morale, lungi dall' essere intera, non è anzi che un meschino abbozzo della morale compita: ell' è dunque insufficiente, sproporzionata alla dignità umana, all' immensità dell' umana intelligenza, al voto dell' uman cuore, al dettato della ragione. A potersi completare questa morale nulla più che cominciate, egli è uopo che l' *essere* a noi si dimostri, si riveli tutto intero, e che con ciò stesso dia a noi forze di aderire ad esso. Ecco la Religione, ecco il Cristianesimo: il Cristianesimo è dunque altro dalla Filosofia: ma quella non esclude questo, e questo non esclude quella: la filosofia è il *disegno*, il Cristianesimo è la *fabbrica* dell' umana virtù e dell' umana grandezza. L' uomo vede di poter tracciarne il disegno: egli se n' applaude, se ne gonfia il cuore, crede di poter assai più che non possa veramente, lusingarsi di poter innalzare l' immenso edificio della perfezione morale: vi lavora intorno: ne leva con grandi sforzi qualche muraglia, ma non giunge mai a porvi il tetto, e l' opera sua rimansi scoperta, inutile, sposta ai venti, alla pioggia, alle tempeste. E felice lui, se non ne rimane schiacciato egli stesso sotto le rovine!

Finalmente io non voglio, a conclusione di questo capitolo, rimanermi dall' accennare una questione di somma importanza, che fanno i teologi cristiani, e che si lega colla teoria da noi esposta. Accennerò questa questione solo storicamente, e recherò l' opinione d' uno de' più celebrati moralisti moderni, senza trattarla io stesso, giacchè non l' esige il mio assunto.

Da quanto noi dicevamo apparisce, che la morale chiusa entro i limiti della natura è imperfetta. Ora domandano i teologi, la sola ragione naturale non rinforzata dall' autorità divina obbliga ella *gravemente*?

Il B. Liguori toglie a trattare questa questione in un suo piccolo scritto (1), e sebbene alquanto oscuramente e senza nettezza d' idee, tuttavia parrai che si possa desumere dal contesto di tutto ciò che ne dice, che egli opina, che il diritto naturale,

(1) τ Appendice alle quattro Apologie della Teologia Morale del B. A. M. De Liguori. 2

quando non sia confermato dalla positiva manifestazione della divina volontà, non possa obbligar tanto gravemente, da perdere l'uomo che lo infrange. Io desumo ciò dalla maniera colla quale egli risponde al Padre Patuzzi suo avversario. Questi avea detto, che il diritto naturale è obbligatorio per sè stesso, ma che si eleva poi alla condizione di *legge divina*, quando Iddio con esterna rivelazione lo conferma. Or il sant'uomo dice: « Rispondiamo a quanto suppone l'autore circa questa elevazione del suo diritto « naturale ad esser legge. Egli dice, che nello stato presente Iddio ha elevato il diritto risultante dalla nostra natura alla nobile condizione di sua legge divina. Dunque, « noi rispondiamo, se Dio non avesse elevato questo diritto ad esser sua legge, l'uomo in altro stato, cioè nello stato della natura pura — sarebbe restato senza vera « legge *strettamente obbligente*. Egli replichera, che in tale ipotesi sarebbe stato « l'uomo obbligato a vivere secondo il diritto della sua natura; ma noi replichiamo, che questo suo diritto, non essendo avvalorato dall'autorità, non avrebbe potuto esser per l'uomo legge obbligente, come di sopra si è provato; onde in fatto « l'uomo sarebbe restato senza legge » (1).

Ora, attesa la somma autorità dell'autore di queste parole, noi non crediamo inutile di osservare, che le parole allegate non si debbono certo pigliare strettamente, e alla lettera. Ella è cosa iodubitata, che il lume della ragione ha virtù di obbligare cioè di mostrarci l'obbligazione; questo lume è cosa divina, e partecipa della divina verità. Non si dee dunque mettere in controversia, « se l'uomo nello stato di natura pura avesse sì o no delle vere obbligazioni morali »: è al tutto necessario l'ammettere, che ne avrebbe avute: se non ne avesse avute in quello stato, non ne potrebbe acquistar giammai in qualsivoglia altro stato, imperocchè è finalmente il lume della ragione quello, che ci mostra doverci obbedire allo stesso Dio: e se quel lume non avesse tal virtù, la moralità dell'uomo, di un essere intelligente qualsiasi sarebbe impossibile. Io credo che non mi sarebbe difficile, se egli fosse prezzo dell'opera, il dimostrare, che lo stesso B. Alfonso così la pensa, recando qua delle altre testimonianze tratte dalle sue opere, e argomentando sui suoi principi. Questione adunque non può cadere intorno ciò. Ma si bene la questione teologica dovrà proporsi così: « Dato all'uomo il solo lume naturale, indurrebbe esso per l'uomo una obbligazione sì grave, a cui mancando, l'uomo dovesse sottostare ad eterna perdizione? »

Tale questione io mi contento aver qui proposta, nulla intendendo di dovervi agguinger del mio.

CAPITOLO VII.

SISTEMI, CHE COLSERO IL VERO PRINCIPIO SUPREMO DELLA MORALE,
MA NON L'ESPRESSERO ESATTAMENTE.

ARTICOLO I.

Ma egli è tempo, che noi ci accostiamo ai sistemi migliori; e li veniamo sponendo anch'essi per total ordine, che apparisca il progresso ipotetico dello spirito umano, e il continuo suo approssimarsi al vero, o se si vuole, all'espressione migliore del vero.

I sistemi che a sporte ci rimangono non pare sono *oggettivi*, ma di più attingono la morale da un principio o razionale; non si fermano all'autorità come quelli narrati nel precedente capitolo. Laonde questi sistemi sono tutti lodevoli, ed hanno delle parti eccellenti; ma niuna maraviglia è, che anch'essi difettino in qualche cosa,

(1) Ivi n. 12.

o trascurando di provare qualche affermazione e introducendola senza appoggio nel lor discorso, o usando delle equivocazioni nella maniera di dire, o facendo intervenire qualche elemento eterogeneo, od ommettendone alcuno di necessario. Noi non possiamo inoltre accuratamente i difetti di tali sistemi, se prima non consideriamo quali debbano essere i caratteri del vero principio morale che trattasi di stabilire.

ARTICOLO II.

E prima ancora d'essi da noi sapere e determinare con tutta la precisione, che cosa si vada cercando quando cercasi il principio della morale, affine di non confondere per avventura questo principio con altri principi, che colla morale han relazione, ma che non sono d'esso quel che si cerca.

Veramente gli scolastici, e poscia i teologi distinsero due principi delle cose morali, l'uno de' quali chiamarono *principium essendi*, l'altro *principium cognoscendi*; il primo dissero esser quel fonte onde la morale trae l'esser suo, il secondo quel mezzo onde si può conoscere, ove che ella sia, la morale obbligazione. Ma fra il fonte della morale e il mezzo di conoscerla ci sta pure una terza cosa, e questa è la *essenza morale*. Perciò, a nostro avviso, non due, ma tre cose si possono dimandare: la prima, che venga indicata l'*essenza* morale, e detto che cosa ella sia; la seconda, da qual *fonte* ella provenga, se pur ve n'ha alcuno; la terza, qual sia il *mezzo* di conoscerla (1).

Or quanto al *mezzo* di conoscere l'*essenza* morale ossia l'obbligazione, dov'ella sia, i sistemi debbono esser altrettanto vari, quanti sono i sistemi intorno al principio della certezza; e noi gli abbiamo altrove enumerati (2). Ma questa non è la ricerca di ciò che noi chiamiamo il *principio morale*, e di cui noi abbiamo tolto a narrare in questo volume la storia; ma è la ricerca di ciò che chiamiamo il *criterio della moralità*.

Parimente, se vi ha un fonte onde scaturisca l'*essenza* morale, esso non può essere quello che noi cerchiamo, perocchè egli precede l'*essenza* morale, e perciò non è morale; e noi cerchiamo il principio primo, e non fuori dell'ordine morale, non antecedente ad esso, e non conseguente.

La ricerca adunque che fanno i filosofi intorno al primo principio della morale, e che forma l'argomento di questa *storia critica*, non mira ad altro che a stabilire qual sia l'*essenza morale*, l'*essenza* dell'obbligazione; e di maniera che col solo concepire questa *essenza*, sia concepita l'obbligazione, e l'uomo non possa pensare ad essa senza convincersi immediatamente che v'ha una forza che il lega, non fisicamente, ma spiritualmente, e senza sentirsi obbligato e legato.

Or v'abbiano pur dunque tre principi della morale, se così si voglian chiamare:

(1) In ogni genere di cose si possono far queste tre ricerche. Egli è dunque un luogo logico questo: uno di que' luoghi, che mettono la mente sulla via delle investigazioni, e che nelle istituzioni filosofiche, che si danno alla gioventù, mi sembrano di troppo trasandati. I nostri padri tenevano conto assai di queste viste logiche; e sebbene sole rimangono sterili, tuttavia congiunte allo studio della natura, mirabilmente si fecondano. Facciamo dunque tesoro del senso de' padri nostri. Un simile schema logico è accennato dal Ficino nel commento che fece al Convito di Platone. « Tre parti, dice, in ogni cosa considera qualunque platonico filosofo. « Di che natura son quelle cose, che le vanno innanzi: di che quelle, che l'accompagnano: e « così quelle, che seguivano di poi. E se queste parti essere buono approva, essa cosa loda: e « così per lo contrario. Quella adunque è laude perfetta, la quale l'antica origine delle cose « esecuta: narra la forma presente: e dimostra i frutti futuri. Dalle prime parti ciascuna cosa « sa si loda di nobiltà: dalle seconde di grandezza: dalle terze d'utilità. » (Marsilio Ficino, *Sopra l'amore o vero Convito di Platone*. Firenze, per Filippo Giunti M.D.XCIII. Orat. I, Cap. 1.)

(2) Ved. il *Rinnovamento della filosofia in Italia*, Lib. III, c. XVIII e segg.

e sia pur vero che gli autori che ne scrissero, i più non ne esaurirono la trattazione; ma or propposero per principio qualche cosa di antecedente all' *essenza morale*, come a ragion d'esempio Sofocle, che disse, non esser le leggi « d'invenzione umana, ma discese dal cielo » (1); or il mezzo di conoscere l'obbligazione, senza tuttavia deservire ciò che la costituisce, come quelli che dicono esser « virtù ciò che forma la felicità, » la quale è conseguente; come effetto, almeno di diritto, alla moralità stessa (2). Tutti questi sistemi sono dunque propriamente alieni dalla presente nostra sto-

(1) In Oedip.

(2) Universalmente manca negli scrittori di morale la distinzione di queste tre maniere di principi: e propugnono il lor principio senza dire a qual classe appartengon. Tuttavia bene spesso il si può desumere dal contesto del discorso, che appalesa la mente dello scrittore. Convien però fare un'osservazione, che mi sembra di qualche momento per dar chiarezza alla storia delle opinioni morali de' filosofi, la quale si è, che ove gli scrittori che propugnono un principio morale non esprimano o qual classe esso appartenga, nè ciò si possa desumere dal contesto, lasciano sovente aperto il campo alla loro conciliazione; e si potrebbe far loro torto dichiarandoli fra sé contrari. Basterebbe per conciliarli considerare il *principio morale* proposto dall'uno come appartenente ad una classe diversa dal *principio morale* proposto dall'altre. Possiamo che l'uno metta fuori un *principium essendi* della morale, l'altro un *principium cognoscendi*, e un terzo dia per principio l' *essenza morale*: questi tre scrittori ci danno de' principi diversi, ma non perciò contrari. Ad esempio uno dica: « lo legge viene da Dio; » l'altro: « è virtuosità ciò che conduce alla felicità; » un terzo finalmente: « si dee far ciò che ci dice di dover fare il lume della ragione. » Questi tre principi hanno tutta l'apparenza di contrariarsi l'un l'altro; e veramente si contrariano se gli autori intendono di deservere tutti e tre « l'essenza della moralità. » Ma se oll'incontro il primo dicendo che la legge viene da Dio non intende se non di accennare l'origine extra-morale della legge (*principium essendi*); il secondo intende di dare « un segno a cui si possa conoscere il bene e il male morale, » senza pretendere di indicare ciò che la costituisce (*principium cognoscendi*), e il terzo solo intende di accennare quel momento, in cui l'uomo sente la prima forza dell'obbligazione (*essentia obligatoria*); in tal caso tutti e tre possono benissimo trovarsi insieme e stare l'uno a lato dell'altro amici. Questa interpretazione convien darsi o' principi morali de' diversi scrittori ogni qual volta essa non ripugna colla mente degli autor loro, espressa da essi direttamente o indirettamente: perocchè come non si dee falsare il concetto de' filosofi in descrivendo i loro sistemi, così non si dee emettere di conciliarli fra loro, e levar via le apparenti contrarietà, quando si possa.

Mackintosh, più volte da noi citato, osserva essere importante il distinguere la questione che ha per scopo di stabilire la natura della distinzione fra il giusto e l'ingiusto, dalla questione de' sentimenti morali, cioè di que' sentimenti che prova l'uomo alla presenza del giusto e dell'ingiusto. Egli reca qualche esempio di scrittori, che secondo lui hanno confuse insieme queste due questioni, fra i quali Paley e Bentham. Odsi ond'egli inferisce che tali scrittori confondessero questioni così distinte.

Paley, così si esprime, rappresenta il principio del senso morale, come opposto a quello « dell'utilità (*Principles of moral and political philosophy*, liv. I, c. V, e liv. II, c. VI). « Egli è evidente che questa osservazione implica la confusione delle due questioni da noi discusse di sopra. Dire che noi siamo dotati di un senso morale, o in altri termini, d'una facoltà che approva immediatamente ciò che è bene e condanna ciò che è male, non è che constatare i sentimenti, co' quali noi consideriamo le azioni. Ma affermare che le buone azioni sono quelle che contribuiscono alla felicità del genere umano, ella è una proposizione relativa agli effetti esterni, a' quali si possono riconoscere le buone azioni. — Può ben essere, e che l'uomo sia costituito per modo che approvi all'istante certe azioni, senza badar punto alle loro conseguenze, e che tuttavia la ragione trovi poscia, che quelle azioni hanno per essenziale loro carattere un'attitudine a procurare il ben generale » (*Histoire de la Philosophie morale etc.* Sect. I). L'osservazione coincide in parte nella nostra. Solamente che il senso morale, che per Mackintosh costituisce la differenza del giusto e dell'ingiusto, non è tale per noi. Noi per *senso morale* non intendiamo che lo facoltà di sentire un piacere speciale del giusto da noi percepito, e un dolore speciale dall'ingiusto: la distinzione del giusto e dell'ingiusto è dunque antecedente nel senso morale, e appartiene alla ragione soggettiva il coglierla, non però il costituirla. Lode tanto il sentimento quanto l'utilità, purchè si prendo nella massima estensione, non possono aver luogo nel nostro sistema morale, se non come de' *principia cognoscendi*, e nullo più. Mackintosh usa poi anche impropriamente l'espressione *critèrium moralitatis*, applicandola alla questione intorno a ciò che costituisce la distinzione del giusto e dell'ingiusto; quando il *critèrium moralitatis* non è altro che il *principium cognoscendi stesso*.

ria dei principj morali, la quale espone solo i diversi concetti che si fecer gli uomini dell' *essenza della moralità*.

La quale osservazione restringe oltremodo i confini del nostro lavoro; e mi parve necessario il farla, acciòchè i lettori nostri non cerchino in questo libro ciò che per avventura non ci può essere.

ARTICOLO III.

Or veniamo a' caratteri che dee avere il principio morale che noi cerchiamo.

Il primo carattere si è, che egli, comè dicevamo, annunzi l' *essenza* dell' obbligazione, e niente che sia a questa antecedente, niente che sia a questa susseguente: l' *essenza* pura, senza cosa straniera che le aderisca, e non sia dessa.

Dal quale primo carattere immediatamente procede un secondo, quello della perfetta *semplicità*. Conciossiachè ogni *essenza* è semplicissima e indivisibile, sicchè non raccoglie in sè concetti di piu cose ma un concetto solo, un'idea unica.

Indi poi ne scaturiscono agevolmente tre altri: e sono i caratteri della necessità, od *evidenza*, della *universalità*; e della *supremazia*.

Veramente, se ci vien dato di poter esprimere l' *essenza* dell' obbligazione, noi avremo tosto un principio *evidente*, cioè un principio evidentemente necessario; perocchè, tosto che avremo intesa l' *essenza* dell' obbligazione, avremo intesa la forza di obbligare, che è la stessa cosa; e intendere o sia concepire la forza di obbligare, è un medesimo che accorgersi, che v' ha una necessità morale, una virtù obbligante; e ciò intuitivamente, perciò evidentemente.

Di più, un tal principio non può non essere *universale*; conciossiachè quando io sappia in che consista l' *essenza* morale, io saprò riconoscerla ovechessia, io potrò applicare un tal concetto, un tal lume a tutti i casi morali.

Ancora, questo principio è di necessità *supremo*; conciossiachè non v' ha nulla di morale, che anteceda l' *essenza* della moralità; perocchè se qualche cosa vi avesse di anteriore a questa *essenza*, sarebbe estraneo, come dicemmo, a questa *essenza*, e però non sarebbe piu morale.

Finalmente vi ha un sesto carattere del morale principio, che pure sta, come gli altri quattro, contenuto nel primo: il qual si è, che il principio dee esprimere la moralità come si manifesta a noi uomini in quel primo momento che ella splende alle nostre menti, e per dirlo in una parola, il principio morale è il *primo conoscibile* per l' uomo in tutta la sfera delle cose morali; sicchè a fin d' esprimere convenevolmente quest' principio, convien cogliere l' idea dell' obbligazione morale in quell' istante appunto, nel qual ella nasce e si origina nel nostro intendimento.

E dissi, che anche questo carattere è contenuto nel primo: perocchè nel primo si vuole che il principio morale esprima l' *essenza* morale. Ora l' *essenza* conoscibile all' uomo in qualsivoglia genere è sempre ciò che cade per la prima nella mente rispetto a tutto quel genere, è il lume, col quale poscia la mente conosce e giudica le cose a quel genere appartenenti. Per esempio, non potrebbesi mai conoscere per buona una cosa; se non si sapesse che cosa è bontà, nè potrebbesi giudicar bella, se la mente fosse priva di ogni notizia di bellezza. E così non si può portare giudizio alcuno intorno alle cose morali, se al tutto ci mancasse l' idea dell' elemento morale. La *moralità* dunque, questa *essenza* dee esser presente alla mente inuanti che noi facciamo qualsivoglia altra operazione intellettiva intorno a materie morali. Ed è dunque la prima cosa che a noi cade nella mente in tal genere.

Riassumendo adunque: sei sono i caratteri, che debbonsi averare nel principio legittimo della morale;

- 1.° eh' esso esprima l' *essenza* morale,
- 2.° che sia al tutto semplice,

3.° che sia evidente,

4.° che sia universale,

5.° che sia supremo,

6.° che esprima ciò che cade da prima nella mente umana di morale.

Ora egli è necessario di aver sott'occhio questi caratteri nella sposizione de' principj che ci rimangono a esaminare. Perocchè con essi, quasi con altrettante regole, potremo portare di tali principj ragionevol giudizio, osservando in ciascuno, se tutti que' caratteri si avverano, o se non tutti, quali almeno di essi, e di quali altri esso si trovi manchevole.

ARTICOLO IV.

Ma non basta ancora tuttavia a dirigere il giudizio che abb'amo a fare: prima di por mano alla sposizione di quest'ultima classe di principj, domandiam licenza di sporre un'altra osservazione.

Fu molto agitata la questione, massime fra i filosofi tedeschi, se il vero principio della morale debba esser *formale*, o *materiale*: noi vogliam ora rispodere a questa questione.

Intendesi per *principio materiale* una proposizione, che nello stesso tempo che abbraccia tutti i doveri morali, indica ancora gli oggetti a quali si riferiscono questi doveri, e intendesi per *principio formale* una proposizione, che esprime la forza di obbligare, senza indicare gli oggetti a quali termina l'obbligazione.

La questione adunque riducesi a quest'altra: « può egli esprimersi la forza obbligante in una proposizione, prescindendo al tutto dagli oggetti dell'obbligazione medesima? » Dissi che la questione prende questa forma; perocchè egli è manifesto, che se ci vien dato di esprimere in una proposizione la forza obbligante, astruendo dagli oggetti dell'obbligazione, noi avremo un principio morale ottimo, perchè semplissimo, come quello che non conterrà se non la *forma* della morale, e per coeseguente sarà un principio puro, scevro da ogni materia.

E molti filosofi veramente, invaghiti dalla semplicità e purezza che avrebbe un tal principio, si diedero ad investigarlo con nobilissimi tentativi e sforzi d'ingegno. Ma, secondo me, errarono nel metodo; perciocchè in luogo di stabilire preventivamente, che il principio della morale dovea essere al tutto *formale*, avrebbero dovuto cercar questo principio, e rinvenntolo, vedere come egli è di fatto, e rilevato come egli veramente è, allora solamente definire come egli *deb'ba* essere. definire se debba, se possa esser puramente formale, o se ciò sia impossibile, attesa l'essenziale relazione fra la forza di obbligare, e gli oggetti di essa. In tal modo i filosofi più speculativi della Germania, a mio parere, posero per prima questione quella che avrebbe dovuto esser l'ultima; perocchè, « sapere come debba essere il principio morale, se possa o no prescindere interamente dagli oggetti, » non veggio come si possa investigare, se non istudiando la natura di questo principio, nè si può studiare la natura di questo principio, se prima non lo si conosce, cioè se non lo si ha innanzi trovato.

Ma io dico di più: non si può nè anco attribuire un senso determinato a questa parola *principio formale*, se prima non fu a pieno conosciuta l'indole e la natura del principio stesso.

Senza di ciò si darà all'espressione di *principio formale* una significazione arbitraria. Si dirà, come appunto fu detto, che principio formale è quello che prescinde dagli oggetti dell'obbligazione. Ora con una definizione così vaga del principio formale, avverrà, che, qualsivoglia principio si proponga, non sarà mai formale abbastanza; perocchè si troverà, che involge sempre più o meno espressamente gli oggetti verso a quali cade l'obbligazione. In questo modo si apre il campo a delle speculazioni vane, a delle astrazioni sopra astrazioni, e fino a delle gare puerili fra i fi-

losofi del giorno; ciascun de' quali pretende di aver superati gli altri coll' invenzione di un concetto più puro, più astratto, e in una parola più formale. Chi conosce la storia moderna della filosofia alemanna, potrà dire se la cosa non istia così. Ma dove finiscono gli sforzi per altro generosi di quegl' ingegni, tanto occupati a distillare nel lambiccio de' loro ingegni, per così dire, il principio della morale? Se noi ne dimandiamo a' giovani, che frequentano le Università della Germania, non ne caveremo che parole piene d' entusiasmo pe' loro maestri, e ciascuno ci dirà, che il suo professore è andato più innanzi, s'è sollevato ad una regione più elevata e più pura di tutti gli altri! Ma non sono questi i giudici competenti: non è l' entusiasmo giovanile il giusto criterio de' sistemi. Se noi vorremo considerarli spassionatamente, dovremo ammirar fuor di dubbio quella vita intellettuale, di cui son piene le menti germaniche, e l' energia ancor giovanile, per così dire, di quella profonda nazione, la sua originalità, e la rettitudine delle sue mire. Ma dopo di ciò, ci è forza di riconoscere l' imperfezione del metodo, e la mancanza di analisi, onde avviene, che facilmente possa intronnettersi furtiva l' immaginazione prepotente nel regno dell' intelletto, e surrogare i propri parti ai parti di questo. E per tornare a ciò che volevamo dire nell' argomento nostro, egli non sarà difficile, attentamente osservando, il convincersi, che bene spesso, quando vien proposto da un filosofo un principio come più puro, più formale di un altro, la maggior purezza vantata di quel principio non consiste veramente in altro, se non nell' aver trovata una formola, dove non si esprimono in parole gli oggetti, i quali tuttavia si sottintendono; di maniera che quella purezza e astrattezza maggiore non è, propriamente parlando, che apparente, giacchè ella non è nel concetto, ma solo nelle parole che esprimono e formulano quel concetto. Dal quale inganno conviene attentissimamente guardarsi a' filosofi; perocchè egli è costume de' volgari, o de' popoli ancor rozzi, come eran gli antichi, l' esprimere i propri concetti mozzamente, e metà di essi trapassarli nel discorso sottintesi: all' incontro il proprio ufficio della filosofia sta, come ho detto ancora, nell' esprimere in parole tutti i concetti, pienamente, senza sottintendere cosa alcuna. Laonde a far giudizio di un principio morale o d' altra proposizione filosofica qualsivoglia, egli è uopo non limitarsi alle parole, nelle quali esso si porge avvolto, ma considerare lo stesso concetto con tutte le relazioni che contiene, qua e nudo si sta nella mente, e apporre a difetto filosofico anzichè a pregio la manchevolezza dell' espressione. Così, a ragion d' esempio, parlando del principio di Kant, noi già osservammo, che il dire: « opera secondo una norma che possa rendersi *universale*, » involge una relazione cogli altri uomini; nè può essere primo principio, poichè non è evidente, potendosi rendere questa ragione di quel principio, che « la personalità è rispettabile per sé stessa, » o potendosi di questa stessa ragione trovarsi una ragion superiore ne' costitutivi della personalità: l' analisi poi della personalità ci conduce a trovare quell' elemento *infinito*, che solo è la base inabile dell' assoluta obbligazione morale.

Cominciam dunque dal ben determinare il valore della parola *formale* applicata a' principi morali.

Principio formale, come dicemmo, significa « una formola che esprime la pura forza di obbligare, o sia l' essenza dell' obbligazione, » nè più nè meno. Se esprimesse meno di ciò, non sarebbe in alcun modo principio morale. Ma se quella formola, oltre esprimere tutto ciò che è necessario all' obbligazione, vi aggiungesse altro, quel principio cesserebbe dall' essere puramente *formale*, cominciando tosto a divenir *materiale*; poichè in esso, oltre la forza obbligante, si troverebbe espressa qualche applicazione di questa forza.

Fermata questa definizione, può cercarsi quanto il principio formale sia scevro dagli oggetti dell' obbligazione.

Egli è evidente per la definizione, che il principio formale non dee avere alcuna relazione cogli oggetti, quando si possa esprimere la forza obbligante senza biso-

gno di tal relazione: ma che all'incontro se la stessa forza obbligatoria involge nella sua essenza una qualche relazione cogli oggetti, questa relazione non più nè meno dovrà essere espressa nel principio formale; il che non l'impedirà di esser formale; anzi ciò appunto entrerà a renderlo tale; perocchè quella relazione è contenuta nella *forma* della moralità.

Ciò posto, veggiamo se una qualche relazione cogli oggetti si contenga nella forma della moralità, e, se vi si contiene, sino a qual segno vi si contenga.

Noi ricapitoliamo la morale nella formola del « dare a tutti il suo, » cioè del contenerci verso gli oggetti secondo il valore degli oggetti stessi. Ad un oggetto si dee dare di più, dicemmo, perchè più vale: ad un altro di meno, perchè val meno. Secondo questa dottrina, il fondamento, il titolo, la radice dell'obbligazione, giace negli stessi oggetti, nel loro valore rispettivo. Da ciò manifestamente deriva, che se la forza di obbligare consiste nella *esigenza* degli oggetti stessi, egli è impossibile esprimere l'obbligazione morale senza involgere nella formola una relazione cogli oggetti: questa relazione cogli oggetti entra dunque nell'essenza della forza obbligatoria.

In tal modo risolta da noi la prima parte della questione, riman la seconda, cioè « fino a qual segno la relazione cogli oggetti entra nell'essenza della forza obbligatoria, e perciò sino a qual segno debba essere indicata nel *principio formale* dell'etica. »

E quanto a questo, egli è chiaro primariamente, che all'essenza della forza obbligatoria non è punto necessaria la determinazione degli oggetti speciali; nè particolari; appunto perchè in tutti ugualmente essa si trova. Converterà dunque, che il principio formale non racchiuda od accenni nessun oggetto determinato e particolare dell'obbligazione; ma bensì dovrà abbracciarli tutti, tutti indicandoli puramente sotto il rispetto della loro morale esigenza a tutti comune; e nulla più. Di qui si conchiude, che « se la formola morale che si propone, oltre accennare la relazione morale degli oggetti comune a tutti, accenna ancora qualche altro elemento non morale per sè degli oggetti stessi, o determina la quantità della moralità rispettiva, esso non presenterà più un mero principio *formale*, che è quel che si cerca, ma comincerà qui appunto a convertirsi in un principio materiale. »

In tal modo riman chiaro ciò che possa, e che debba contenere il *principio formale* della morale. Ora veggiamo come questo principio si possa trovare, come si possa trovare una formola, che esprima nè più nè meno « la relazione morale comune a tutti ugualmente gli oggetti dell'obbligazione, » senza determinazione di alcuno.

Per poco che si consideri, facilmente si scorge che la *relazione morale* degli oggetti si può indicare in due modi:

1) o colla semplice relazione loro col mezzo onde da noi si conosce e discerne in essi l'*esigenza morale*; il qual mezzo è l'intendimento: e questo appunto fa il principio che dice, « segui il lume della ragione; »

2) o coll'esprimere l'esigenza morale comune a tutti gli oggetti, cioè la loro *qualità morale*, astraendola da tutte l'altre lor qualità e proprietà, come si fa nel principio: « riconosci l'essere nel suo ordine: » nel qual principio si determina l'*essere* come la qualità morale degli oggetti, o *esigenza morale*; perocchè gli oggetti *esigono* di essere praticamente stimati per ragione e in ragione della *quantità di essere* che hanno in sè stessi. Or questi sono appunto i due principi *formali* dell'etica, che noi abbiam proposto, come si può vedere nel libro de' *Principi*. (1)

Nulladimeno si l'ano che l'altro di questi principi possono esprimersi più o meno perfettamente. La regola per misurare i gradi di perfezione di una formola filosofica già l'accennammo: « essa è più perfetta, più che le parole significano tutto ciò

(1) Cap. I, art. II; Cap. II, art. III; Cap. IV art. I.

che è nel concetto, e meno lasciano sottinteso. » A ragion d'esempio, quando io pongo a principio formale questo: « segui il lume della ragione; » io pongo, non s'ha dubbio, un principio vero; ma un principio, che ha pure non piccol difetto nell'espressione; perocchè queste parole « segui il lume della ragione » non esprimono tutto ciò che si contiene nel concetto, e una parte ne sottintendono. Primariamente la parola « segui » non è altro che una metafora, che sottintende il vero concetto di « operare. » In secondo luogo il lume della ragione non si può propriamente seguire, nè operare: gli uffici del lume della ragione son diversi, nè si dice a quale degli uffici della ragione si riferisca la formola, ma vuolsi che l'uditore da sè la riferisca a quell'ufficio, a che richiama il contesto del discorso. In quella formola adunque si sottintende 1.° che il lume della ragione ha l'ufficio di *prescrivere* a noi certe azioni o certe omissioni, e 2.° che noi dobbiamo rispettare e conformarci a tali prescrizioni. Quella formola adunque ha un'espressione imperfetta, e come raggomitolata; ed ove si spiegasse fuori distesa, riuscirebbe a questa: « opera come ti prescrive o ti mostra dover tu operare il lume della ragione. »

Raccoglasi da ciò che abbiamo detto, che i difetti che possono avere i principi dell'etica sono di due maniere, cioè 1.° o riguardano il *concetto* che esprimono, come avviene se esso manca di alcuno de' sei caratteri da noi accennati, o se pecca contro le leggi di un buon principio formale da noi accennate, 2.° o riguardano l'*espressione del concetto*, che non esprime tutto quello che nel concetto si contiene, e in vece esprime altre cose, sì come accade nelle locuzioni metaforiche.

ARTICOLO V.

Dobbiamo ora raffrontare tra loro i due principi possibili della morale che abbiamo accennato.

Il primo dicemmo che contrassegna gli oggetti morali con una loro *relazione* al lume della ragione che ce li fa conoscere, come è nella formola « opera conformemente a quanto ti prescrive il lume della ragione, » formola identica a quest'altra, « contieni verso gli oggetti a quel modo che ti prescrive la ragione. »

Qui non viene indicata la *qualità morale* degli oggetti, ma solo il *mezzo* col quale essa qualità si conosce, che è la ragione. Torna dunque a non dire: « rispetta la *qualità morale* degli oggetti che tu non conosci ancora, ma che t'indicherà la ragione, allorchando tu l'applicherai agli oggetti per riconoscer con essa tal qualità. » Egli è evidente che la qualità morale degli oggetti in questa formola è determinata *negativamente*, cioè mediante la relazione che ha colla ragione.

All'incontro il secondo principio, « riconosci la quantità dell'essere come sta negli oggetti, » esprime *positivamente* la *qualità morale* degli oggetti, perocchè dice che cos'è questa qualità (il rispetto che esige l'*essere*), non si contenta più d'indicarla come cosa incognita, da determinarsi poi a un bisogno col lume della ragione.

Quindi apparisce, che i *principi formali* della morale sono di due specie, *principi negativi*, e *principi positivi*.

Or quale di queste due specie è ella più perfetta?

Manifesto è, che un *principio positivo* è più perfetto e più pieno del *negativo*. L'idea *positiva* che è la base del principio positivo non si contenta d'indicare la cosa con una semplice sua *relazione* ad altra cosa cognita, per esempio al lume della ragione, ma si contiene la cosa stessa nella sua conoscibilità. Il *principio positivo* adunque ha un prezzo infinitamente maggiore del *negativo*: non è opposto a questo, e però stanno tutti e due insieme: ma questo non fa che avviarci sulla strada che ci conduce a quello, il negativo mostra la via del luogo dove si dee giungere, ma il principio positivo è il luogo stesso, termine del cammino.

È veramente quando il principio negativo ci dice che « la ragione ci prescrive

un certo contegno verso gli oggetti, » non ci dice ancora il *titolo* sul quale si appoggia la ragione imponendoci delle obbligazioni. Or la ragione non ci comanda nulla se non con un perchè, con un titolo; conciossiachè ella non comanda arbitrariamente; chè se comandasse arbitrariamente, non sarebbe ragione.

Auzi perchè mai si dee ubbidire alla ragione? Prima di rispondere notisi, che con questa domanda si cerca un *perchè*, e tuttavia non è dimanda indiscreta: basta dunque solo la possibilità di questa domanda a far conoscere, che il principio negativo è imperfetto; ammettendo la possibilità d'un *perchè* innanzi di sè: ciò che vuol dire, non è evidente. — Tornisi dunque a dimandare: « perchè si dee ubbidire alla ragione? » La risposta è pronta: La ragione merita di essere ubbidita appunto perchè non comanda mai *arbitrariamente*, ma con giusto *titolo*, il che è quanto dire perchè ella non impone l'obbligazione quasi creandola dal nulla, ma la impone indicandola, la promulga, la mostra dov' essa è. La *obbligazione* adunque è a noi solo fatta conoscere dalla ragione, ma non è dalla ragione formata: ciò che la forma è il *titolo*, che dal lume della ragione viene a noi manifestato come obbligante. Che hasi a dedursene? che fin a tanto che noi diciamo « segui il lume della ragione, » o simil formola, non esprimiamo ancora « l'essenza dell'obbligazione, la forza di obbligare; » perocchè non abbiamo espresso il titolo obbligante; ma solo il mezzo onde conosciamo un tal titolo. Ora si rammenti ciò che noi dicevamo sulla natura « del principio formale. » Noi lo facemmo consistere in una formola che esprime « la forza obbligante. » Il principio adunque, che non esprime il *titolo obbligatorio*, non è un principio formale perfetto; perocchè non è il *primo*, giacchè ammette un perchè superiore; nè pure è *evidente*, giacchè in lui non viene espressa « la forza di obbligare, » che dove si concepisce, inconcitantemente induce persuasione dell'obbligazione. Il *principio formale* negativo non risponde adunque pienamente alle esigenze della filosofia; non risolve il problema che dimanda « qual sia il principio supremo della morale; » esso non fa che cominciar l'opera, che metterci in sul cammino, pel quale possiamo noi giunger poscia all'invenzione del principio che ricerchiamo.

Aggiungerò finalmente l'osservazione, che il ragionamento da me fatto non avrebbe luogo nel sistema di quelli, che facessero la ragione legislatrice, cioè formatrice dell'obbligazione. Ma costoro appartengono a sistemi *soggettivi*, l'error de' quali fu già da noi posto in mostra. Egli è nuovo pregio de' sistemi oggettivi sopra i soggettivi, il distinguersi in questo, che

a) i sistemi *soggettivi-razionali* fanno che la ragione *costituisca* l'obbligazione;

b) i sistemi *oggettivi-razionali*, di cui parliamo, non danno alla ragione se non l'ufficio di rendere a noi nota l'obbligazione dov'è, non mai quello di costituirla. Indi in questi ultimi sistemi l'obbligazione propriamente non ista nella ragione, ma nel titolo mostrato a noi e illuminato dalla ragione.

Ed ora riprendiamo la nostra storia: veniamo all'enumerazione de' sistemi razionali-oggettivi di ambedue le specie indicate: e prima descriviamo quelli che propongono *principi negativi*, e poscia quelli che propongono *principi positivi*.

ARTICOLO VI.

Principi formali negativi.

Io parlerò di tre *principi*, che appartengono alla specie de' *negativi*, ciascun de' quali, appunto per esser negativo, ha il mancamento accennato nell'articolo precedente; e sebben contenga del vero, tuttavia non è sufficiente a poter collocarsi in capo di una teoria dell'etica.

Ecco l'ordine di questi tre principi:

РОССІИ Vol. VII.

1.° Alcuni filosofi si contentarono di porre il principio della morale in formole simili a queste: « segui il lume della ragione: » « opera conformemente alla verità: » « realizza colle tue azioni il vero; » od altre simiglianti. Questi non dissero poi nè che cosa fosse il lume della ragione, o la verità, nè in qual modo esso lume, ed essa verità si applicasse alla direzione delle azioni.

2.° Altri, oltre all'aver posto in campo il lume della ragione o la verità, aggiunsero una spiegazione di questo lume verità: dissero, che esso lume eran lo idee, o le essenze delle cose; e però convertirono quella prima formola in quest'altra: « aderisci alle essenze delle cose. » Ma non dissero poi costoro in qual modo le essenze delle cose potessero servir di norma alle azioni umane.

3.° Finalmente altri non si applicaron tanto a definire in che consista la verità o il lume razionale, ma in quella vece si occuparono a indicare in qual modo la verità o il lume razionale si potesse applicare alla direzione delle azioni esterne, e queste perciò si potessero alla verità uniformare.

Io considererò il primo di questi tre principi nel professor Cousin, che lo riprodusse in Francia con molta nobiltà ed eloquenza: considererò il secondo come sta in Platone: e finalmente considererò il terzo come venne proposto dall'inglese Wolaston.

§ 1.

Cousin.

E quanto all'eloquente professor di Parigi, io non uscirò colle mie osservazioni da quello che trovo nel suo Corso del 1818, pubblicato da Garnier (1): senza voler io con questo affermare, che le meditazioni dell'illustre professore non sieno procedute più innanzi dopo quel tempo ne' morali argomenti: quando anzi pur quello che trovasi nel corso di quell'anno è già molto, e scorge a maggiore acquisto.

Esponde adunque il signor Cousin in questa maniera i suoi pensieri circa l'obbligazione.

« La verità morale non è altro che la verità assoluta impegnata nelle azioni n-
« mane. — Se l'uomo non fosse che una intelligenza, non vi avrebbero per lui che
« verità speculative; ma egli è anco un essere attivo e volontario: quindi le verità
« divengono morali e pratiche: il vero diventa bene. — Tali sono i risultamenti della
« verità morale: 1.° necessità di credervi, 2.° necessità di praticarla. Questa ultima
« necessità è ciò che si chiama obbligazione morale. — Essendo constatata non solo la
« necessità di credere alle verità morali, ma ben anco l'obbligazione di realizzarle
« con delle azioni, noi dobbiamo dimandare che cosa è un'azione in generale. Ell'è
« un mezzo buono o malo, secondo che si riferisce al fine propostosi. Ogni azione che
« ha per fine di realizzare la verità morale è un'azione buona. Ogni azione fatta
« senza un tale scopo, che non è se non un prodotto della nostra simpatia, o una
« conseguenza della nostra organizzazione fisica, è un'azione indifferente, della qua-
« le la morale non s'occupa. Ogni azione finalmente, che ha per fine d'*infrangere*
« la verità morale, è un atto malo, foss'anco che un tal atto avesse reso glorioso il
« suo autore, avesse salvato l'universo. » (2).

Ognuno sente la nobiltà di questo linguaggio, e come esso onora la Francia del secolo XIX. Le nostre osservazioni adunque non cadono che sulla forma filosofica: non sono volte che al miglioramento della scienza: e sono queste:

1.° Da prima si ponga mente a quella espressione « realizzare la verità, » della

(1) Questa pubblicazione fu però fatta solamente nel 1836.

(2) *Trente-deuxième leçon.*

quale si compiace forse più che d'ogni altra il nostro autore, e sotto cui pone il più sovente il suo principio della morale. Essa è di origine germanica: né io nego, che ella non sia tale da poter ricevere una convenevole spiegazione; ma senza questa spiegazione di cui abbisogna, essa, oltre al rimanere oscura, riceverà agevolmente nell'uso un senso falso e imperfetto. La parola *realizzare* chiama tosto il pensiero alle azioni esterne. E veramente è a queste, che la viene applicando esclusivamente il signor Cousin nel brano da noi recato. Egli dice, che la verità morale non è altro che la verità assoluta impegnata nelle azioni umane: dice che questa verità induce due necessità, la prima di credere ad essa, la seconda di praticarla, e a questa seconda restringe la morale obbligazione. Il nostro professore adunque non si accorge, che v'ha anco un'obbligazione morale di *credere* alla verità: che vi ha una credenza, un'adesione alla verità volontaria, che anzi il *credere* è sempre volontario, e che ciò che è involontario consiste solo nell'*intuire* e nel *percepire*. Questa osservazione è della suprema importanza, trattandosi di mettere insieme una morale scientifica; perocchè noi abbiamo fin anco fatto osservare, che il *riconoscere* la verità, l'aderire ad essa volontariamente, sebbene sia un atto interno e al tutto spirituale, tuttavia è quel solo atto, nel quale consiste l'essenza dell'obbligazione; di maniera che tutti gli altri atti dell'uomo e azioni esterne non contengono punto nè poco l'essenza dell'obbligazione, ma solo ne partecipano per la connessione che hanno coll'atto primo di adesione spirituale volontaria alla verità intuita. Ora il primo e principal carattere di un vero principio morale dee esser quello di esprimere e formulare l'essenza dell'obbligazione (1). Io accordo adunque, che il signor Cousin sottintenda questa essenza, ma nego che sia giunto ad esprimerla; perocchè egli ha trasalato quell'atto interno e spirituale, onde la volontà crede e aderisce con forza pratica al vero intuito, ed ha posto attenzione solo alla realizzazione della verità, che si fa mediante le azioni.

2.º E questa osservazione ne suggerisce un'altra non meno rilevante.

Il professore dice, che si dee realizzare la verità nelle azioni; e viene spiegando lo stesso concetto mediante alcune espressioni metaforiche, come quella, che, « la verità morale non è altro che la verità assoluta impegnata nelle azioni » (*engagée dans les actions humaines*): ovvero quella che « l'azione mala ha per fine d'*infrangere la verità morale* » (*enfreindre la vérité morale*). Or queste maniere traslate (2), in cui si suppone che la verità s'impegni e quasi si mescoli colle azioni umane, o che la verità possa rompersi, spezzarsi, non fanno che accrescere l'oscurità del concetto, anzichè diradarla. Nè senza cagione il professor nostro, e molti altri scrittori di vaglia ricorrono a tali maniere di dire. Essi hanno di ciò fare un'assoluta necessità; perocchè manca loro l'anello, che congiunge le *azioni umane* colla *verità*; e però conviene coprire questa mancanza, questa interruzione nella catena delle idee, con un cotal velame metaforico, che lasci luogo a sottintendere quel concetto che manca, e di cui ci ha bisogno. E di vero, quando si parla di verità siamo ancora nella sfera intellettuale, nell'ordine delle idee: una verità morale non è che un'idea presentata in forma di principio o di proposizione. Or come è egli possibile, che un'idea discenda nelle azioni? che s'impegni in esse? come è possibile che un'idea s'infranga coll'operar male di un uomo? non sarebbe questo un concetto al tutto assurdo? Di nuovo, manca dunque il nesso di comunicazione, nella dottrina dell'egregio professore, fra le verità morali e le azioni; ed è appunto questo nesso la cosa più importante e la più difficile a trovarsi e a stabilirsi: questo nesso solo può rendere il principio morale, cioè l'obbligazione morale, evidente, e può renderlo secondo ed universale, sottordinando a lui tutti gli atti umani, a qualsivoglia classe appartenga-

(1) Ved. add. art. III.

(2) Quantunque la voce *enfreindre* non si usi in senso proprio da' Francesi, tuttavia ella non ha meno un'origine traslata, che ancora conserva.

no. Senza di ciò, quegli che nega la morale obbligazione, quegli che chiudendo gli orecchi alle voci della natura, e facendosi ribelle al senso comune e a qualsivoglia utilità, domanda tuttavia che lo si convinca dell'esistenza dell'obbligazione morale con un ragionamento scientifico, non ne rimarrà mai convinto appieno; perocchè egli dirà: « quando anco vi sia la verità assoluta, come voi dite, che ha da far questa verità assoluta, cosa che appartiene puramente alla specolazione dell'intelletto, colle azioni umane che appartengono al mondo reale, e non al regno delle idee? come mi dimostrerete voi, che le azioni sieno inferiori alle idee, e ad esse subordinate? come mi persuaderete pur della sola possibilità di ciò, quando questi due mondi delle idee e delle cose sono al tutto diversi, e l'uno non ha da fare cosa alcuna coll'altro? non è un sogno, non è un gioco d'immaginazione pensare il contrario? » — Questa risposta è certamente falsa: ma ella però dimostra, che nel sistema del nostro professore v'ha una lacuna, e che questa lacuna gli toglie la forza dimostrativa, poichè gl'impedisce di sollevarsi fino all'evidenza.

Si avverta bene però: il difetto che qui accenno non è solo proprio del sistema morale di Cousin: ma io vorrei che alcuno m'indicasse qual altro sistema vada privo di un mancamento così grave e così essenziale; e sarei ben obbligato a chi me lo indicasse. Io confesso ingenuamente, che non lo conosco; e solo ravviso delle tracce sfuggevoli in tutti gli scrittori principali, nelle quali tracce vedesi, che il buon senso assai più della riflessione filosofica vien toccando il vero in questa parte della morale, ma senza dargli poi alcuna importanza, nè cavarne le conseguenze che di esso debbono provenire.

Il lettore or consideri il sistema morale da me proposto: egli vedrà, che io ho indicato nella stessa facoltà di conoscere la sede della morale: la ho posta in una funzione di questa facoltà, cioè nella *riflessione volontaria*, che dissi anco *riconoscimento pratico*. La necessità di questo riconoscimento è *evidente*; cioè vi ha un evidente disordine nel disconoscere ciò che si conosce: nell'affermare a sè stessi di non conoscere ciò che pur si conosce: questo disordine, questa meozogoa è l'essenza dell'immoralità. Il contrario è ordine, veracità interna, moralità essenziale. Ora in questo primo atto, nel quale il soggetto s'innisce e quasi direi s'immerge nell'oggetto, è già trovato l'anello di mezzo fra l'ordine ideale e l'ordine reale, fra le idee e la volontà: quest'anello di mezzo non può essere che la *cognizione*; perocchè, come egregiamente dice il prof. Cousin, « la cognizione è un rapporto nel quale l'un dei termini è l'*intelligenza*, e l'altro la *verità* » (1). Se dunque la cognizione è il solo anello che possa congiungere insieme il soggetto e l'oggetto, l'ideale e il reale; egli era indispensabile, che in questo anello appunto si trovasse il morale, l'obbligazione; perocchè, perduto questo anello, non v'è più caso di congiungere le idee alle azioni, e di far quelle legislative di queste. Ora per trovare nella *cognizione* il morale, conveniva trovarvi il volontario, perocchè non vi ha nulla di morale fuori della volontà. Questo è quello che noi vi abbiamo cercato, e che vi abbiamo trovato: nella cognizione stessa abbiamo trovato un elemento appartenente alla volontà; non ogni cognizione è necessaria; una porzione di essa soggiace all'attività libera del soggetto. Se dunque egli è evidente, che la cognizione non è buona se non è conforme alla verità, e se egli è dimostrato, che una parte di essa dipende dalla volontà, consegue manifestamente, che la *volontà* viene obbligata dalla *verità*: perocchè il male della cognizione falsa è cagionato da quella. Vi ha dunque una necessità assoluta, che la cognizione sia vera: questa necessità dalla cognizione si riporta alla volontà, e questa necessità riportata alla volontà prende il nome di *necessità morale*; e necessità morale è sinonimo di *obbligazione*. Così l'essenza di questa viene da noi espressa; e l'essenza di una cosa è l'evidenza. Ma provata evidentemente l'esistenza dell'obli-

(1) *Trente-deuxième leçon.*

gazione, rimaneva a mostrare, come vengano da lei affette tutte le azioni umane. Questo era più facile a farsi, e fu fatto in questo modo. Trovato il nesso della volontà intellettuale colle idee, si vennero a scuoprire degli altri nessi naturali fra la volontà intellettuale e tutte le altre potenze del soggetto umano. Questi nessi, che sono veri *nexus dinamici*, hanno il loro fondamento nell'unità della natura del soggetto umano: quell'uomo, che volontariamente riconosce il vero e lo apprezza, è quegli stesso che prova un fisico piacere dell'oggetto stimato; egli è quegli, a cui nascono da questo piacere degli affetti spirituali: quegli nel quale gli affetti spirituali da sé producono delle affezioni animali e delle operazioni esterne. L'uomo è multiplice; ma nella molteplicità delle potenze sta una unità maravigliosa, che si posa in un unico supremo suo principio ricettivo ed operativo. Indi sebben nell'uomo si distinguano diverse quasi sfere di operazioni l'una dell'altra più elevata e più spirituale, tuttavia queste diverse sfere sono così legate, e contenute l'una nelle altre a tale, che la sfera suprema quasi primo mobile muove le inferiori, le quali secondano al movimento della prima, non già volontariamente, ma necessariamente. Così la *stima* di un oggetto è conseguenza necessaria della *ricognizione pratica* dell'oggetto; e l'*amore* ha un vero nesso dinamico colla *stima*; e le *affezioni animali* o le *operazioni esterne* hanno un nesso dinamico coll' *amore*. Dalla prima sfera adunque, ov'è cognizione e libertà, viene il movimento di tutte le altre sfere: la volontà, sebbene appartenga al soggetto come sua potenza, tuttavia siede nell'alto quasi mediatrice fra la *verità* e la *cognizione*, fra la luce e lo specchio che la riflette, e dall'alto suo trono muove e governa tutto l'universo delle umane operazioni. Non si ebbe adunque studiato abbastanza questo mondo, a torto detto piccolo, dell'umana natura; non si rilevò abbastanza la dipendenza delle varie sue sfere; e lasciandovi ogni allegoria, non si scopersero, non si meditarono abbastanza quelli che io chiamai nessi dinamici fra l'una e l'altra classe di operazioni umane.

3.^a La terza osservazione, che noi facciamo al signor Cousin, ci è suggerita da un errore, che, secondo noi, egli prende in conseguenza degli errori precedenti.

Egli non avea osservato, che la libertà si esercita anche nell'ordine delle cognizioni, e avea ristretto il regno della libertà, e per conseguente della moralità alle azioni. « Ora in questo mondo, egli dice, vedesi la libertà senza posa combattuta « dalla causalità esteriore: la felicità è in contraddizione colla virtù; questa sconcor- « dia è necessaria: la virtù non esiste, che a condizione del sacrificio. Vi avrebbe un « solo mezzo di toglier via il male fisico; e questo mezzo sarebbe distruggere la « virtù (1).

Veramente ciò che più ci colpisce nelle opere esterne della virtù, certo è il sacrificio, e però il professore ha fatto di questo un elemento essenziale della virtù stessa. Ma, secondo noi, la moralità ha due gradi, e se si vuole è di due maniere: la 1.^a consiste unicamente nella *uniformità* della volontà colla legge; la 2.^a consiste nello *sforzo* che dee fare il soggetto per effettuare quella uniformità della sua volontà colla legge. Non conviene dimenticare nè l'una, nè l'altra di queste due parti della moralità. Alla seconda di queste due parti appartiene ciò che in senso stretto si dice *merito*; e se si volesse restringere il vocabolo di *virtù* al suo significato originario, che involge il concetto di una violenza, anche la virtù appartenerebbe a questa parte del ben morale; ma il merito o la virtù in senso così ristretto non esaurisce la sfera della *moralità*. Egli è indubitato, che quando una volontà aderisce pienamente alla verità, alla legge morale, vi ha un ordine fra questa volontà e la legge; dunque vi ha un bene veramente morale, eziandiochè questa adesione non costasse alcuno sforzo al soggetto, anzi il soggetto vi fosse tratto dal più dolce de' sentimenti. Havvi dunque ordine morale, bene, perfezione, rettitudine, e in senso largo virtù, anche senza

(1) *Trente-huitième leçon.*

sacrificio, o sforzo di sorte aliena. Queste due parti della moralità vengono accuratamente distinte nel nostro sistema (1).

4.° All'incontro parmi che il signor Cousin non sia interamente coerente a sé stesso là dove dice: « Si vede, che la distinzione del bene e del male morale è anteriore all'obbligazione. E in vero conviene che la verità esista, innanzi ch'ella obblighi il *tu*. L'obbligazione è dunque fondata sull'idea del bene e del male, anzi che l'idea del male sia fondata sull'obbligazione » (2).

A mio parere la serie delle idee più vera e ancor più conveniente al suo stesso sistema sarebbe questa. Prima havvi la *verità* morale; e risplendendo questa all'intendimento, obbliga, cioè produce nel soggetto l'*obbligazione*. Il soggetto che si sente obbligato dalla verità o non adempie l'obbligazione, o vero l'adempie; se non l'adempie vi ha il *male morale*; se l'adempie vi ha il *bene morale*. Il *bene morale* adunque non è se non l'*obbligazione adempita*; il *male morale* non è se non l'*obbligazione non adempita*: l'idea adunque del bene e del male morale presuppone innanzi di sé l'idea dell'obbligazione a cui si rapporta.

Si dirà che tutte queste idee sono contemporanee nell'uomo: questa è un'altra questione, ed io ne ho parlato altrove (3). Per intanto qui non si tratta di sapere qual sia la priorità di tempo fra le idee; trattasi di sapere qual sia la priorità rispetto all'ordine intrinseco delle medesime. Ma il signor Cousin dà impropriamente il nome di bene e di male morale alla verità obbligante; ed è ciò, che rende inesatto il suo ragionamento; perocchè non si dà bene o male morale fino a tanto che non si dia una volontà, la quale si conformi alla verità obbligante, o da essa si stoglia.

5.° Il signor Cousin non potea ragionare che altamente e nobilmente della virtù, dopo aver posto il suo principio nella verità. Egli infatti la scevera da ogni interesse individuale, e si leva veracemente al concetto della obbligazione assoluta e incondizionata. Ma dopo di ciò, non possiamo a meno di notare della inesattezza, quanto al modo onde parla del disinteresse; inesattezza che necessariamente dovea mostrare il suo discorso, dopochè si erano confuse insieme le due idee della *verità obbligante* e del *bene morale*.

« Non v'ebbero, egli dice, degli uomini, che senza eredere ad una vita futura sono morti per la lor patria? Senza negar punto le ricompense avvenire, basta dimenticare un istante, acciocchè il sacrificio della nostra vita si faccia a un principio diverso da quello dell'interesse. Or noi diciamo, che quest'altro principio si è « l'idea assoluta del bene morale, onde deriva il dovere e il diritto » (4).

Osservo primieramente, che quanto al fatto del disinteresse degli uomini, che, senza eredere ad una vita futura, sono morti per la lor patria, non è così facile il verificarlo. Non è così facile il verificare, se degli uomini che si sacrificarono per la lor patria non credessero veramente nella vita futura; e non è così facile verificare se la lor morte fu veramente del tutto disinteressata. Il professore dice, che « i caleoli non sono che per la vita » (5); e questo è vero sotto un rispetto; ma non distrugge l'obbligazione che noi gli facciamo. S' impegnerebbe il nostro professore a sostenere, che ogni suicida dandosi la morte facesse un atto veramente disinteressato? Se un disperato si uccide, eziandio che non ereda alla vita futura, non si toglie egli la vita per desiderio di sottrarsi dai mali che soffre, lusingandosi di entrare in uno stato di quiete mercè della morte? Se vi avesse alcuno, che si uccidesse spinto da qualche affezione puramente animale, ciò che io credo impossibile, vorrei dire di co-

(1) *Principi della scienza morale*, Cap. VII.

(2) *Trente-septième leçon*.

(3) Nel *Trattato della coscienza morale*, dove dimostro, che la moralità è anteriore anche di tempo alla coscienza, e perciò all'idea del bene e del male morale considerato nel soggetto.

(4) *Trente-et-unième leçon*.

(5) *Ivi*.

stzi ciò che ho detto dei sentimenti, cioè che la sua morte non può dirsi nè interessata nè disinteressata: ma poichè la passione, che conduce l'uomo a incontrare la morte, per qualunque sia eccessiva fino a disordinare le idee e sconcertare i ragionamenti, ella è tuttavia sempre accompagnata dall'uso, com'èhè sregolato, delle potenze intellettive, io dirò che non si dà nessun suicida, o più generalmente niun uomo che incontri la morte, il quale faccia quest'atto con pieno disinteresse, eccetto colui che muore per la sola virtù. E la ragione di ciò si è, che sebbene non vi sia un interesse vero che possa spingere a incontrare la morte, tuttavia può esservi un interesse *illusorio*, immaginario; e questo interesse esiste in tutte le passioni accompagnate da qualche uso d'intelligenza. Anzi ogni passione, qualunque ella sia, può creare all'uomo un interesse illusorio maggiore della vita. I cavalieri del medio evo s'esposero ai più grandi pericoli unicamente per piacere agli occhi delle loro dame; la vanità, e la gloria di ogni specie, produce un'illusione, che ha fatte innumerevoli vittime: dei guerrieri, degli artisti, dei dotti hanno accorciato la vita loro con immense fatiche e rischi, spinti dal pensiero, com'essi si lusingavano, di rendersi immortali nella fama de' posteri durevole oltre il sepolcro. L'amore, l'amicizia, la vendetta, esigono dall'uomo talora di esser soddisfatti anche a costo della vita: l'uomo in questo caso non calcola certo freddamente che cosa per lui sia migliore: non si forma un'idea giusta della morte, di cui non ha sperienza; ma la morte nel suo calcolo pesa quel tanto che pesa nella sua immaginazione e non in sè stessa; e nel calcolo fatto frettolosamente, la morte immaginata può pesar molto meno che la privazione di ciò che istantaneamente la passione dimanda. Qual meraviglia adunque, che un uomo ami la moglie, i figliuoli, e la famiglia più della vita? qual meraviglia che si sacrifichi per la patria? Tutto ciò non prova ancora una vera virtù; basta un tratto di viva immaginazione, e la tazza mortifera è ingojata in un istante, ridendo, tripudiando, tumultuando. Sì, l'amore stesso della patria non è necessario che sia sempre un amore morale: la patria è qualche cosa di nostro, com'è qualche cosa di nostro la famiglia, come è qualche cosa di nostro il vestimento, come è qualche cosa di nostro il corpo stesso: trattasi sempre del nostro interesse; è da stupirsi, che fra le cose nostre, preferiamo l'una all'altra? e che sbagliando il calcolo, preferiamo quella che val meno a quella che val più?

E qui io voglio ancora far rilevare la differenza fra la *verità obbligate* e il *bene morale*.

L'uomo virtuoso può avere per motivo del suo operare talora la *verità obbligate* e nulla più; talora il *bene morale*. Questi son due motivi nobilissimi entrambi, ma che differiscono fra di loro; e la differenza per la quale si dividono, sebbene difficile non poco ad essere osservata, tuttavia non è una vana sottigliezza, ma è cosa di qualche momento nelle morali dottrine. L'uomo che agisce in ossequio della verità obbligate puramente e semplicemente, imprime alle sue azioni un carattere diverso da quello che v'imprime colui che opera pel motivo del bene morale. Il primo dimostra una virtù semplice, capace di tutto, che ignora ogni ostacolo; la virtù del secondo è riflessa, e perciò più considerata. Questo secondo si propone di conseguire la propria perfezione morale, e però riflette sopra di sè, riflette sul rapporto di sè soggetto alla verità obbligate; non così il primo, il quale dimentica interamente sè stesso, e tutta la sua attenzione termina nella verità, sua legge, che gli sta davanti, a cui anela. Egli è questo ciò che anche prima osservammo, cioè che il *principio della propria perfezione morale* o del bene morale è un principio riflesso; quando il *principio della verità* è un principio diretto. Io accordo pienamente, che nel principio della propria perfezione morale s'acchiuda il rispetto alla legge, e perciò sia un principio disinteressato ed ottimo. Ma egli non è tuttavia così semplice, ingenuo, primitivo, come il principio del rispetto alla legge senz'alcun'altra considerazione di sorte alcuna. Laonde non dee far meraviglia, che il grado di disinteresse che può

trovarsi in colui che opera pel motivo semplicissimo della esigenza morale della verità, si estenda assai più che non sia il disinteresse di colui che ha per motivo il bene ed il male morale. Intendo benissimo, che la verità morale dimostra una tale necessità, esigenza assoluta, e, se si vuole, dirò anche bellezza, che l'uomo che n'abbia la vista, possa per quel solo motivo morire. Quest'uomo dunque non ha bisogno di pensare alla vita futura per incontrare la morte, giacché nella sola esigenza della giustizia trova un motivo sufficiente per determinarsi. Ma si noti bene: altro è non pensarvi, altro è non credere alla vita futura, come suppone il signor Cousin. Non credere alla vita futura è pensare alla vita futura per negarla. Ora io stimo manifestamente assurdo e contraddittorio l'affermare, che un uomo da una parte pensi alla vita futura per negarla, per non crederci; e dall'altra creda alla giustizia si fattamente da dar la sua vita per essa. Questo dunque non posso io accordare al signor Cousin; ma posso ben io accordargli, che il solo motivo della giustizia conduca altri a morire senza bisogno che intervenga alcun altro pensiero. Tale è il disinteresse di un uomo in quel momento, che rapito dalla bellezza e dalla esigenza della giustizia, altro non pensa né desidera che di mantenerla e di difenderla. Ma dovrebbe farsi un altro ragionamento trattandosi di un uomo il quale non opera per la sola giustizia, per la sola e semplicissima verità morale da lui intuiva, ma che toglie a motivo del suo operare l'acquisto del bene morale. Io nego al sig. Cousin, che questo motivo sia così disinteressato da condur l'uomo a incontrar la morte, ancorché quest'uomo non pensasse punto né poco all'altra vita. Il bene morale non è che la propria perfezione morale; cioè quella dignità morale che ridonda nel soggetto quando il soggetto adempie la giustizia. Ora io intendo benissimo, come un uomo per acquistare questa dignità morale, questo bene morale, possa incontrar la morte, quando egli crede e pensa che l'anima sua, il suo principio personale, sede della moral dignità a cui aspira, si conserva anche dopo la morte. All'incontro, io non potrei mai concepire la possibilità, che un uomo cercasse col sottomettersi alla morte tal dignità, quando egli non avesse presente il pensiero, che questa dignità durar gli dovesse più là della morte; perocché altrimenti la dignità ambita s'estinguerebbe nell'atto appunto d'acquistarla, giacché se perisce il soggetto, perisce ogni cosa sua. Non posso adunque accordare al signor Cousin, che l'idea assoluta del bene morale, come egli dice, produca un tanto disinteresse; quando non sia sussidiata dalla presente persuasione e ferma credenza, che l'anima a cui si vuol procacciare il bene morale sopravviva e permanga anche dopo la dissoluzione del suo corporeo indumento.

Sembrami adunque più moderato e più coerente a sè stesso Platone, il quale avendo posto a principio morale la perfezione propria, il bene morale, si restringe a mostrare, che questo principio conduce l'uomo ad un operare disinteressato, ma non senza l'aiuto di una fiducia nell'immortalità dell'anima, di una fede assai viva di trovar di là ancora quella giustizia per la quale egli fa il gran sacrificio, e di goderla questa giustizia, di godere il bene e la perfezion morale, che da lei deriva all'anima diritta e giusta. Se dunque non vuoi aggiungere il concetto di altra remunerazione, non può almeno prescindersi dal pensiero di trovare anche via oltre il viver presente la dignità morale anelata, la giustizia coltivata, la diletta sapienza. Il perché mi parve un ragionamento pieno di senno quello che fece sul disinteresse della virtù Socrate moriente: e qui mi sia lecito di recarlo: che oltre il confermare l'osservazione da me fatta, esso potrà ben anche considerarsi come uno storico documento, che aggiunge non poca chiarezza alla maniera di pensare intorno alle cose morali del maggior saggio che avesse la Grecia. Laonde così fu quel dialogo:

« *Socrate.* Adunque, o Simmia, non conviene egli ciò che si appella forza e segnatamente ai filosofi? E la temperanza, questa virtù che ha ufficio di signoreggiar le passioni, non conviene massimamente a quelli che dispregiano i lor corpi, e che si sono consacrati allo studio della sapienza? »

« *Simmia*. Di necessità.

« *Socr.* Poichè, se tu vuoi porre ad esame la fermezza e la temperanza degli altri uomini, ben le troverai degne di riso.

« *Simm.* Or come, o Socrate?

« Tu sai, diss' egli, che tutti gli uomini temon la morte come uno de' più grandi mali.

« Vero è, disse *Simmia*.

« *Socr.* Quando dunque essi soffrono la morte con qualche coraggio, non la soffrono se non pel timore d'un male più grande.

« *Simm.* Non si può dir altro.

« *Socr.* E per conseguente gli uomini tutti non sono coraggiosi che per paura, eccetto il filosofo; e nulla di meno egli par troppo assurdo che un uomo sia valente per timidezza! (1).

« *Simm.* Hai ragione, o Socrate.

« *Socr.* Or non è il medesimo de' temperanti? Non son tali che per intemperanza; e comechè ciò paia da prima impossibile, tuttavia questa temperanza stolta e degna di riso nasce appunto com' io ti dico; poichè rinunziano a un piacere tementi di esser privati d'un altro desiderato da essi, e al quale stanno soggetti. Ben è vero che chiamano anch' essi intemperanza l' essere governati dalle passioni; ma ciò non gli impedisce di vincere certe voluttà, nell' interesse di altre voluttà di cui sono schiavi; il che viene a quello che io ti dicevo, ch' essi sono temperanti per intemperanza.

« *Simm.* Ciò pare, o Socrate, assai verisimile.

« *Socr.* Mio caro *Simmia*, bada dunque, che per la virtù non è un buon cammino quello onde si cangia de' piaceri per de' timori, delle tristezze per delle tristezze, de' timori per de' timori, buttando per così dire le proprie passioni in picciola moneta. Conciossiachè la sola buona moneta, o *Simmia*, colla quale convien cangiare tutto il resto, si è la sapienza; che con questa si acquista tutto, si ha tutto, forza, temperanza, giustizia: in una parola la vera virtù stassi colla sapienza, non dipende da voluttà, da tristezze, da timori, da tutte altre passioni; là dove rimossa la sapienza, quella virtù, che nasce da un transigere delle passioni fra di esse, non è che immaginaria, servile, senza verità; perocchè la verità della virtù giace unicamente nella purificazione dalle passioni tutte, e la temperanza, la giustizia, la fermezza, ed essa la sapienza sono altrettante purificazioni. Ed egli pare che quelli che hanno stabilite le iniziazioni non fossero uomini comuni, ma genti superiori, i quali fin da principio hanno voluto insegnarci, che chi giunge nell' altro mondo non iniziato e purificato, giacerà nel fango; ma colui che vi perverrà dopo aver compiute le espiazioni, sarà colà ricevuto fra gli Dei. — Io non ho dimenticato nulla per essere di questo numero: tutta la vita mi sono affaticato per giungere a questo; io spero di sapere in breve istante, piacendo a Dio, se tutti i miei sforzi per avvenire sieno stati inutili, o se io vi sono riuscito. Ecco, o *Simmia* e *Cebete*, ciò che io vi ebbi a dire affine di giustificarmi appresso voi del non affiggermi dovendo abbandonar voi e i maestri di questo mondo, nella speranza che anco nell' altro io troverò de' buoni amici e de' buoni maestri; ed è ciò che il volgo non si sa immaginare » (2).

Tale speranza sosteneva il disinteresse di Socrate nell' atto d' incontrare la morte per la giustizia: aspirava al bene morale, alla perfezione morale non peritura insieme col suo corpo. Morivasi egli tranquillo nella fede di trovare di là da questa vita e

(1) Ecco come riconosca Socrate, che se si possa andare incontro alla morte senza un vero disinteressato.

(2) Fedone.

sapienza, e giustizia, e dignità morale, cari oggetti de' suoi pensieri: questo è disinteresse certamente; ma questo disinteresse sarebbe potuto dare quando non avesse pensato a una vita avvenire?

6.° Il professor Cousin rescinde dalla sua morale i doveri speciali verso Dio, e li rifonde nei doveri verso sè stesso e verso gli altri. Ed ecco su qual fondamento egli crede di dover ridurre a queste due sole le classi de' doveri. « I doveri verso Dio, dice, costituiscono la morale religiosa. Questi doveri possono rientrar negli altri, perciocchè ogni dovere è religioso di sua natura, in questo senso, ch' egli è un'obbedienza alla verità morale assoluta, cioè a Dio stesso. Quanto all'esistenza di Dio, ella è rivelata in morale mediante l'idea della giustizia assoluta, come in metafisica mediante l'idea dell' assoluta verità. I doveri adunque si riducono per noi a due classi, doveri verso noi stessi, doveri verso gli altri: d'una parte rispetto alla verità morale in noi stessi, o morale propriamente detta (1), dall'altra rispetto alla verità morale in altrui o diritto naturale » (2).

Questa maniera di ragionare contiene varie inesattezze.

1.° Primieramente egli non è vero, che ogni dovere verso di sè e verso degli altri sia religioso: non è tale in coloro che non conoscono o non ammettono un Dio sussistente, ovvero in coloro che non praticano que' doveri coll' intenzione di onorare questo Dio sussistente. Tuttavia in quelli che credono in un Dio sussistente, e che adempiono i doveri verso l'umanità coll' intenzione di soddisfare alla volontà di Dio, egli è vero che ogni dovere è religioso.

2.° Ma anche allorchando ogni dovere che s' esercita verso gli uomini diventa religioso mediante l'intenzione di chi lo esercita, indi non può mica trarsene la conseguenza, che oltre i doveri che hanno per oggetto la natura umana, non vi sieno de' doveri speciali che abbiano per oggetto la natura divina.

3.° I due errori qui notati procedono da un error precedente intorno al concetto della natura divina. Egli è quell' errore, che noi abbiam già notato innanzi ne' filosofi pagani, e che specialmente dominò la scuola alessandrina; l' errore, che confonde l' idea, la verità, la giustizia astratta con Dio stesso. Se fosse vero che la natura divina non consistesse in altro, se non nell' idee, che sono luce alla nostra mente e regola alle nostre azioni; in tal caso sarebbe vero che non si darebbero de' doveri speciali verso Dio; perocchè Iddio sarebbe una *regola logica*, e non un *oggetto sussistente*; e relativamente ad una regola astratta non si danno certo de' doveri speciali; ma si adempie a tutto ciò che ne incumbe verso di lei col fare quanto quella regola prescrive rispetto a quegli oggetti, a cui la regola si applica. Vi hanno degli *oggetti*, de' nostri doveri, e vi ha una norma o *regola* che applicata ad essi ci mostra qual dee essere il nostro contegno verso di quelli. Ora se Dio non fosse un *oggetto* e non avesse altra nozione che di *regola*, certo che verso di lui non si darebbero direttamente doveri. Ma chi non vede, che un tal concetto di Dio sarebbe al tutto imperfetto, e che forse potrebbe dirsi platonico, ma cristiano non mai?

7.° Per me io credo, che il professor Cousin traesse questa dottrina dallo studio e dall' amore da lui posto a' filosofi alessandrini senza esaminarla, e vedere se vi ha coerenza fra essa, ed altre idee sue proprie. Veramente io trovo, che il signor Cousin in altri luoghi pienamente conviene, che il concetto di Dio non si riduce mica ad una semplice idea. Anzi egli stesso dall' *idea* conchiude alla *sostanza* divina con un argomento simile a quello che io ho altrove proposto. Egli parte dal principio, « che « ogni verità risiede in un essere sostanziale che la contiene » (3). Egli dice espressa-

(1) I doveri verso gli altri entrano nella *morale propriamente detta* ugualmente né più né meno come i doveri verso di noi stessi.

(2) *Trente-troisième leçon.*

(3) *Trente-huitième leçon.*

« mente, che il terzo momento (della vita intellettiva) raggiunge queste idee (verità, giustizia) alla fonte ond'esse promanano, al fondo che le sostiene, all'essere « sostanziale e infinito di cui la ragione concepisce l'esistenza; ma s'interdice di approfondirne la natura » (1). Ma dopo di tutto ciò, egli perde subito di vista la distinzione fra l'idea e la sostanza, pretendendo che non si possa veder l'idea senza veder la sostanza. Colui, dice, che concepisce la verità, concepisce dunque la sostanza, o lo sappia o lo ignori. — Affin di rilevare se un uomo crede in Dio, io « gli dimanderei s'egli crede alla verità. Onde seguita, che non vi hanno atei » (2). Tutto ciò di nuovo non è che la confusione platonica delle idee colle sussistenze: una mancanza di accuratezza nell'osservazione. Si osservi imparzialmente un'idea, e si dica se ivi trovisi ciò che appartiene al sussistente, al reale. Cousin dice che « le idee si attaccano alla sostanza come la forma al fondo, come la qualità al soggetto » (3). Questa distinzione di forma e di fondo, di qualità e di soggetto non può certo applicarsi a Dio come fa Cousin. Ma lasciando andar questo, niuno potrà mai concepire, che le idee sieno una qualità: nel concetto di qualità entra come essenziale la relazione ad un soggetto; ma nel concetto d'idea nulla di ciò: essa è un lume, che illumina la nostra mente, senza che mostri in sè alcun rapporto con un soggetto. Ell'è la nostra mente quella, che a malgrado di ciò, rilette sulla idea vede di dover ragionar così: quest'idea sta da sè, e non involge nel suo seno alcun rapporto con una sostanza. » Ella dunque non può esistere in altro come in soggetto. Tuttavia un principio d'integrazione esterno all'idea dice, che non possa sussistere sola, ma che con lei dee sussistere una realtà, sebbene l'idea non sia la realtà, nè la realtà sia l'idea. Questa è la dimostrazione dell'esistenza di Dio che noi abbiamo data a priori (4). Egli è dunque falso che l'uomo vegga Iddio veggeolo naturalmente la verità; ed è falso, che Iddio sia solamente la verità, e che non vi abbiano verso Dio se non que' doveri, che vi hanno verso la verità e la giustizia quali idee regolatrici delle nostre azioni.

8.° Di più, Cousin confonde anche la giustizia come idea lume regolatore delle nostre azioni, e la giustizia come qualità di un sussistente.

Chi è che mi dice che io non debbo offendere il mio simile? — L'idea della giustizia che risplende in me. — Ma questa idea vi ha in me e mi illumina tanto se io offendo il mio simile quanto se non l'offendo. Tuttavia se non l'offendo, io sono giusto, cioè io ho la qualità della giustizia. Acciocchè dunque la giustizia sia una qualità di me soggetto, conviene che il soggetto la pratichi. L'idea dunque della giustizia, che sta in me anche allora che non la pratico, non è una mia qualità, appunto perchè, come abbiamo detto, un'idea non è mai una qualità di nessuno. Ma Cousin ora parla di giustizia-idea, ora parla di giustizia-qualità, senza avvedersi che sono due cose al tutto diverse, l'una del mondo ideale, l'altra del mondo reale. Quando dice che la verità e la giustizia è Dio, egli parla della giustizia e della verità come idea: ma quando vuole inferirne, che dunque Iddio è remuneratore, egli fa un salto immenso; perchè parla della giustizia come qualità reale dell'essere divino. In fatti fino a tanto che noi restringiamo il nostro pensiero alla giustizia-idea, noi troveremo bensì in essa il principio che ci mostra quello che si dee fare; ma non troveremo il principio che ci rimunerà di ciò che avrem fatto. « Questa verità morale assoluta, così egli argomenta, indipendente dallo spirito umano che la concepisce, non può essere indipendente dall'essere infinito. Ogni idea assoluta è riportata da noi alla sostanza eterna. — Ed è così che noi perveniamo all'idea di Dio remuneratore

(1) Trent-huitième leçon.

(2) Ivi.

(3) Ivi.

(4) N. Saggio ecc. Sez. VI, c. vu.

« e vendicatore » (1). Niente affatto. Se voi non introduceste nel vostro Dio un principio interamente diverso dall'idea, non troverete mai un Dio remuneratore e vendicatore. L'idea nè rimunera, nè vendica: vi ha dunque in Dio qualche altra cosa oltre l'idea *regolatrice* delle nostre azioni. Iddio non è dunque una pura regola: è un soggetto reale; e se egli è un soggetto reale distinto dall'uomo e distinto dalle mere idee, perchè non si daranno dei doveri speciali verso di lui? Forse perchè noi non ne conosciamo la natura? Questa ragione ripugnerebbe troppo in bocca di un filosofo il qual pretende che col primo atto dello spirito si percepisca Iddio. Ma io dico, che noi abbiamo una cognizione bastevole di Dio, della sua esistenza, de' suoi attributi, e delle sue relazioni colla umanità, per poterli da noi considerare come un oggetto distinto da tutti gli enti finiti e distinto anche dalle mere idee, verso del quale incumba degli specialissimi doveri. Il dire, che « l'esistenza di Dio si rivela in « morale, mediante l'idea della giustizia assoluta » (2), è un restringersi arbitrariamente dentro i confini di una meschina astrazione. Iddio si presenta alla mente fornito di tutti i suoi attributi; e la mente è obbligata di tener conto di tutti. Quanto adunque non è più vera, più piena e completa la morale cristiana? Ella considera Iddio tal quale egli è, senza astrazioni, e riduce a tre i doveri della classe speciale che ha Dio per oggetto, cioè *fede, speranza e amore*. La ragione va al tutto d'accordo con questa sapienza che viene dall'alto; perciocchè è la ragione quella che dice primieramente, che convien credere in Dio e a Dio; convien credere in Dio non come una mera idea, ma come una realissima sostanza, principio e fine dell'universo, convien credere a Dio, cioè s'egli parla convien credere che sia verace; e così la ragione ci fa un obbligo di credere alla divina rivelazione. Credendo volontariamente in Dio e a Dio come vuol la ragione, si soddisfa a quel primo dovere, che noi abbiamo chiamato *riconoscimento, stima, apprezzazione* dell'essere. Dal *riconoscimento* abbiamo detto che vengono immediatamente gli *affetti*; ed è perciò che la ragione d'accordo col cristianesimo, dopo d'aver comandato di riconoscere Iddio tal qual è perfettissimo mediante la *fede*, comanda altresì i due affetti della *speranza* e dell'*amore*: della speranza quanto al futuro, e dell'amore quanto al presente: della speranza come nostro ultimo bene e perfezione nostra, e dell'amore come bene in sé stesso e perciò appunto bene anche nostro. Da questi tre capi discendono tutti i doveri più divisati verso Dio, come l'adorazione, la preghiera, il rendimento di grazie, e l'attenzione nell'ascoltar le sue voci ecc., che sono tutti doveri distinti da quelli che riguardano come loro oggetto la natura umana.

9.° Ma noi dobbiamo penetrare fino alla radice di ciò che v'ha di erroneo nel sistema, o certo nel libro che esaminiamo.

Tutti gli errori in morale hanno degli errori corrispondenti nella parte teoretica della filosofia, e quelli sono conseguenze di questi. Convien dunque cercare se anche nella teoria del signor Cousin vi abbia qualche cosa di erroneo, che passi poi nel sistema morale. Noi n'abbiamo altrove parlato (3). Qui aggiungeremo qualche osservazione che cada in acconco dell'argomento.

Il signor Cousin parla di una ragione assoluta, e la distingue dalla ragione soggettiva; in quella e non in questa colloca il fondamento della morale. Niente di meglio sicuramente: ma egli è da vedersi come stabilisce quella ragione assoluta ed oggettiva, che non è l'uomo, ma che è all'uom superiore, e nella qual sola la morale può trovare un saldo appoggio. Gli riesce di dimostrare inconcussamente l'esistenza di questa ragione assoluta? In tal caso egli ha posto il punto fermo della morale. Ri-

(1) *Trente-huitième leçon.*

(2) *Trente-troisième leçon.*

(3) Vedi il *N. Saggio ecc.* Sezione VII, cap. 111; e la Lettera sulla filosofia del sig. Cousin, inserita nell'*Indicatore Lombardo* di quest'anno 1837.

pugna ciò al suo sistema? In tal caso il suo sistema è impotente a produrre una morale dottrina. Questo è quello che noi dobbiamo vedere. Ciò che è più importante d'ogni altra cosa nell'esame che noi facciamo, egli è dunque il venir cercando con qual maniera il signor Cousin dimostri l'assoluta ragione, o a parlar più propriamente, l'assoluta verità. Or egli vuol trovare l'idea nel seno del sentimento (1). E pare egli stesso dice tosto appresso queste precise parole: « Il carattere del sentimento è di essere condizionale; il carattere dell'idea è di essere assoluta » (2). Or come mai ciò che è essenzialmente assoluto si troverà nel seno di ciò che è essenzialmente condizionale? Se l'idea è assoluta e il sentimento condizionale, l'idea dunque non sarà mai sentimento, l'idea non si troverà nel seno del sentimento, per quantunque lo si spezzi il sentimento, lo si analizzi. Che colui che intuisce l'idea abbia qualche sentimento di questa sua intuizione, ciò s'intende; ma che l'idea si trovi mediante l'analisi del sentimento, ciò non s'intende in alcun modo. Il sentimento appartien sempre al soggetto, ordine delle cose reali; l'idea non appartiene punto nè poco al soggetto, e forma l'ordine opposto delle cose ideali: l'analisi del primo di questi due ordini non può mai dare per risultato il secondo. Vi ha dunque un salto nel ragionamento di Cousin: egli vuol passare dall'ordine del soggetto a quello dell'oggetto senza mostrare il mezzo ond'egli varca questo abisso. « La teologia naturale, egli dice, non è che l'ontologia; e l'ontologia ella stessa è data nella psicologia » (3). Pare dunque, che secondo lui, la psicologia, cioè l'anima umana, il soggetto, sia il fonte dell'ontologia e della teologia confuse insieme; chi potrà mai in tal caso togliere a una tale ontologia e a una tale teologia la taccia di essere soggettiva? di essere un'illusione trascendentale e non più? Egli dice ancora nello stesso senso, che la logica non è che un ritorno della psicologia sopra sè stessa (4). Ma quando la psicologia tornerà sopra sè stessa, vi troverà qualche cosa di diverso da sè? La psicologia che ritorna sopra sè stessa troverà la psicologia e non la logica: che se credesse di trovarci la logica, non si potrebbe dir altro, se non che in questo ritorno essa venga illusa, forse, come diceva Cartesio, da qualche genio maligno, da qualche genio che si prende scherno di noi, e che con uno strano gioco, mentre noi volgiamo gli occhi all'anima nostra, egli ci baratta l'anima nostra con delle verità assolute e logiche che a quella sostituisce con prestezza di mano: chi dunque presterà fede ad una logica, che non è altro che una psicologia trasnaturata?

Questo trasnaturamento è necessario, si fa per una legge di natura. — Ma se questa necessità fosse fisica e fatale, proverebbe ella nient'altro, se non che l'errore che fa il nostro spirito in quel passaggio è pure necessario e fatale? Lo stesso signor Cousin propone a sè questa obbiezione, ed egli è prezzo dell'opera che noi veggiamo quali forze possa mettere in campo col suo sistema a debellarla. Egli così ragiona contro di essa: « Senza dubbio, la concezione necessaria di un principio lo soggettivizza per così dire e lo impegna nella relatività del me umano » (questo è già « un accordare assai); « ma la concezione necessaria è una concezione riflessa; ella « suppone dunque un'appercezione anteriore. Questa appercezione è pura, non impegnata ne' vincoli della riflessione, senza mescolanza del me umano che è un elemento riflesso. La ragione appercepisce la verità: quando questa appercezione si riflette nella coscienza, allora l'io interviene; ma la ragione da prima si è sviluppata senza l'io. — Così avanti la vita riflessa havvi una vita spontanea, nella quale il me non appercepisce sè stesso, nè pure esiste; perocchè è la riflessione « che il fa esistere, e nella quale perciò non può nè condizionare, nè soggettivare

(1) *Quand on porte une analyse sévère dans les phénomènes de conscience, on arrive à dégager du sein du sentiment un élément idéal. (Trente-septième leçon).*

(2) Ivi.

(3) *Trente-huitième leçon.*

(4) Ivi.

« la verità » (1). Queste parole non persuaderanno certamente tutti, nè richiede il mio argomento che io entri ad esporre tutte le riflessioni di cui elle potrebbero esser soggetto. Tuttavia eccone alcune:

1.° L'atto della spontaneità è egli necessario, o non è necessario? Se non è necessario, sarà libero; ed in caso vi sarà una persona che lo fa, giacchè secondo Cousin la personalità sta nella libertà: quest'atto adunque non sarebbe più impersonale. Se poi è necessario, la sua risposta non vale punto nè poco a sciogliere la difficoltà di quelli che opponevano a lui la necessità stessa come una ragione di credere che la verità non sia se non una forma dello spirito.

2.° Nel momento spontaneo la ragione appercepisce la verità: vi hanno adunque due elementi, la *ragione* e la *verità*: il percipiente e il percepito. Ma il percipiente si chiama sempre *soggetto* ed il percepito si chiama *oggetto*. La verità dunque è ricevuta in un soggetto anche in quel primo momento. Che giova adunque il dire come fa il signor Cousin, che in quel punto non esiste il *me* soggetto umano? se vi ha un soggetto percipiente, non sarà il soggetto umano, ma pure sarà un soggetto; converrà dunque di nuovo mostrare che questo soggetto non soggettivizza la verità percependola: la difficoltà non è tolta, ma rimossa di un passo.

3.° Nè la *verità* adunque, nè la *ragione* è il soggetto umano, questo soggetto non è nè il percipiente nè il percepito nel momento della spontaneità. — Il soggetto umano, il *me*, nasce colla riflessione, dice il signor Cousin; ma questo *me*, se riflette, non ha bisogno prima di essere? L'essere vien prima dell'operare. Di poi su di che rifletterà? Sopra di sè non può riflettere, perocchè non esiste: rifletterà dunque sopra la ragione e sopra la verità, due elementi che esistevano avanti di sè: rifletterà sopra un percipiente e sopra un percepito. Con questa riflessione il *me* umano verrebbe ad avere due oggetti della sua riflessione, oltre di sè stesso. Vi dovrebbe adunque nella coscienza essere 1.° il *me* riflettente, 2.° una ragione percipiente diversa dal *me*, e 3.° una verità. Ma chi, esaminando la propria coscienza, vi troverà questi tre distinti personaggi? Di più ancora, la verità è percepita dalla ragione, che non è il *me*: or se la verità non è percepita dal *me*, ma da una ragione diversa dal *me*, come poi giunge il *me* a riflettere sopra la verità? Convieni che quel personaggio intermedio che si chiama *ragione* gliene faccia la confidenza, dicendogli in un orecchio: « Sappi, o caro *me*, che io, io sola, vedi, senza di te percepisco la verità. » Il povero *me* non giungerebbe mai a capir nulla di questo linguaggio che gli tiene la ragione; perocchè è che sa mai egli qual significato s'abbia questo vocabolo di *verità*, se la verità egli stesso non l'ha mai veduta, ma chi la percepì non fu altri che un certo forestiero intromessosi in casa sua, che si chiama *ragione*?

Questo basta a mio avviso per vedere, che il sistema morale che esaminiamo è privo di un solido fondamento, e che non può difendersi dalla imputazione di *soggettivismo*, abbenchè ricusi questa taccia e dimeni le mani per ripararsene.

(1) *Trente-septième leçon*. Ciò che a me parve sempre stranissimo si è il vedere come il sig. Cousin, la cui mente s'è potuta levare in Francia tanto al di sopra de' suoi connazionali, non sia però giunto a conoscere a piono la distinzione fra l'*intelligenza* e la *sensibilità*, a segno da venire applicando le leggi di quella a questa, e di meritarsi la censura, che quanto le nobili forme della sua filosofia s'allontanano dal sensismo, tanto il fondo stesso di essa filosofia è viziato da questo medesimo errore, da cui rifugge l'animo suo. A veder ciò basta considerare questo brano, in cui egli attribuisce alla sensibilità il riflettere sopra sè stessa, funzione al tutto distinta della ragione. *Il en est de la raison, dice egli, comme de la sensibilité; si cette dernière me se redoublait pas dans la conscience, il n'y aurait pas sensation, nous n'arriverions pas à dire je sens. Avant cette sorte de répercussion de la raison et de la sensibilité dans la conscience, l'une et l'autre sont impersonnelles. La vie intellectuelle et la vie sensible pourraient, à la rigueur, marcher sans la conscience de la mémoire qui fait que je me souviens.* Ivi.

§ 2.

Socrate.

Del sistema morale di Socrate, come ci viene esposto da Platone, io non dirò gran cose sopra quelle che ho già dette, poichè a dirne molte non me ne restano.

Solo osserverò, che questo sistema dichiara più espressamente del precedente che cosa intenda per quel lume intellettuale, quella verità, che dobbiam seguire volendo noi essere virtuosi. Questa verità morale venne ridotta alle *idee*, principali, come quelle di sapienza, di verità, di giustizia, delle altre virtù, e finalmente di tutte l'essenze delle cose.

In questo sistema viene anche espresso il modo onde queste idee possano formare la nostra bontà morale, e un tal modo nel sistema di cui parliamo è la *contemplazione*.

Quindi secondo Socrate la virtù si riduceva a contemplare l'essenze delle cose, o sia alla *sapienza*.

E, come osservammo, se Socrate avesse distinto fra la intuizione naturale e la volontaria, egli avrebbe colto una gran verità (1). Ma, omissa questa distinzione, or parlò della scienza teoretica e necessaria, or della pratica e volontaria promiscuamente; e però dedusse delle false conclusioni da un principio equivoco, diede alla morale ciò che non le appartiene, e le tolse ciò che le appartiene.

Il bene morale, come noi abbiamo detto, ha due parti e quasi due gradi.

1.° La prima consiste nella *lesione* volontaria alla verità; mediante la quale adesione tutto è ordinato nell'uomo.

2.° La seconda è riposta nel *merito* propriamente detto, cioè nello *sforzo* che fa l'uomo per aderire alla verità, e a lei soggiogare anche le potenze animali.

Socrate restringe la sua attenzione al primo di questi due gradi, e neglesse il secondo: perciò disse, che la vera e perfetta virtù dell'uomo si acquista colla distruzione del corpo, colla morte: perocchè togliendo via il corpo, vien tolto ogni ingombro ed ostacolo alla contemplazione delle essenze. Egli dunque obbliò di osservare quel *merito* morale, che all'uomo nasce dal seguire la giustizia e la virtù a malgrado degli impedimenti delle corporee passioni; quel merito, che gli viene dal combattere l'istinto irrazionale, e assudditarlo alla verità. È l'ommissione contraria a quella di Cousin: questi non trova virtù, dove non ci abbia combattimento; Socrate non vede virtù, se non dove il combattimento sia del tutto cessato.

Vi hanno adunque due errori principali nel sistema di Socrate.

Col primo egli fa entrare nella sfera delle cose morali la semplice contemplazione teoretica, e qui dà alla morale virtù ciò che non le appartiene (2).

(1) I sacri libri adoperano il nome di *sapienza* nel senso pratico, e in tal modo la fanno virtù, e madre della virtù. L'Ecclesiastico a ragione di esempio dice della sapienza questo parole: *SAPIENS CON ET INTELLIGIBILE ABSTINET SE A PECCATIS, ET IN OPERIBUS JUSTITIÆ SUCCESSUS HABEBIT* (c. III). Il cuore è la sede delle affezioni: cuore sapiente adunque viene a dire il complesso e il fonte delle affezioni conformi alla sapienza. Questa è la *stima* vera delle cose. Adunque l'Ecclesiastico fa menzione nel luogo citato, 1.° della stima o giudizioe verace intorno al valore delle cose, il qual chiama *sapienza*; 2.° della potenza delle affezioni (coa), che si dee confermare alla stima verace, e che prende con ciò il nome di *cuore sapiente*; e 3.° delle azioni, che dipendene dal cuore di modo, che se questo è savio, le azioni sono scevre di peccato, e conformi a giustizia. Quest'uso della parola sapienza è continue ne' divini libri: *SI QUIA ANIMAM VESTRAM INDIGET SAPIENTIA, DICE S. GIACOPO* (c. I), *POSTULET A DEO, QUI DAT OMNIBUS AFFLUENTER, ET NON IMPROPERAT, ET DABITUR EI*; dove certo non si parla d'una scienza speculativa, sì bene di quel senso morale che fa l'uomo probo. In egual modo i giusti sono detti accconsigliamento *FIGLIUOLI DELLA SAPIENZA: FILII SAPIENTIÆ, ECCLESIA JUSTORUM* (Eccli. III), perchè la sapienza è, come dicemmo, sede e principio, madre di giustizia.

(2) Aristotele, che non dimentica di notare questo difetto della morale di Socrate, ricono-

Col secondo esclude dalla sfera delle cose morali il *merito*, che consiste nel difficile, nella battaglia dello spirito col corpo; o almeno non l'apprezza quanto si converrebbe, giacchè suppone che l'uomo privo di questo merito avrebbe una maggior perfezione morale, fissando la mente nelle essenze senza ostacolo di alcuna guisa (1).

Aristotele fa un'altra censura al sistema di Socrate.

Egli gli imputa di aver sostenuto, che non istà in noi l'esser probi o malvagi (2); il che verrebbe ad aver negato la libertà.

Veramente, sebbene Socrate appresso Platone parli non di rado della buona e della cattiva volontà, tuttavia l'imputazione che gli dà Aristotele non può negarsi che è almeno fondata ne' principi del suo sistema: perocchè se fosse vero, che la *virtù* non sia altro che la *scienza*, certo è non essere in potere di ciascun uomo il divenir dritto: posto adunque che si riducesse la virtù alla semplice speculazione intellettuale, essa non potrebbe appartenere alla volontà, ma all'intelletto, alla cognizione necessaria, dove la libertà non entra per modo alcuno: ma confesso che parmi questo un pigliar Socrate alla parola, e mi sa di rigore.

seo nulladimeno, come le morali virtù debbono esser tutte congiunte con qualche atto intellettuale. Ecco le sue parole: « Socrate in parte andava rettamente, e in parte traviava. Perocchè e quand'egli opinava che ogni virtù fosse prudenza, traviava: rettamente affermava, quando e asseriva che le virtù non sono senza la prudenza. Di che è prova, che or tutti generalmentee lo, quando definiscono la virtù dopo averla detta un *abito*, o a che *ordinato*, aggiungono e ancora, *secondo la retta ragione*. Or quella ragione è retta, la quale è secondo la prudenza. — Appare adunque, che nè si dà bene senza la prudenza, nè il prudente può far nulla e senza la morale virtù » (Nicom. VI, XIII).

(1) Anche questa osservazione trovasi in Aristotele. « Nè egli stesso (Socrate) insegnò e rettamente: conciossiachè faceva virtù le scienze, il che non può farsi. Perocchè lo scienze e tutto stanno colla ragione. Or la ragione si genera nel solo intelletto dell'anima: laonde tutte le virtù converrebbe che si formassero nella sola parte razionale dell'anima. Di che avviene, che quei che rende le virtù altrettante scienze, estingua la parte irrazionale dell'anima: o ciò facendo, spenga l'*affetto*, e il *costume*. Non rettamente adunque concepì (Socrate) e le) in questo modo la virtù » (Magnor. Moral. I. 1). Si osservi tuttavia, che quest'osservazione di Aristotele non è al tutto al tutto uguale alla nostra, sebben giusta anch'essa. Noi abbiamo osservato qui sopra, che Socrate col suo sistema verrebbe a tor via il *merito* che sta nel vincere le difficoltà; Aristotele qui osserva, che egli toglie via quelle virtù che hanno loro materia intorno alle cose corporee e irrazionali dell'anima, le quali solo da Aristotele son dette *morali*.

(2) Magnor. Moral. I, x. Mi si permetta che aggiunga un'osservazione su questo luogo di Aristotele, che mi pare importante. Sentenza di Socrate era, che « l'esser probi o malvagi non istia in noi, » e questa sentenza vien censurata, e confutata da Aristotele. A malgrado di ciò, Aristotele stesso riconosce un limite posto alle nostre forze morali, riconosce che il grado della nostra virtù dipende in parte non da noi stessi, ma da qualche altra cosa che si sottrae al nostro libero volere. A questo vero importante e misterioso, che umilia e smentisce l'uomo di tanti giudizi che pronuncia di sé, s'abbatte la mente del filosofo con tal forza, che non può dare indietro, e il trae a farne aperta confessione. Dopo aver dunque provato contro Socrate che « l'esser buoni o cattivi sta in noi, » pone questa obiezione. « Finse qui taluno ci opporrà, che se è in noi l'esser giusti e probi, dunque, volendoli io, potrò rendermi probissimo e sopra tutti. » A cui risponde: « Questo non può farsi in modo alcuno. » E perchè? e perchè ciò non è cosa che si generi. Chè se taluno vorrà aver cura del corpo, non avrà per questo l'ottimo di tutti i corpi. A ciò è mestieri non solo aver cura del corpo, ma ben anche che il corpo sia e bello e buono per natura. Il medesimo si dica dell'anima. Perocchè nè « l'uomo sarà a sua volontà probissimo sopra tutti, se anche per natura non sia tale » (Magnor. Moral. lvi). Egli è pure un argomento che meriterebbe d'esser trattato con ogni accuratezza, e la storia delle opinioni de' filosofi intorno alle forze morali dell'uomo, e a' principi estrinseci, cioè non morali, influenti nell'umana moralità. »

Wollaston.

Guglielmo Wollaston senti meglio de' precedenti la necessità di trovare il nodo che congiunga la *verità ideale* alla *pratica reale*, e di rispondere a questa dimanda: « come le idee possono esser regola delle azioni, mentre le azioni non son punto dello stesso genere delle idee? »

Veramente in questo nesso fra le *idee* e le *azioni*, nel mostrare cioè come nasca la *necessità* che le azioni ubbidiscano alle idee, coosiste il punto più difficile della questione morale.

Nel sistema di Socrate questo nodo era tagliato, ma non sciolto; perocchè in quel sistema le azioni erano eliminate, e non rimaneva che la pura contemplazione. Ma negli altri sistemi, che per riconobbero l'intelligenza come guida all'umano operare, fa stupore a vedere come non s'accorgessero nè pure dell'esistenza di una sì importante questione; e, contenti di dire che l'uomo doveva operare secondo la ragione, si persuasero d'aver detto tutto, e indicata abbastanza la fonte della morale obbligazione. E certo con ciò dicevano una cosa vera: il più degli uomini approvava il loro detto, o lo accettava senza controversia. Dovea avvenir così; perocchè quello che i filosofi taceano, lo diceva a tutti la coscienza, la qual suppliva a ciò che mancava nel ragionamento de' filosofi. Ma se questo prova che il principio era vero e legittimo, non prova mica ch'egli fosse ridotto a forma filosofica. La forma non è filosofica, come già osservammo, se non esprime tutti gli anelli delle idee, senza che no manchi alcuno fra mezzo; e però conviene che nella espressione del principio morale si prounci la ragione del *nodo*, onde l'idee si congiungono alle azioni, e da quelle nasce obbligazione a queste.

L'illustre filosofo inglese che nominammo, è forse l'unico che io trovi aver tentato una ricerca così importante, e sfuggita agli occhi di tutti gli altri.

Dopo aver egli conosciuto che la verità doveva essere necessariamente la norma delle azioni, domandò a sè stesso in qual modo poteva essere che la verità servisse di norma necessaria alle azioni. Era quasi impossibile, che la prima volta che si proponeva una dimanda così sottile, ne fosse altresì trovata la soluzione: le verità di questo genere non si sogliono rivenire che dopo molti e inutili sforzi. Quindi non fa meraviglia, la che soluzione proposta da Wollaston sia imperfetta (1).

Questa soluzione si riduce a determinare il nesso che dee passare fra le azioni, e la verità loro norma, mediante il rapporto di *espressione* e di *cosa espressa*.

La verità era la cosa che dee venire espressa da tutte le azioni, secondo un tal sistema, e le azioni doveano essere l'espressione di quella. Per tal modo il carattere morale comunissimo a tutte le azioni umane sarebbe quello di costituire una lingua non di parole, ma di fatti che pronunciano ed esprimono la verità: le azioni tutte sono per questo filosofo altrettanti segni d'idee vere o false secondo che esprimono delle proposizioni vere o false. Per esempio violare un contratto è un affermare, mediante un'azione, non esser vero che quel contratto sia stato concluso: mettere a ruba un viaggiatore è un negare col fatto, che la roba che gli si prende sia sua, mentre la verità è che è sua; e così dicasi di tutte l'altre azioni. Ogni azione mala è la negazione di una verità; ogni azione buona è l'affermazione di una verità.

Non può negarsi a questo sistema la lode di molto ingegnoso, e in parte di vero. Ma esaminatosi diligentemente, trovasi tuttavia assai manchevole.

1.° Primieramente, egli non dice in qual modo le azioni si possono prendere per segni di proposizioni.

(1) W. Wollaston, *The Religion of nature delineated*. Lond. 1724, 1726, 1738.

Egli è vero, che i vocaboli esprimono le idee, sebbene siano di una natura interamente diversa dalle idee, essendo essi delle semplici sensazioni appartenenti al mondo reale, quando all'opposto le idee costituiscono il mondo ideale. Ma appunto per questo i vocaboli non potrebbero giammai far l'ufficio di segni delle idee, quando non intervenisse una tacita convenzione fra gli uomini, colla quale il suono che si fa udire pronunziando a ragion d'esempio la parola *pane*, si ordina a significare un cibo che si fa col frumento macinato, manipolato coll'acqua, e cotto. Se gli uomini non convenissero in ciò, la parola *pane* non significherebbe nulla; e se si convenisse diversamente, la stessa parola *pane* potrebbe significare qualsivoglia altro oggetto, per esempio il *tutto* ($\pi\alpha\nu$), ovvero la divinità immaginaria delle selve. Ora le azioni sono ugualmente d'un genere interamente diverso dalle idee; conciossiachè le azioni appartengono anch'esse al mondo reale, diverso al tutto dal mondo delle idee. Acciocchè adunque le azioni potessero esprimere delle proposizioni, come i vocaboli fanno; dovrebbe intervenire anche per esse qualche convenzione fra gli uomini, che a questo uso le destinassero: il che pure non si prova dal nostro filosofo, nè si può provare.

Io non nego che, vi abbiano delle cose, le quali naturalmente e da sè stesse, senza intervento di convenzione positiva, ci richiamano alla mente delle altre cose; e non nego, che perciò si possano in qualche modo chiamar segni di esse e quasi una lingua naturale. Per esempio, l'effetto richiama alla mente la sua cagione per lo nesso che ha con essa, al qual nesso risponde nell'intendimento nostro un'associazione di idee; sicchè tosto coll'idea di effetto si suscita in noi altresì quella di causa. Potrebbe dunque dire, che le azioni fossero segni naturali delle idee e delle proposizioni per qualche nesso che avesser con esse. Ma in primo luogo io osservo, che quelli che si dicono *segni naturali* non sono veri segni, e vere espressioni di idee; ma solamente *occasioni*, onde la nostra facoltà dell'associazione passa da un'idea ad un'altra. Così, entrando io in un giardino, mi rammento di un amico col quale altra volta passeggiavi quel giardino medesimo: ma non è mica per questo, che quel giardino che io veggio e percepisco rappresenti e significhi quel mio amico; anzi non vi può esser cosa più disparata e dissomigliante fra un giardino ed un uomo stretto meco in amicizia. Quelli dunque, che si dicono *segni naturali* perchè suscitano nella mente nostra qualche idea per legge di associazione, non sono veramente segni, non rappresentano per sè, non esprimono nulla; ma si sono uno stimolo alla nostra interna attività di riflettere, e nulla più. Or dunque quando anco si dicesse, che le nostre azioni fossero segni naturali di proposizioni, ciò non proverebbe che queste azioni esprimessero o significassero quelle proposizioni, ma verrebbe a dir solo, che suscitano a noi la memoria di quelle proposizioni; il che non le rende nè vere nè false nè buone nè cattive.

2.° In secondo luogo, quando anche le azioni esterne occasionassero nella mente nostra qualche associazione d'idee, e quando ciò potesse esser fondamento ad una obbligazione morale, converrebbe che il filosofo morale dicesse quali sieno le leggi di questa speciale associazione, e converrebbe che mostrasse il *perchè* incumba a noi il dovere di porre tali azioni, le quali sieno atte ad eccitarci nella mente per legge di associazione dello proposizioni vere e non delle proposizioni false, e che in quest'attitudine consistesse l'essenza della moralità. Senza di tutto ciò, e sopra tutto senza esprimere qual sia la legge di questa associazione speciale, come dicevo, rimarrebbe altrui lungo di dimostrare il contrario, cioè che può esser benissimo, che un'azione suscita nella nostra mente il pensiero di una proposizione vera, e quell'azione nulladimeno sia rea, e che all'opposto un'azione virtuosa ci suscita medesimamente per associazione il pensiero di una proposizione al tutto falsa.

Vedesi adunque da ciò, che il moralista di cui parliamo scambiò la *veracità* colla *verità*, e dopo aver veduto che questa doveva essere il principio della morale,

non trovò altra via da spiegare il modo onde ciò potesse essere, che ricorrendo a quella. Ma lo spediente è al tutto vano; perocchè a dargli valore converrebbe:

1.° Provare che l'uomo quando opera intenda di far nient'altro che di esprimere una proposizione, o sia intenda parlare coi fatti. E questo non si può provare in modo alcuno. Anzi molte volte gli uomini cercano di operare in modo, che dai fatti non traspariscano i loro pensieri, che vogliono tener celati.

2.° Quando anche si potesse provare, che tutto ciò che fa l'uomo è una loquela ond'egli intende di esprimere de' sentimenti, converrebbe dire ancora perchè l'esprimere una falsa proposizione sia il medesimo che commettere una cattiva azione. Se io opero male, non sapendolo, la mia azione esprimerà una falsa proposizione, secondo il nostro filosofo, e tuttavia io non avrò peccato. Convien dunque, che io operando intenda di esprimere il falso, acciocchè pechi. La moralità adunque non può consistere unicamente nell'esprimere co' fatti una proposizione falsa: ma nel principio volente. Non basta dunque accennare il preteso nesso di segno e di segnalato fra le azioni e la verità: convien di più indagar il nesso fra la volontà e la verità, altrimenti non s'è raggiunto ancora l'essenza morale.

Tralascio d'aggiungere quello che è evidente e fu osservato da altri, cioè che una stessa azione può risvegliar nella mente proposizioni diverse, e buone e cattive ad un tempo; e concludo ripetendo, che nel sistema di Wollaston si contiene il seme, ma non sviluppato, di una gran verità.

Il seme è questo; « la scienza morale ha bisogno di indicare qual sia il nesso fra le azioni esterne e le proposizioni ideali, e come queste possono esser regolate da quelle. » Noi abbiamo effettivamente trovato questo nesso: le azioni esterne, abbiám detto, si congiungono alle proposizioni ideali non immediatamente, ma mediatamente, cioè per una serie di anelli, ciascun de' quali è legato all'altro con vera unione naturale. Le azioni sono legate fisicamente alle affezioni, le affezioni alla prima volizione, la prima volizione alla concezione e idea della cosa. Questa congiunzione e filiazione è naturale, come è naturale il nesso fra la causa e l'effetto: solamente che la prima volizione non è mero effetto, ma è ella stessa causa, ella stessa è vera efficienza. Ora questa prima volizione (l'atto di stima) è un atto dell'intendimento, mosso dalla volontà: la volontà muove l'attività intellettuale a fissarsi negli oggetti, che sono a noi noti per cognizione diretta e involontaria; anche fra la volontà e quest'atto intellettuale con cui si riconoscono, s'apprezzano, si stimano gli oggetti noti, nasce così, per l'efficacia della volontà, un nesso di causa e di effetto. Fra l'atto poi intellettuale, e le idee o proposizioni ideali, vi ha quel nesso che passa fra l'intendente e l'intuito, fra il contemplante e il contemplato; e questo è quell'ultimo anello, che lega il soggetto, all'oggetto anello che si può osservare come un fatto perspicuo della natura. Il contemplante adunque (soggetto) è in comunicazione col l'oggetto: è poi anco o in pace o in guerra con lui, in concordia o in discordia; aderisce a lui che è la verità, e quindi possiede la verità, o lo disconosce e lo nega, e quindi priva della verità. In questo giace il disordine morale. Conseguenza di questo disordine morale sono le cattive affezioni: conseguenza necessaria delle cattive affezioni sono le cattive azioni: le cattive azioni adunque partecipano il disordine morale dell'atto razionale-volontario da cui procedono, e col quale formano per così dire una cosa sola continuata. Come dunque è necessario moralmente l'ordine dell'atto volontario-razionale, così parimente è necessario l'ordine delle azioni in uniformità con quello. Vedesi dunque in qual maniera l'ordine ideale sia regola morale dell'ordine reale considerato nella triplice sua manifestazione degli atti volontari intellettivi, degli affettivi e degli operativi.

Ora confrontando a questo sistema quello di Wollaston, può conoscersi ciò che il sistema dell'inglese moralista abbia di vero e di buono.

Il sistema nostro determina quella legge speciale di associazione, per la quale

le azioni nostre si possono considerare veramente come segni naturali di proposizioni vere o false. Perocchè noi dimostriamo, che le azioni esterne sono congiunte *fisicamente* con delle affezioni razionali a loro corrispondenti, e che le affezioni razionali sono sempre congiunte fisicamente con degli atti intellettivi volontari in cui risiede la moralità, e che questi atti intellettivi volontari sono congiunti colle proposizioni ideali mediante il fatto della contemplazione, e alle proposizioni ideali assentono o dissentono. Se dunque dall'assenso o dal dissenso interno e volontario, che noi diamo alle proposizioni ideali, si atteggiano diversamente i nostri affetti e le nostre azioni esterne, apparisce, che queste ultime possono chiamarsi segni naturali di que' primi, per una legge di associazione che ha per sua base il nesso da noi fin qui dichiarato. In questo senso può darsi, che le nostre azioni esterne buone o cattive seguano una verità, o una menzogna interna, che noi pronunciamo, e da cui esse traggono l'esistenza. Tuttavia anche dopo di ciò la qualità che attribuiamo alle azioni esterne di potere significare delle proposizioni vere e false mediante una legge di associazione, non può costituire un principio di moralità, sì per le ragioni arretrate di sopra, e sì perchè questa qualità di esser segni naturali, non è una qualità morale, ma una qualità accidentale, e piente autorevole, che si sopraggiunge in conseguenza della natura morale delle azioni. Tuttavia il principio di Wollaston, determinato e fissato nel detto modo, se non può essere il principio costitutivo della morale, può essere in qualche modo un principio indicativo della moralità delle azioni (*principium cognoscendi*).

ARTICOLO VII.

Principi morali positivi.

I principi fin qui discorsi, che si riassumono nelle tre formole « realizza la verità », « contempla la verità », « pronuncia colle tue azioni la verità », sono adunque tutti e tre buoni, ove debitamente s'intendano e colle modificazioni indicate; e sono tutti e tre *formali*; ma sebben buoni e formali, sono però puramente *negativi*. E i principi negativi non bastano; poichè per essi noi sappiamo bensì, che ciò che noi dobbiamo seguitare è la verità, ma non sappiamo tuttavia che cosa distingua la verità morale da tutte l'altre verità. Il bene morale viene indicato in quelle formole genericamente, e più mediante una sua *relazione*, che in sè stesso. Come è che la tua ragione vede la verità morale? Come mi formo io i precetti, che debbono dirigere tutti i miei atti mediante la verità? Se la verità dee prescrivere alle mie azioni di aver più tosto una qualità che un'altra, qual'è questa qualità che esse debbono avere, acciocchè in sè contengano la bontà morale?

Le mie azioni hanno sempre per iscopo qualche *oggetto*, rispettivamente al quale io mi contengo bene o male. La verità dunque come norma morale dee indicarmi quale debba essere il mio contegno verso gli oggetti delle mie azioni. Dee adunque questa verità, acciocchè ella si converta in precetti effettivi, dirmi ciò che io debbo agli oggetti, scopo delle mie azioni. Or egli è ben certo, che il principio di tutta la morale non può discendere agli oggetti particolari; nel qual caso renderebbesi materiale, e cesserebbe di esser formale e puro; ma egli nulla di meno può e dee esprimere quale sia negli oggetti delle mie azioni quella proprietà su cui fondasi la mia obbligazione, il *titolo* vale a dire, pel quale io debbo contenermi verso ad un oggetto in un modo, e diversamente verso ad un altro. Questa proprietà degli oggetti, che costituisce il titolo dell'obbligazione, potrà differire di grado; ma non potrà mica differire essenzialmente no' vari oggetti; perocchè egli si riferisce sempre ad una cosa stessa, cioè alla *moralità*. Dovendo adunque aver la legge, cioè la verità, un punto d'appoggio, un titolo negli oggetti, acciocchè ella possa effettivamente essere attuale

ed obbligarmi; e questo titolo dovendo avere qualche cosa di comune in tutti gli oggetti; io potrò fare l'estrazione di questo elemento comune, e dovrò esprimerlo nel principio morale. In tal caso io avrò trovato un principio non più in potenza, ma in atto, cioè mi sarà noto in questo modo non solo qual principio può obbligarmi, ma a qual titolo, e a quali condizioni effettivamente mi obblighi. In quest'ultimo caso il principio morale riuscirà veramente *positivo*, mentre prima era solamente *negativo* e remoto; cioè io sapevo col primo principio onde mi sarebbe venuta l'obbligazione; ma non avevo ancor dedotta l'obbligazione stessa, la quale non riceve vita che dal suo titolo. Così se mi si dicesse, che i piedi sono l'istrumento con cui si balla, ed io non avessi mai udito parlare di ballo; io saprei bensì, che quella della danza è un'arte che s'esercita coi piedi, ma io non saprei mica ancora positivamente che cosa fosse la danza, quando non lo si mi dicesse o non la vedessi. In pari tempo egli è chiaro, che la qualità costituente in universale la condizione e il titolo, a cui la verità diventa obbligatoria, sebbene io l'inchiuda nella formola della legge, non toglie a questa l'esser formale; perocchè con ciò non la specifico io, nè la particolarizzo menomamente; ma solo la completo, cioè le aggingo quello che le manca a mettere in essere la sua essenza.

Veggiamo adunque ove i diversi filosofi abbiano creduto di trovare questa *qualità morale* degli oggetti delle nostre azioni, che costituisce alla legge l'occasione o il titolo da mostrare la sua virtù, e da obbligare attualmente.

Secondo questo punto di vista noi troviamo di dover dividere i filosofi in tre classi. Alcuni cercarono quest'occasione, necessaria alla verità morale per attuarsi in legge o precetto, in *Dio*; alcuni altri nell'*uomo*; altri finalmente in generale nella *natura delle cose*.

Ragioniamo brevemente di tutte e tre queste classi di sistemi.

§ 1.

Di quelli che cercarono nella natura divina il titolo dell'obbligazione:
prima classe di principj positivi.

Quelli che cercarono nella natura divina il titolo dell'obbligazione, espressero il principio supremo della morale con questa o altra simigliante formola: « imita Iddio. » E non la intesero però alla guisa degli Stoici e di altri filosofi dell'antichità, ai quali Iddio non era veramente che l'esser ideale. I filosofi di cui parliamo ebbero di Dio un concetto più piccio, considerandolo per un ente sussistente, realissimo, perfettissimo, infinito.

Reinhard (1) in Germania, ed Ermenegildo Pini in Italia annunziarono questo principio. Ma la maniera colla quale il propose quest'ultimo è peregrina e oltremodo sottile, quando il principio di Reinhard non è che la comune sentenza dell'imitazione divina.

Or primieramente osserveremo in generale, che quelli che pongono a principio l'imitazione di Dio, nol fanno se non perchè in Dio ci hanno tutte le perfezioni; e però un tal principio equivale a quest'altro: « sii perfetto, » o sia: « imita e ricorri più in te il tipo della perfezione. » Questo principio adunque è più astratto che non pare nella sua enunciazione, essendo al tutto il medesimo con quello che pone la *perfezione astratta* per segno a cui tendano le nostre azioni.

Oltracciò, esso apre un largo campo alla disparità de' pareri; perocchè non essendo Iddio da noi percepito, forz'è che ce ne formiamo il concetto raccozzando in-

(1) *System der christl. Mor.* Witteb. und. Zerbst. 1797, I. Th., § 1 segg., 55 segg., 80.

sieme in un essere tutte le perfezioni da noi pensabili. Ma questo non è lavoro di poco; nè tale in cui possano tutti convenire; perocchè coloro che avranno ingegno più eccellente sapranno assai meglio comporre a sè medesimi mentalmente l'archetipo perfettissimo; ed altri il sapran men fare; e il pensiero di tutti rimarrà infinitamente distante dal vero; nè mancheranno per avventura di molti, che attribuiranno all'essere supremo le proprie imperfezioni, o certo quello che a lui si conviene, ed essi non se ne avvedranno. Perciò Iddio non può essere tipo a tutti uguale, come non può essere a tutti uguale l'ideale della perfezione, che ciascuno a sè stesso variamente configura, e per così dir colorisce ed incarna.

S'aggiunge, che se io debbo comporre a me stesso il concetto di Dio, unendo in un essere tutte le perfezioni a cui può stendersi il mio pensiero, conviene, a far questo, che io pensi prima le perfezioni, e fra queste la moral bontà, e poscia che in un essere unite le concepisca. Ma se ciò mi è necessario, io dunque prima di compormi il concetto di Dio, debbo aver quello della *bontà morale*, che è uno degli elementi che mi convien porre nel tipo divino. In questo sistema adunque si suppone, che l'idea del bene e del male morale preceda in me l'idea di Dio. Ma che cosa vuol dire aver l'idea del bene e del male morale, se non sapere quel che si dee fare e quel che si dee fuggire? Ma se io conosco quello che debbo fare e quel che debbo fuggire, io conosco già i miei doveri: conosco dunque i doveri morali prima ancora di Dio; e però l'imitazione di Dio non può mai essere il primo ed il supremo principio della morale.

Ancora di più: quando anco io giungessi a concepire l'essere perfettissimo, Iddio, in modo eccellente a preferenza di molti e molti altri nomi; finalmente quest'essere che io concepisco non sarebbe solamente moralmente buono; ma oltre la morale bontà, avrebbe più altre perfezioni nobilissime, come l'onnipotenza, la sapienza, la felicità ecc. Ora noi cerchiamo il principio della morale, e non più. Se dunque si dice, che l'uomo sarà buono moralmente imitando la bontà morale di Dio, si dirà certo non verità manifesta; ma se si dirà, che l'uomo diverrà più buono, più che acquisti di forza fisica, o di potenza, o di dottrina, o più che gusti di piaceri, o che venga in possesso d'altre tali qualità non morali, non si farà che un confondere l'elemento morale coi pregi naturali, sebben quel primo sia distintissimo da questi secondi. Acciocchè dunque l'imitazione di Dio sia un principio morale ben determinato, conviene restringerla all'imitazione della santità o bontà morale di Dio, e non all'imitazione di Dio considerato anche rispetto alle sue perfezioni fisiche e razionali. Ora se Iddio non mi può esser tipo morale se non a condizione che io scerveri in lui la santità e la moralità da tutte le altre perfezioni, nuovamente apparisce, che questo sistema suppone che io abbia già notizia della moralità, e che non la cavi già dal concetto divino.

Quelli che non hanno fatto questa osservazione, come in Germania Reinhard (1), Amon (2) ed altri, hanno, veramente parlando, posto un principio morale multiplice, e quindi manchevole del secondo carattere de' sei da noi indicati (3), quello della semplicità; perocchè costretti ad analizzare l'idea di Dio, trovarono necessariamente in quest'essere la verità, la perfezione, la felicità, e tutte queste cose proposero da imitare all'uomo: ma queste son cose diverse, nè tutte appartengono all'*ordine morale*. Chi dicesse: «imita la felicità che è in Dio,» porrebbe un principio eudemonologico e non morale: l'essenza morale è semplicissima, e costituisce un ordine a parte,

(1) *System der christi. Mor.* § 80 Vedi anche Schelle *uber den Grund der Sittlich. Keit.* Sa. z. b. 1791.

(2) Amon, *Lehrbuch der Religi. Moral.* § 31-38, e *Von dem Gesetze der Wahrheit als höchsten Moralprincip.* ecc. Goettingue 1803.

(3) Capit. VIII, art. 1.

che non si dee confondere giammai cogli altri ordini, quali sono l'ordine naturale e l'ordine intellettuale. Vi ha di più. Ci si dà per principio: « devi imitare Iddio. » Ma ha egli questo principio il terzo de' caratteri necessarii al principio supremo, cioè l'evidenza? Per averarlo, basta considerare attentamente se di quel principio si può e si dee dare qualche ragione. Se io dimandassi: « perchè dite voi che io debba imitare Iddio? » non è chiaro, che mi si rispoderebbe qualche cosa, per esempio: « dovete imitare Iddio, perchè in Dio vi ha la bontà morale in tutta la sua pienezza, » o altra cosa simil? Ebbene se mi si risponde così, dunque io devo imitare Iddio, perchè imitando Iddio acquisto la morale bontà; dunque l'imperativo « acquista la bontà morale » è antecedente a quell'altro, « imita Iddio; » e questo secondo non diventa che un mezzo per conseguire il primo.

Arrogi, che se il supremo principio consistesse nell'imitazione di Dio, non vi sarebbe più verso nè modo da dedorre dal morale principio la distinzione fra i *doveri* e i *consigli* morali: conciossiachè se io ho l'obbligo d'imitare la bontà divina, essendo questa illimitata, l'obbligo mio si stende a conseguire per lo meno tutta la perfezione morale possibile, e v'ha violazione per parte mia d'un tal obbligo ogni qual volta io mi lascio cader di mano non solo un solo atto di virtù per quantunque croico egli possa apparire. Il non conseguire adunque la massima virtù possibile in un si fatto sistema sarebbe un peccato. Ma a dir vero un legislatore, o più tosto un maestro, che comunica a' suoi discepoli insieme coll'insegnamento occulta e misteriosa virtù soprannaturale, può dar loro questo ammaestramento: *siate perfetti, siccome il padre vostro celeste è perfetto.* »

Nè queste osservazioni bastano: tutto ciò che noi conosciamo di Dio, non è Dio: Dio sta al di là di tutta la natural cognizione che crediamo aver di lui: la potenza, la sapienza, la virtù da noi concepita, è tutt'altro dalla potenza, dalla sapienza, dalla virtù di Dio: queste cose in Dio hanno tutt'altra natura, che a noi naturalmente non si manifesta. Di Dio noi non conosciamo che l'esistenza, e questa esistenza possiamo determinarla mediante certe *relazioni* colle opere sue, cioè con questo universo contingente e finito da lui creato e conservato, e tutt'al più colle idee: in una parola, la nostra cognizione di Dio naturale è *ideale-negativa*. Iddio adunque per sé non può essere in alcun modo tipo della nostra imitazione: non può esser tipo dell'imitazione di alcuna natura fino a tanto, che questa si trova nell'ordine puramente naturale: egli abita una luce inaccessibile. L'imitazione adunque di Dio non ha in questa forma un'espressione rigorosa mente vera; una tal formola comanda l'impossibile: non v'è altri che possa imitare Iddio, se non Dio stesso. Quello adunque, che può essere da noi imitato, si è solo la maniera del suo operare rispetto a noi, la quale ci si manifesta nella provvidenza che ha verso le opere sue. Però lo stesso maestro divino degli uomini non presentò loro da imitare Dio nella sua propria natura, ma Dio nelle sue opere, nella relazione sua cogli uomini, nella sua relazione anche soprannaturale, che di tutte è la più intima; egli non disse semplicemente: « *siate perfetti come Dio*; » ma disse: « *siate perfetti come il padre vostro celeste è perfetto* » (1). « *Amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano, e pregate per quelli che vi perseguitano e vi calunniano, acciocchè siate figliuoli del padre vostro che è ne' cieli, il quale fa nascere il suo sole sopra i buoni e sopra i malvagi, e piove sopra i giusti e sopra gl'ingiusti* » (2). Il principio adunque dell'imitazione di Dio non ha luogo, ma si quello dell'imitazione del nostro *creatore* e del nostro *padre*; principio per sé sublimissimo, e dominante nell'ordine soprannaturale e perfetto; ma che non è però il primo nell'ordine naturale e scientifico.

(1) Matt. V.

(2) Ivi.

Dopo queste osservazioni generali, che riguardano i sistemi che pongono nell'imitazione di Dio il principio della moralità, io non credo inutile di aggiungerne alcune speciali sopra il sistema del P. Pini: sistema poco conosciuto, non pure fra l'altre nazioni, ma ben anco fra noi Italiani: ciò che non fa maraviglia.

Comunemente i sistemi, che riducono la morale all'imitazione di Dio, pretendono che l'uomo realizzi in sè una *similitudine* coll'essere supremo; e a questi è diretta l'ultima delle osservazioni che pur ora facemmo. Ma il Barnabita, più vigilante e più teologo degli altri filosofi, non pone la perfezione morale nella *similitudine* dell'uomo con Dio, ma in una semplice *analogia*.

Questo dotto italiano espone il suo sistema intorno al principio della moralità nel libro V dell'opera sua sottilissima intitolata *Protologia*: eccone brevemente il sunto.

« Io chiamo, egli dice, moralmente buoni quegli atti *personali*, per gli quali « come per altrettanti mezzi l'agente si rende atto a conseguire quel fine a cui tende « per la rettitudine di sua ragione che è il bene permanente (1). » Premessa questa definizione, toglie a dimostrare, 1.° che questo bene permanente è il *compimento dell'esistenza* nell'uomo; 2.° che questo compimento dell'esistenza è un bene morale per l'*analogia* che ha col compimento della esistenza divina; 3.° che il compimento della esistenza divina consiste nelle operazioni vicievoli delle tre divine persone, le quali costituiscono l'ordine essenzialmente morale. Egli trova che l'*amore* è l'unico *costume* nelle persone divine che costituiscono la generazione (il primo nell'ordine de' costumi): e in questo pone la moralità sussistente. Il Padre chiede dal Figliuolo Amore, cui scambievolmente si danno: « quest'è, dice egli, una spontanea prestazione « di officio personale, che perciò si debbono dire *officiose* fra di sè (le persone divine); la quale personale officiosità chiamasi rettamente *virtù* » (2). In questa necessaria *officiosità* fra le divine persone, onde l'esistenza divina si completa (e dall'esistenza divina completa risulta la perfezione della potenza dell'intelligenza e dell'amore), pone il *principio della moralità*: la quale viene ad attribuirsi all'uomo per *analogia* colla moralità in Dio sussistente. Egli passa quindi ad esaminare in che trovar si possa nell'uomo quest'*analogia* che il fa partecipe della moralità. Osserva, che in Dio la potenza viene dall'esistenza, e perciò in lui la perfezione potenziale non si può distinguere dalla perfezione dell'esistenza. All'incontro nell'uomo si dee distinguere, perchè non ha la esistenza da sè stesso, ma dalla potenza divina. Laonde altra cosa è nell'uomo la perfezione della sua esistenza, che non può avvenire che dalla potenza di Dio, altra cosa la perfezione della potenza (3). L'uomo ebbe adunque da Dio a principio la *potenza perfetta*; ma il complemento dell'*esistenza* si riservò darglielo condizionalmente. Ciò posto, l'*analogia* fra l'uomo e Dio doveva esser questa: il compimento della esistenza divina consisteva nell'officio personale dal Figlio prestato al Padre nell'amore, e dall'amore stesso prestato anche al Figlio. Il compimento dell'esistenza nell'uomo doveva nascere per un officio analogo prestato dall'uomo a quella potenza da cui dipendeva il compimento della sua esistenza: la qual potenza non è altra che la potenza divina. Di qui cava la conseguenza, che è necessario, acciocchè fosse costituito un ordine morale, che Iddio imponesse all'uomo un precetto. Poichè la domanda che il Padre fa al Figliuolo dell'Amore, in Dio è nota per sè stessa, perchè viene dalla loro esistenza: ma all'uomo doveva essere rivelato ciò che da lui voleva la potenza divina, onde l'esistenza ebbe tratto; perchè egli non vive in una natura con Dio. L'amore elicitò dal Padre al Figlio. In Dio è una semplice *domanda*, perchè passa fra uguali: ma questa domanda fatta dalla potenza divina all'uomo,

(1) § 321.

(2) § 323-328.

(3) § 322.

diventa un *precetto*, perchè manifestata da un superiore all'inferiore (1). Di qui passa a spiegare la ragione perchè il primo fallo doveva trapassare nei posteri; dichiara la condizione dell'uomo rigenerato, l'origine morale della società umana, ecc.

Le osservazioni che io farò sopra questo sistema non saranno dogmatiche, ma si terranno entro il confine di considerazioni morali.

1.° Primieramente il sistema tutto muove dall'aspirare ad un bene, che si fa consistere nel *compimento della esistenza*. Or egli è impossibile, come abbiamo dimostrato, che un bene, a cui noi aspiriamo, qualunque egli sia, ci possa somministrare l'idea di una obbligazione morale; ci dà solo l'idea di una inclinazione nostra, di un desiderio, di un'attrazione che sentiamo verso di lui, e che sarà anche insuperabile, se si voglia; ma non sarà mai per sè un dovere. Il bene non è che l'oggetto dell'appetito, o sensuale o intellettuale. L'obbligazione morale all'incontro s'intima direttamente alla ragione, e non all'appetito. — Nè giova rispondere, come fa il Pini (2), che per questo principio l'uomo non è lasciato libero di seguire a suo piacimento il bene; ma è difinito un bene particolare, il compimento della propria esistenza; il che determina la moralità delle operazioni: o ancora, che questo compimento della propria esistenza è comandato da Dio, a cui si dovrebbe ubbidire quando anco non fosse imposto come mezzo a conseguire la beatitudine; nascendo quest'obbligazione dall'esser Dio il supremo principio morale. — Ottimamente, se qui non istesse una contraddizione. Prima si fa scaturire l'atto morale dal *bene* a cui si tende, poscia dal *precetto* di tendere a questo bene: le quali sono due cose totalmente diverse. Se noi dobbiamo tendere all'acquisto di quel bene perchè così ci vien comandato, non è più adunque perchè la cosa a cui aspiriamo sia bene, ma perchè il superiore ce lo comanda, che noi procacciar la dobbiamo. Ma in tal caso perchè avviene che questo precetto sia rispettabile? — Perchè Iddio è il principio morale. — Onde ciò? — dall'Amore, in cui sta il compimento della divina esistenza. — Questo è un circolo, poichè ritorniamo di nuovo ad ammettere in Dio un bene per principio della moralità, mentre volevamo sfuggire l'inconveniente che nasce ad ammettere che un bene nell'uomo sia il principio della moralità. Sarebbe dunque convenuto dimostrare, che l'officiosità delle persone non consistesse nel procacciare ciascuna a sè stessa un bene (sebbene questo sia un modo improprio di esprimersi), ma nel procacciarlo scambievolmente altrui: il che ci avrebbe posti sulla diritta via che mena a conoscere come la moralità consiste in un rispetto verso degli altri, e non nel procacciamento di un bene che altri procaccia a sè stesso.

2.° Convien distinguere l'*ordine assoluto* dall'*ordine relativo* della cognizione umana. Che in Dio sia la prima moralità, l'originale essenza di questa, non è a dubitarsene. Ma che questa *moralità* prima ed essenziale che sta in Dio sia quella stessa che da prima viene a rispondere nella mente nostra, ciò al tutto si nega. E pure vedemmo, che l'un de' caratteri necessari al supremo principio della morale (il sesto degli enumerati) si è quello ch'egli annunzia l'essenza morale nello stato, nel quale da prima cade nella umana mente (3). Non può dunque essere quello del P. Pini il principio che cercano i filosofi (4). E veramente in che ordine si presentano a noi le cose morali? Da prima ci si appresenta la legge, cioè l'obbligazione in generale, di poi l'applicazione che l'uomo ne fa: abbiamo enunciata la legge con una formula astratta e negativa, dove non è determinato alcun oggetto (seguì il lume della ragione, o simile); poi applicandola agli oggetti, abbiamo dimostrato come si ricavi un al-

(1) § 333-328.

(2) § 360.

(3) Ved. add. art. III.

(4) De' tre principi della moralità da noi distinti, quello del Pini appartiene alla classe dei *principia essendi*.

tra regola o formola positiva; da questa finalmente le regole relative agli oggetti genericamente pre-ii, o specificamente, e finalmente le regole relative agli oggetti singolari. Essendo Iddio fra tutti gli oggetti il primo ed assoluto, da cui tutti gli altri dipendono, vedemmo che a Dio applicando la legge, se ne trae una regola prima assoluta, da cui tutte le altre regole determinate dagli oggetti, dipendono (1). Quest'ordine è preterito dal Pini. Il Pini senza badare in questa progressione della mente umana, che dall'astratto procede al sensitivo, non distinse l'una cosa dall'altra, o più tosto abbandonando la *regola generale* si applica a dedurre quella che è *suprema legge morale* fra le particolari.

3.^o La nostra regola generale è quella « di dovere giudicare secondo la verità degli esseri da noi percepiti, e quindi amarli secondo il grado della loro eccellenza. » Nell'applicare questa regola agli oggetti, ferisce tantosto gli occhi l'immensa differenza che passa fra le *persone* e le *cose*, a tale, che ben agevolmente si capisce, ridursi poi tutta la morale ad uffici verso le persone. La ricerca del Pini, si rivolse a cercare l'ultima ragione per la quale la personalità sia tanto rispettabile alla mente nostra; e la ritrovò nella personalità divina: l'ultima ragione del rispetto dovuto alla personalità dovea quindi essere l'ultima ragione della morale. — Questo fu l'argomento del P. Pini. Ma noi osserviamo di nuovo, che altro è l'ordine che hanno le cose fuori di noi, e altro è l'ordine nel quale noi le conosciamo. Cercare qual sia il principio supremo della morale, non è che cercare quella prima ragione nella nostra mente, la quale fa sì che noi sentiamo d'essere per essa moralmente obbligati. Al presentarci della personalità noi ci sentiamo immatamente astretti a confessare, che in essa vi è una dignità finale, che non trovasi nelle *cose*: quindi noi ci sentiamo obbligati a rispetto e ad amore verso le persone senza più. L'inchiesta « onde provenga questa dignità personale, o dove ella si trovi completa, è adunque posteriore alla cognizione della moralità: ella ci condurrà sicuramente a Dio: darà perfezione alla morale dottrina; ma non è per tutto questo quella che costituisce il primo principio morale, nè nell'ordine dell'esistenza della legge, nè nell'ordine della sua applicazione; poichè anche senza applicare la legge a Dio, essa manifesterebbe della forza nell'animo nostro, applicandola ai nostri simili.

4.^o Il Pini adunque più tosto di cercare « qual sia il principio dell'esistenza della legge », o sia il principio dell'applicazione della legge, fece scopo delle sue ricerche « qual sia l'intima essenza della perfezione morale », e il sommo a cui possa l'umana natura venire elevata. Travolto dunque l'ordine naturale, si trovò di slancio in un ordine tutto soprannaturale, e fu costretto d'ammettere la necessità di un precetto positivo di Dio, acciocchè fosse data all'uomo la *moralità potenziale*: venne con ciò a discorrere quello che piacque di fare alla divina bontà, che destinò l'uomo ad un bene proporzionato alla grandezza di sè, non quello che veniva dalla sola natura dell'uomo.

5.^o Ma come poi il nostro autore fa discender quell'*ordine morale* che ritrova essenzialmente costituito nell'officiosità delle divine persone fino ad obbligare l'uomo? — Mediante l'analogia, che dee passare fra l'uomo e Dio (2). — Ma questa legge di *analogia* come avrà forza d'obbligare l'uomo? — Questo è quello che omette di dimostrare. — E gli dovea mettere in chiaro e la ragione per la quale tale officiosità sia rispettabile, e la ragione per la quale questa officiosità si debba imitare. Vero è che dice così (3): « il dissenso dalla volontà divina, come contrario alla moralità (riposta in questa stessa volontà divina), è moralmente cattivo. » Ma que-

(1) Vedi addietro.

(2) § 330-337.

(3) § 337.

ste parole non soddisf. nno pienamente. La moralità della volontà divina sia nell' offi- ciosità delle persone; ma quanto alla relazione di questa volontà coll' uomo non si è mica stabilito ancora che formi un altro ordine morale. Se l' uomo dee rispettare la volontà divina, ciò egli non conosce se non per la regola prima, che gli impone di giudicare giustamente della perfezione degli esseri: la moralità che egli troverà meditando nelle relazioni delle divine persone non sarà dunque per lui che una perfezio- ne di più, certo, la più adorabile, e il compimento di tutte.

6.° Anche quest' autore fu costretto di ricorrere all' analogia fra l' uomo e Dio, come fonte della forza obbligate, per la difficoltà che trovano tutti gli autori morali nell' applicare le *leggi* (idee) alle *azioni*. Le azioni essendo de' fatti, riuscì sempre difficile a dimostrare in esse una morale bontà o malizia, come riuscì facile il dimo- strarle utili o dannose. Il modo di togliere questa difficoltà non poteva essere che quello di mettere ben in chiaro la connessione fisica che hanno le nostre azioni cogli affetti, e per questi coi pensieri, e per questi colle *idee*.

7.° Finalmente mi pare ch'egli non abbia bastevolmente notato la differenza che riceve l' ordine morale quand' esso viene considerato in un essere libero come l' uo- mo. Qui troviamo in lui una mancanza opposta a quella di Kant. Kant ripose nella sola libertà dell' uomo tutto l' ordine morale: ma la sola libertà non basta certamente a costituire la moralità. Io posso immaginare un essere intelligente ed anche libero, e tuttavia privo di ordine morale, quando gli oggetti della sua intelligenza, e perciò della sua libertà fossero tutti indifferenti, e non avessero la nozione morale di buoni e di cattivi. Da me si pone l' ordine morale, riguardo all' uomo, nel rapporto che ha la sua *facoltà di riconoscere*, colla verità. Sebbene la *facoltà di riconoscere* appar- tenga alla volontà, tuttavia può esser libera nel suo uso, o legata. L' ordine morale nell' uno e nell' altro modo sussiste: ma nel caso che quell' uso sia legato e privo di libertà; gli atti che ne vengono hanno la nozione di *retti* e di *torti*; mentre trovandosi libera quella facoltà, questi atti acquistano altresì la nozione di *lodevoli* e di *colpevoli*. Il P. Pini riponendo la moralità nell' officiosità delle divine persone, la pone in una cosa al tutto *necessaria*, e non ispiega poi bastantemente il nuovo ordine morale, che nasce coll' introdurvi la libertà dell' uomo. Nondimeno egli tocca in qual- che modo la distinzione di cui parliamo in queste parole: « In quella maniera, che « nella potenza del Creatore la moralità è *personale*, giacchè ella viene dalla stessa « esistenza di lui; così nel primo uomo dee dirsi *potenziale*, giacchè essa era a lui « data perchè l' alto suo volontario potess' essere moralmente buono in un modo ana- « logo alla moralità dell' esistenza, o sia al compimento dell' ordine dell' esistenza che « in Dio è la stessa volontà del Padre, cioè l' amore (1). » Ma ciò egli pare insulli- ciente a sciorre a pieno la difficoltà che noi qui gli facciamo.

§ 2.

Di quelli che cercano nella *natura umana* il titolo dell' obbligazione: seconda classe de' principl positivi.

Veniamo ora a quelli, che eredettero di vedere il titolo dell' obbligazione nel- l' uomo stesso.

Questi si partono in tre schiere.

Alcuni, e sono certamente quelli che giunsero più prossimi al vero, considera- rono la dignità umana in sè medesima, ovunque ella si scorga.

Altri restrinsero la loro veduta a' loro simili diversi da sè.

(1) § 343.

Altri la concentrarono in sè medesimi.

Defetto comune di questi sistemi si è, che la morale che propongono è parziale o non universale, perchè viene ristretta all'umanità, e per conseguente non considera quel ramo maestro dell'albero de' doveri, che riguarda le relazioni dell'uomo con Dio: troncato il qual ramo, l'albero non pur si priva della sua parte migliore, ma ben anco interamente isterilisce. Pure questo errore, figlio dell'indifferenza in materia di religione, è comune ai sistemi di forme le più disparate; cioè tanto a quello di Bentham, che gretto e misero non mira che l'interesse di questa vita, quanto a quello di Kant, che parla nobilmente di cose sublimi, ma per farne poi superstizioso olocausto ad un nome più vano dell'ombra, l'uomo.

In secondo luogo, chi non vede, che il principio « rispetta l'umanità » ammette una ragione anteriore, e però non è il primo, nè evidente? Perocchè si può dimandar sempre: ond'è che l'umana natura sia rispettabile? e converrà pur risponderne qualche cosa: converrà indicare, di tanti elementi onde essa natura si compone, quello speciale che rende l'uomo oggetto e fonte della moralità. A ragion d'esempio, converrà sicuramente dire, che l'uomo è rispettabile perchè ha l'intelligenza, o perchè ha la libertà: giacchè, ove si risponderesse, perchè egli ha l'animalità, in tal caso noi saremmo usciti del proposto principio, nè sarebbe più l'uomo l'unico oggetto della morale, ma con lui altrettanto sarebber le bestie, contro a quello che si propone a principio. Or se l'intelligenza è l'elemento che c'impone l'obbligazione morale, converrà dirne ancora il perchè; converrà ancor dire perchè l'intelligenza abbia virtù di esigere da noi rispetto, e non l'abbia l'animalità; e questa ragione che si rende, sarà ella stessa un principio più elevato di obbligazione, che non sia quello che c'impone la natura umana presa nel suo complesso. Tutto ciò dimostra, che i filosofi che si fermano all'uomo, non salgono lino alla ragione prima della morale. V'ha di più: col dire solamente che è l'intelligenza quella entità speciale che esige da noi rispetto morale, noi siamo già venuti ad un principio più ampio, ad una sfera morale più estesa che non sia quella che nell'umana natura si chiude; perocchè dicendo l'intelligenza essere per sè rispettabile, noi veniamo a stabilire che i doveri morali si estendono a tutti gli enti intellettivi, fosserno anche diversi dall'uomo.

E sopra ciò, quello che detto è dimostra, che il principio che prende l'uomo per titolo dell'obbligazione non è puro e formale. Conciossiachè oltre la qualità speciale, che potrebbe esser titolo all'obbligazione (intelligenza, libertà); nella natura umana si comprendono altri elementi, e però di più che non esige il principio morale ad essere compiutamente pronunciato. Lo stesso vedrassi ove si consideri, che col dichiararsi l'uomo oggetto e titolo dell'obbligazione, non è ancor difinito che debba io fare a quell'uomo acciòchè io soddisfi a sì fatta mia obbligazione. È la felicità che io debbo procurargli? È la virtù? È ciò ch'egli desidera anche indebitamente? Se non vien dichiarato l'oggetto preciso e formale a cui si porta la mia obbligazione; se questo oggetto rimane indistinto, generico, egli è per ciò stesso più esteso che non dee essere, egli non esprime il puro elemento morale, ma qualche cosa di più, e però non è pura forma, ma è misto di materia.

Egli è poi altresì manifesto, che tutti quelli che considerano per titoli morali solo gli altri uomini, o sol sè stessi, impiccoliscono vie più la sfera de' morali doveri, e sono più difettosi de' precedenti.

Quelli che non considerano se non gli altri, e sè stessi dimenticano, sono principalmente coloro che ogni virtù riposero nelle tendenze benevole, o sociali. Noi abbiamo già parlato di una classe di filosofi che riposero la morale in queste tendenze; ma il sistema di quelli, di cui abbiám parlato, differisce da quello di cui ragioniam qui in questo appunto, che quelli ridussero la morale tutta alla sua materia, cioè a tendenze, dicendo che la tendenza stessa sia il medesimo che il dovere morale, là dove questi riconobbero la ragione per promulgatrice del dovere, e solo dissero, che la

tendenza benevola è quel *titolo* a cui si applica la ragione, è il motivo a cui la ragione si muove a precettare, di maniera che la tendenza sola senza il precetto della ragione, non costituirebbe un ordine morale; ma quest'ordine vien costituito quando la ragione, considerando la tendenza benevola, la giudica cosa degna da seguirsi e di essa ne forma un precetto. Sicchè i sistemi accennati di Shaftesbury, di Butler, di Hutcheson, di Adamo Smith e di altri; apparterrebbero a questa classe, quando non si lasciasse la sola *simpatia* o il solo *senso morale* qual principio costitutivo della moralità; ma ritenendo questi sentimenti, si potesse a loro in capo l'imperio della ragione; cioè si stabilisse, che è la ragione quella che ordina di seguire que' sentimenti, i quali in tal modo cessano dall'esser principi morali; ma diventano *titoli*, in occasione de' quali la ragione dichiara e manifesta la sua forza obbligatoria.

E quando pur fosser veri questi sistemi, egli è chiaro, che non conterrebbero un principio nè supremo nè evidente, e che dovrebbe sempre dimandarsi, perchè la ragione si muova in presenza di questo titolo a ingiungere all'uomo l'obbligazione morale; e questa domanda ci conduce più su, a trovar cioè un altro sistema più elevato, più assoluto, più vasto, di cui quelli che ragioniamo non sarebber che rami.

Il principio finalmente, che costituisce a titolo dell'obbligazione di ciascun uomo sè stesso, è pure gratuito, angusto, e partecipa degl'indicati difetti.

Vero è nulla di meno, che quando questo principio si formulasse colla nota formula « perfeziona te stesso, » e s'intendesse restringerlo al precetto unicamente della perfezione morale (perfeziona moralmente te stesso), in tal caso avrebbe il pregio di esser veramente puro, e di essere universale. Ma

1.° egli non esprimerebbe tuttavia l'essenza morale; perocchè limitandosi a dire « da' a te stesso la moralità, » non indica poi che cosa sia la moralità, e però manca del primo carattere, e rimane un principio *negativo*:

2.° egli sarebbe un principio riflesso, come osservammo, e perciò manchevole del sesto carattere, che vuole che « il principio morale esprima ciò, che da prima cade di morale nella mente umana. »

Nè so se ci sia chi abbia presentato un tal principio in questo modo, nel quale benchè non sarebbe il primo principio che si cerca, tuttavia sarebbe un principio commendevole, siccome quello che ritene l'attenzione umana nella moralità, nè contiene nulla di eterogeneo, e nello stesso tempo abbraccia tutto il morale.

Comunemente quelli che in sè stessi posero il titolo della obbligazione, si contentarono di dire che l'uomo dee cercare la propria perfezione, senza determinare in che questa perfezione consista, ovvero variamente la definirono.

Alcuni di quelli che tolsero a definire e determinare la perfezione, intesero la parola *perfezione* come sinonimo di *felicità*. E tuttavia differiscono dagli eudemonisti, di cui abbiamo parlato; perocchè essi non confondono con ciò la morale colla felicità: confessano che la felicità sola non costituisce la morale; ma dicono, che la felicità è il titolo, innanzi al quale si attua e si manifesta la forza obbligatoria mediante il lume della ragione, facendo questa a noi un dovere di cercare la felicità. Questo sistema è pur gratuito e al tutto falso; perocchè non è mai la felicità nostra propria il titolo dell'obbligazione, e manca evidentemente di tutti gl' altri caratteri.

Altri poi s'accorsero, che la felicità non può essere tutt' al più che *conseguenza* della perfezione di cui sono suscettibili le diverse parti; onde l'uomo risulta: Perciò si fecero a ricercare qual sia la perfezione di ciascuna parte dell'uomo, affine di fare di tutte queste perfezioni altrettanti titoli di morali obbligazioni. Fra i quali alcuni si fermarono al senso: altri si sollevarono all'intelligenza; e nella perfezione esclusiva del senso o della intelligenza rinserarono la perfezione umana.

Altri, accorti che non conveniva cercare la perfezione di tutto l'uomo nella perfezione di una sua parte, posero questa umana perfezione nella perfezione di tutte le singole parti, e nell'armonia fra di esse. Wolfio, che dà appunto per principio della

morale quello di cercare la propria perfezione, comincia dal definire la perfezione in generale « certa corrispondenza fra la diversità delle parti colla unità del tutto, » ed osserva sulle vestigia di Leibnizio, che « fu sempre considerata siccome base della « umana perfezione l'armonia delle varie potenze dell'uomo, e segnatamente la concordia de' suoi desideri colla ragione. » Uno scrittore tedesco più recente, Poeltz, dice quasi la stessa cosa allorché colloca il principio della morale « nella concordia fra la sensitività e la ragione. » Questa formola ha tuttavia un pregio particolare; perocché in essa vedesi traduto quel vero importante, che « l'entità morale risulta dall'unione dell' *essere ideale* col *reale*; » ma questo vero non vi è sufficientemente espresso: e se quel principio valesse, non annunzierebbe tutt'al più che un ramo delle obbligazioni morali: non riconoscerebbe moralità, dove non vi fosse animalità: escluderebbe dunque interamente quella parte di moralità, che è propria di un ente, in quanto egli è puramente spirituale.

Fra quelli che ridussero la morale alla perfezione di sé, havvi fra gli antichi Aristotele. E per quanto io legga i suoi libri morali, non posso rilevare chiaramente, se questo maestro della Scuola debbasi classificare fra i *soggettivisti*, che fanno un sinonimo di perfezione soggettiva e di perfezione morale; o fra quelli che non considerano la perfezione del soggetto se non come il *titolo* dell'obbligazione, riserbando alla ragione tutto il diritto di manifestare questa obbligazione e di sottrarla. Anzi propendo a credere che egli non abbia conosciuta direttamente ed espressamente l'obbligazione morale. Però avrei dovuto parlare del suo sistema dove ho parlato de' sistemi soggettivi, che dimenticano la forma della morale, non considerandone che la materia, e anche questa parzialmente. Tuttavia in alcuni luoghi Aristotele par che senta la vera obbligazione ed imputazione degli atti morali; ne quali luoghi però non è tanto il filosofo che parla, quanto l'uomo: sembrano confessioni della coscienza, anzi che speculazioni dell'intelletto.

Aristotele muove dall'osservare una contraddizione, in cui cadde Platone suo maestro. Platone collocò il principio morale nella perfezione del soggetto; ma poi parlò del bene assoluto, del bene in sé stesso, come oggetto della morale. Quest'era, almeno apparentemente, un contraddirsi (1): perocché quando anche il bene assoluto dall'uom contemplato o venerato recasse perfezione al soggetto, tuttavia questa perfezione conseguente non potrebbe essere il principio morale, o s'ella fosse tale, cesserebbe d'esser tale l'obbligazione di venerare il bene assoluto per sé, e indipendentemente da ogni sua conseguenza (2). Aristotele dunque ritenue il principio morale di Platone, che diceva « perfezionate stesso, » e rigettò dalla morale la questione del bene per sé o sia del bene assoluto, introducendovi quella del bene relativo all'uomo: vi ebbe maggior coerenza fra le idee; ma più di falsità, perocché il principio del bene soggettivo era falso.

(1) Si può in qualche modo conciliare seco stesso Platone, distinguendo nelle sue opere due sistemi morali, l'uno *diretto* (quello del bene assoluto), l'altro *riflesso* (quello della perfezione del soggetto, intesa come perfezione morale), il che io indicai nella Tavola sinottica de' sistemi.

(2) Dopo che Aristotele ebbe biasimato Socrate di aver ridotta ogni virtù alla parte intellettuale, viene a Platone dicendo così: « Finalmente Platone distinse realmente l'anima in quella parte che tiene la ragione, o in quella che di ragione è priva; e all'una e all'altra rese le virtù lor proprie. Fin qui ottimamente; ma il resto non così: perocché mescolò la virtù colla « trattazione di ciò che è bene per sé, o non del bene particolare e suo proprio; poichè quegli che ragiona del vero e dell'ente, non convieno che parli insieme di virtù, non avendo « questo cose nulla di comune » (Arist. *Magnor. Moral.* I, 11). Ovvio anco si conceda che Platone qui si contraddicesse, Aristotele però, de' due termini della contraddizione s'apprese a quel che era falso. — Osservo di passaggio, che la teoria morale di Socrate era forse più speculativa di quella di Platone, contro quello che si credea comunemente. Questo passo di Aristotele lo prova a pieno.

Colloca Aristotele la perfezione umana nel conseguimento del fine; e il fine nella felicità, e la felicità nella somma dei godimenti uniti all'uso perfetto della ragione (1). Secondo questo principio Aristotele apparterebbe agli eudemonisti; ponendo che la felicità fosse per lui il medesimo che l'obbligazione, e non il semplice titolo dell'obbligazione.

E ad Aristotele inteso in questo modo, si possono applicare le osservazioni già fatte parlando degli altri eudemonisti.

Ciò che proprio di Aristotele si è l'esser egli entrato a definire maggiormente la perfezione umana, e averne dato per criterio il mezzo che si trova fra gli estremi.

Questo principio non può essere tutt'al più che un *principium cognoscendi*, o come lo chiamavamo, un *criterio*; non mai un principio esprime l'essenza della moralità. Comunemente però si espose questo principio morale del discepolo di Platone troppo grettamente, per modo che non si fece intendere il suo vero pensiero; indi talora delle censure che non gli convengono. Aristotele non si contenta di riporre la virtù nel mezzo; ma definisce ancora di qual mezzo egli favelli, e stabilisce una *misura*, per così dire, di questo mezzo, che faccia conoscer gli estremi: questa misura è l'uomo stesso. Dopo aver detto, che « come in tutte le cose, così nell'uomo la virtù « non è altro che un abito pel quale viene reso buono l'uomo e l'opera sua » (2), passa a cercare come ciò avvenga, e mostra la bontà dell'abito consistere nella *mediocrità*. Dice poi, che la mediocrità è doppia; perocchè o la si considera in sè stessa, o rispetto a noi. Or quanto alla mediocrità in sè stessa dice, « ella è quel mezzo che « si parte ugualmente dall'uno e dall'altro estremo, ed egli è uno e il medesimo per « tutte le cose. Ma il mezzo che riguarda noi è quello che non eccede la misura, nè « difetta, e non è uno nè lo stesso per tutti. A ragion d'esempio, se si pone che dieci « sien molti, e due pochi, il mezzo sarà sei quanto alla cosa in sè; perocchè sei egual- « mente e superano il due e sono superati dal dieci; e questo è mezzo secondo la ra- « gione aritmetica. Ma quanto a noi, non si dee prender la cosa così; perocchè se al- « trui fosse molto il mangiar dieci mine, e poco il mangiarne due, l'Autore (che di- « rige gli Atleti) non comanderebbe a chicchessia per questo di mangiarne sei; perocchè « ad altri ciò può essere soverchio, o men del bisogno: a un Milone sarà men del « bisogno, soverchio a chi comincia per ora la ginnastica (3) ».

Dal qual luogo apparisce, che il mezzo di Aristotele non può esser volto in deriso, come fecero alcuni mal intendendolo; ma istessamente apparisce, che egli solo non è un criterio sufficiente a giudicare del bene e del male, e che non ci scorge tutto al più che a delle conseguenze approssimative. E veramente se il mezzo di cui si parla è relativo all'uomo, non può dunque conoscersi, se non si sa prima che cosa all'uomo convenga, e che disconvenga. E sapendosi quello che gli conviene o gli disconvien, già si sa tutto ciò che si cerca, nè vi ha mestieri di altra investigazione. Il principio adunque del mezzo si traduce in quest'altro: « Faccia l'uomo in ogni cosa ciò che conviene alla sua natura nè più nè meno: » principio che è quello della convenienza stoica: nuova prova di ciò che altrove osservammo, che molte scuole dell'antichità differiscono più nella maniera dell'esprimersi, che nel fondo della cosa: la quale è osservazione importante assai per chi volesse tessere una storia della filosofia, perocchè gli storici molti a dir vero ed eruditi che noi n'abbiamo, narrarono più tosto le forme esteriori de' sistemi, che il loro fondo e l'interna sostanza.

Tuttavia se il principio del mezzo aristotelico non ci è luce a trovare la virtù (il conveniente), egli però ci scorge a classificare in qualche modo i vizi di qua e

(1) Nicom. I, 1-111; X, 7, 11.

(2) Nicom. I, 11.

(3) Ib.

di là dalla virtù. Ma anche questo medesimo ufficio non si stende universalmente a tutti i vizi; perocchè le virtù pure e formali, come sarebbe l'amore della verità, della giustizia e di Dio, non danno in vizio mai per eccesso; e questo prova, che Aristotele non si sollevò a queste virtù assolute, nè potè quindi trovare un principio dell'etica, universale. E come potrebbe intendersi l'universalità del dovere da chi restringe la sua veduta al soggetto, e pone il sommo genere de' doveri nel perfezionamento della natura di questo e nell'acquisto della conseguente felicità? Il vero e il bene assoluto viene escluso da questo sistema, o reso egli medesimo relativo, ad esso soggetto, riducendolo alla condizione servile di mezzo, il che è una turpissima violazione di cosa santa, un sacrilegio bruttissimo della filosofia.

Aristotele però fu corretto dalle scuole cristiane: le quali sebbene l'avessero scelto al loro maestro, tuttavia sopra Aristotele ebber sempre a maestra la Chiesa, e la Chiesa non lascia dormire l'ingegno umano.

La definizione che noi demmo della virtù si è questa: « un abito di operare secondo la legge »: e la legge « la verità degli enti. »

In una tale definizione non cade equivoco; nè si può più confondere la virtù con cosa, che non sia morale. Ma Aristotele pigliando il vocabolo di *virtù* (*ἀρετή*) nel suo originario significato di *forza*, attribuì a ciascuna potenza umana la sua virtù, cioè la sua perfezione (1). Indi due classi principali di virtù per Aristotele; le *intellettuali* e le *morali*. Tuttavia riconobbe, che le virtù intellettuali non erano imputabili alla persona, sicchè per esse ne venisse a lei merito (2). Ma le sole *virtù morali* di Aristotele rimanevano ancora una classe, che si stendeva a troppo più che al puro morale. Perocchè non limitavasi la voce *morale* a significar quello che vogliamo noi, il giusto; ma ogni abitudine volontaria che perfezionasse le potenze miste di cui componesi l'umana natura. Sicchè nel filosofo di Stagira il giusto anche preso nella sua accezione universale non è la virtù, ma solo una specie di virtù, mescolandosi con esso delle abilità utili all'uomo e perfettive delle sue potenze, ma non morali veramente per sè stesse.

Rimaneva dunque a perfezionare la definizione della virtù propriamente detta, a specificarla per modo che la si restringesse veramente a quello che noi chiamiamo *bene morale*, nè ad altro bene, che morale non fosse, potesse dilatarsi. E questa fu l'opera della filosofia cristiana.

Si cominciò dallo stabilire, che la virtù è bensì un abito; ma non di qualsivoglia potenza, ma unicamente della volontà (3). Nè bastava ancora. Si distinsero quegli abiti della volontà, che facevano più pronta ed efficace la potenza nell'operare, da quelli che la facevano operar *rettamente*; cioè quegli abiti che accrescevan le forze, per esempio della volontà, da quelli che perfezionavano il *modo* del suo operare; i primi sono perfettivi della sola *potenza*, i secondi rendono buono l'*atto* stesso della potenza (4). Qui si osservò acutamente, che quell'abito che perfeziona il *modo*

(1) Anche s. Tommaso comincia dal considerare la virtù in questo significato generico, e dice, che *virtus nominat quandam potentiae perfectionem* (S. I. II, LV, 1). Ma discende poi alla specificazione di questo significato, e conchiude col dire, che in senso proprio e semplice il nome di virtù si applica solo alla *virtù morale* nel senso nostro (S. I. II, LV, 11).

(2) « Niuno, dice, viene lodato per quelle cose, che procedono dalla ragione. Poichè niuno e si fa innanzi a riscuoter lode per esser savio o prudente, o d'altro simil pregio fornito. » (*Magnor. Moral.* I, VI).

(3) *Subjectum — habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliquis potentia, secundum quod est motus a voluntate: cuius ratio est, quia — quod homo actu bene agit, continetur ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem* S. Tom. S. I. II, LV, 111.

(4) Odasi questa distinzione dichiarata da s. Tommaso: « La virtù, dice è un abito, di cui altri usa bene. Ora un abito influisce alla bontà dell'atto in due modi. L'uno, in quanto per quell'abito s'acquista dall'uomo la potenza di porre quell'atto buono. — L'altro, in quanto l'abito non pure dà la potenza di bene operare, ma fa altresì che altri *usi bene* di

dell'operare o sia l'uso stesso della potenza, è di tal natura, che di lui non potevasi mai far mal uso; l'opposto di quanto avviene rispetto a quegli abiti che perfezionano la potenza accrescendone le forze, ma non perfezionano il modo del suo operare. Quindi se ne induce un carattere preclarissimo della morale virtù; quello, che essa, a differenza di tutte le altre cose, non prestasi mai all'abuso che ne volessero far gli uomini (1).

Fin qui la virtù morale era determinata e caratterizzata sì fattamente, che non poteasi confondere con alcun'altra abitudine o qualità dell'anima umana; ma la definizione rimanevasi tuttavia negativa, era uno di que' concetti, che sono acconciamente chiamati dal Falsetti « di semplice indicazione. » Rimaneva adunque a rendersi positivo questo concetto; e dopo conosciutosi, la virtù morale consistere in quell'abito che perfeziona il modo di operare della volontà, conveniva determinare altresì che fosse questa perfezione del modo di operare della volontà. Ora questo pure si fece stabilendo, che la rettitudine della volontà consiste nella conformità di essa alla legge eterna, che non è altro che l'ordine divino degli enti, ordine da noi percepito parte col lume della ragione naturale, parte per una manifestazione positiva di Dio medesimo, e per grazia (2). Così la definizione della virtù morale si perfezionò assai tardi, solamente nelle scuole del cristianesimo.

Ritorniamo ora alla storia moderna. Vedemmo la contraddizione vera od apparente, di cui si accusò Platone dell'aver introdotto il ragionamento del bene per sè in un sistema morale, che ponea per principio la perfezione del soggetto. Noi crediamo, che il signor Jouffroy non possa dichiararsi del tutto netto da simigliante incoerenza. La debita stima che noi professiamo ad un sì chiaro allievo della nuova scuola francese, e l'importanza che debbono avere necessariamente le lezioni di un uomo che legge diritto naturale alla facoltà delle lettere di Parigi, ci persuadono di entrare in qualche ragguaglio maggiore delle opinioni del signor Tommaso Jouffroy circa il principio della moralità, a quel modo che abbiám fatto, per la ragione stessa, rispetto a quelle dell'illustre suo maestro il signor Vittore Cousin.

Il signor Jouffroy comincia dal porre a titolo dell'obbligazione il fine dell'uomo. L'ottenimento di questo è per lui il supremo genere dei doveri. « Finalmente non vi ha, o signori, dice egli, che un solo dovere per l'uomo, quello di compire la sua destinazione, d'andare al suo fine. Essendo dato il fine dell'uomo, è dunque dato parimente la regola suprema di sua condotta » (3).

Ora il fine dell'uomo non può essere che la sua perfezione. Non differisce adun-

« tal potenza: siccome è la giustizia, che non solo rende l'uomo di volontà pronta ad operar giustamente, ma ella fa altresì che giustamente operi » (S. I. II, LVI, III).

(1) Questo è trovato di s. Agostino, che nella celebre definizione da lui data della virtù (*De L. Arb.* II, XIX; *Confr. Jul.* IV, III.; e *In. Ps.* CXLIII. *Feci iudicium*) pose queste parole: *Virtus est bona qualitas mentis etc.*, *QUA NULLUS MALE UTITUR*. La definizione d'Agostino fu abbracciata generalmente dalle scuole cristiane, ed ella vien commentata da s. Tommaso S. I. II, LV, IV.

(2) Vedi s. Tommaso, che tratta questa parte diligentemente nella sua Somma (I. II, XII) alla *Questione* intitolata: *De bonitate et malitia actus interioris voluntatis*.

(3) *Cours de Droit naturel, Part. I. tom. I, Première leçon*.

Le osservazioni che noi qui facciamo sulla prima parte del sistema morale del sig. Jouffroy, possono essere applicate in gran parte anche alla morale del signor Damiron uscito dalla stessa scuola (*Cours de Philosophie par M. Ph. Damiron, Deuxième partie, Paris 1834*). Pone anch'egli il principio morale nel fine dell'uomo, come vedesi fin dallo primo parole del suo libro: *Quel est le but de la vie de l'homme, et quels sont ses moyens d'atteindre ce but; quelle est sa légitime destination, et que doit-il faire pour l'accomplir; qu'est-ce que le bien, et qu'est-ce que le bonheur, quelles sont les voies qui y conduisent? tel est dans sa simplicité, mais aussi dans sa grandeur, tout le problème de la moral.* Egli pone il fine dell'uomo nella virtù o nella felicità: il suo principio dunque non è semplice, ma misto di un elemento morale, e d'un altro elemento che per sè non è morale.

que essenzialmente questo principin da quello di cui abbiamo parlato sin qui, e che da Platone, da Aristotele e da altri fu annunziato colla formola « perfeziona te stesso. »

E veramente quelli che posero nella perfezione del soggetto il principio della morale, dissero poi, che questa perfezione è il fine dell' uomo e delle sue facoltà; come e converso quelli che dissero all' uomo « ottieni il tuo fine, » gli soggiunsero poi, che con ciò otterrebbe il suo bene, la perfezione. Così anco il nostro filosofo dice, « che è « nella natura di un essere che convien cercare la sua destinazione; perocchè è la « sua natura quella che gliela impone, dalla sua natura risulta come conseguenza da « principio, come effetto da causa » (1). Nè per altro ricorre alla *natura*, se non a fin di conoscere quali sieno le sue tendenze, e il modo di soddisfarvi. « Questa soddisfazione, dice egli, della nostra natura, che è la somma e come il risultamento della « soddisfazione di tutte le sue tendenze, è dunque il suo verace fine, il suo verace bene » (2). Or questa *soddisfazione* della natura umana è certo anche la perfezione di lei, sebbene ella comprenda più propriamente il concetto della sua felicità; di maniera che il principio che dice all' uomo « ottieni il tuo fine, » può tradursi egualmente in quello « tendi alla tua perfezione, » e nell' altro « tendi alla tua felicità. »

E quantunque noi abbiamo già fatte non poche osservazioni sopra di questo principio espresso colle due ultime formole; tuttavia noi diremo qualche cosa ancora del principio medesimo considerato sotto la terza formola, nella quale ce lo presenta il sig. Jouffroy, che è quella « ottieni il tuo fine. »

Or da prima questo principio non è *evidentemente* obbligatorio.

Perocchè sempre può dimandarsi, « perchè debbo io ottenere il mio fine? » Se mi si risponde, per la ragione che se tu non l' ottieni sei un essere guasto, un essere infelice; questa non è ancora una ragion morale; giacchè anche un cole inanimato qualsivoglia, o un albero, o un bruto dicesi guasto e misero se non ottiene il suo fine, e nulladimeno egli non *pecca*, egli non si fa con questo immorale. La proposizione adunque « ottieni il tuo fine » non è moralmente evidente; e non rendesi morale se non allora, che intendasi di favellare non di un fine qualsiasi, ma di un fine morale. Che se la necessità che hanno gli esseri di otteuerne il lor fine non è morale rispetto a' fini loro naturali o fisici, ma solamente quando trattisi di un fine morale, in tal caso quella formola suppone, che già si conosca precedentemente la moralità; e però non sarebbe più il principio primo ed evidente di questa. Anzi non direbbe veramente nulla di ben chiaro; perocchè il dire « ottieni il tuo fine morale, » è quanto dire « ottieni il bene morale, la morale bontà; » sicchè con ciò ancora non si definisce che cosa sia questa morale bontà, che sola include l' obbligazione.

Da ciò pur consegue, che il principio « ottieni il tuo fine, » acciocchè potesse esser per l' uomo puramente morale, converrebbe provarsi che il fine dell' uomo è semplice, cioè che esso è morale puramente.

Perocchè se mai si concepisce il fine dell' uomo misto di qualche altro elemento fuori che dell' elemento morale, in tal caso il principio « ottieni il tuo fine » non abbraccerebbe solamente la sfera delle cose morali, ma s' estenderebbe ad altre cose non morali, rispetto alle quali o non vi avrebbe *obbligazione*, o se vi avesse, converrebbe ella provarsi con qualche altro argomento; perocchè questa obbligazione verso un fine fisico e naturale non potrebbe dedurre da quel solo principio. E questa osservazione par veramente aver luogo nel sistema del signor Jouffroy, il quale mette per fine dell' uomo la *soddisfazione* della sua natura, e fa risultare questa soddisfazione dalla somma delle soddisfazioni di tutte le tendenze (3). Or le tendenze nmano

(1) Ivi.

(2) Ivi, *Deuxième leçon*.

(3) Ivi. Questo errore non è solamente del signor Jouffroy, ma di molti altri filosofi, e generalmente de' sensisti. Questi non si possono formare alcun' altra idea del diritto naturale, che

non sono tutte morali, ma fisiche molte di esse: la soddisfazione adunque della natura umana è la somma pel signor Jouffroy di cose non tutte morali, ma in parte fisiche ed animali: medesimamente adunque il fine dell' uomo è misto di morale e di non morale. Questo stesso viene a confermarsi considerando la maniera, onde il sig. Jouffroy va deducendo il fine e la destinazione dell' uomo. Egli la deduce dalla sua organizzazione. « Ciò che distingue, dic' egli, un essere da un altro si è la sua organizzazione (1). Questa è ciò che distingue una pianta da un minerale, un animale « d' una specie da un animale d' altra specie. Ciascun essere ha dunque una natura « a sè; e avendo una natura a sè, egli è da questa natura predestinato ad un certo « fine. Se il fine dell' ape, per esempio, non è lo stesso che quello del liono, se quello « del liono non è il medesimo con quello dell' uomo, non può trovarsi una ragione che « nella differenza della loro natura. Ciascun essere è dunque organizzato a un certo « fine, talmente che se si conoscesse a pieno la sua natura, se ne potrebbe dedurre « la sua destinazione, o il suo fine. — Da' quai principj risulta, che avendo l' uomo « un' organizzazione particolare, ha necessariamente un fine, l' ottenimento del quale « è il suo bene; ed essendo organizzato a questo fine, egli ha di necessità anche le fa- « coltà necessarie ad ottenerlo » (2).

Chi non sente a queste parole, che la filosofia in Francia, uscita appena appena dal sensismo, rassomiglia pur a quel naufrago, che sebbene abbia in qualche modo afferrata una sponda, tuttavia è ancora tutto grondante d' acqua, e ci sta dentro immerso a mezza vita?

Veramente egli è pur facile accorgersi, che per quantunque si studii e s'indaghi la sola *organizzazione* dell' uomo, non si troverà mai il suo vero fine morale: si discopriranno le sue tendenze animali, ma nulla più. Or se si vuol sostenere, che anche queste tendenze debbonsi soddisfare, sia pure; ma conviene in questo caso darsene una ragione *morale*, e questa ragione dee pure cercarsi tutto altrove che nel

di un' arte di vivere felicemente. Presso di noi Romagnosi dice appunto: « Il diritto naturale, « quale può servire realmente alla pratica umana, altro non è in sostanza, che la grand' arte « di vivere degli uomini e delle società » (*Assunto primo della scienza del diritto naturale*, § XVI). Non si nega già da noi, che vi sia un' arte di vivere degli uomini e della società, e che questa possa essere ridotta a scienza: ma si dice che il diritto naturale non intendesì a tanto: questo è la scienza « del mio e del tuo » nel senso più largo della parola: l' arte di vivere suppone la cognizione de' miei diritti e degli altrui, ma non è questa sola cognizione; se pure non si vuole alterare alle parole il significato dato loro dall' uso costante. Il Romagnosi va ancora più in là di Jouffroy; perocchè mette per iscopo del diritto naturale « la più felice conservazione della specie umana. » Questo non può essere lo scopo che della scienza *eudemonologica*, che tratta della felicità; non mai della scienza *morale*, o del *diritto*. La felicità in parte è conseguenza della morale, ma non suo scopo: la morale è assoluta e indipendente dalle sue conseguenze. La definizione adunque del diritto naturale che dà il Romagnosi è falsa, sebbene ella abbia un pregio, ove non si desse per definizione di una scienza morale, com' è quella del diritto, ma per un' altra scienza appartenente alle discipline eudemonologiche. La definizione romagnosiana è la seguente: « Il diritto naturale come scienza è la cognizione sistematica dello « regole moderatrici gli atti umani derivati dai rapporti reali e necessari della natura, onde in « seno alla società e per mezzo della medesima procacciare la più felice conservazione dell' uo- « mo, accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del medesimo » (*Assunto ecc.* § I e XVI). Qui non apparisce niuna obbligazione veramente morale: è la teoria dell' interesse ben inteso, ristretto a cui esse ne' limiti di questa vita. Il signor Jouffroy all' incontro sinceramente riconosce nel suo diritto naturale, che l' uomo estende oltre i confini della vita presente la propria esistenza, la propria destinazione, le proprie mire, i propri doveri: il preteso diritto naturale del filosofo italiano non intendesì a tante: l' *arte sua di vivere* è più limitata: credevasi forse obbligato di così raccorciare le sue vedute per timore di non eccedere i limiti della filosofia, che nel secolo scorso teneasi per danna cisposa e miope da' suoi amadori, incapace cioè di veder nulla al di là da' sensi.

(1) Tutti gli esseri sono forniti di organi, e di organizzazione? o si nega forse che vi possano essere d' egli enti, dove non vi sia corpo?

(2) *Deuxième leçon.*

sine fisico ed animale dell' uomo. Non si può adunque confondere il fine fisico risultante dall' organizzazione, col fine morale a cui aspira l' anima umana incorporea ed immortale, a cui l' attrae la luce d' una eterna idea, che fuor del tempo e dello spazio le splende innanzi. E tuttavia il signor Jouffroy, dopo d' aver delto il fine dall' organizzazione dell' uomo, e dopo d' aver detto che l' uomo è fornito delle qualità necessarie per ottenere un tal fine, viene mostrando come l' ottiene. E a tal fine distingue tre stati in cui si trova l' umana natura. Il primo è quello delle tendenze primitive e istintive che portano l' uomo ad ottenere il fine della sua organizzazione. « Così, » dice egli, pure per questo, che l' uomo esiste, accade io esso ciò che accade io tutti « gli esseri possibili (1), che in virtù della sua organizzazione, la sua natura aspira « al suo fine, mediante de' movimenti che si chiamano poscia passioni, e che lo portano verso questo fine invittamente » (2). Il secondo stato dell' uomo è quello in cui la ragione si concentra affine di dirigere tutte le proprie forze e tendenze alla maggior loro soddisfazione. Anche in questo stato, che il nostro autore chiama stato di egoismo, l' uomo tende al suo fine, e vi tende non solo colle tendenze istintive come nel primo, ma ben anche colla direzione della ragione. Questi due stati dell' uomo sono detti *morali* dal signor Jouffroy (3) : e ciò è coerente al principio da lui posto ; perocchè se la moralità è unicamente l' operare per l' acquisto del fine, anche lo stato in cui domina il solo istinto, anche quello in cui domina il solo egoismo, sarà pur moralissimo (4). Egli è vero, che poco appresso riserva l' epitetto *morale* al terzo stato dell' uomo (5), cioè a quello che è morale anche per ooi : ma secondo il suo principio del fine, questo restringimento è al tutto incoerente e contraddittorio. Secondo il signor Jouffroy l' uomo tende al suo fine anche ne' due primi stati ; dunque anche in quelli l' uomo è morale. Il principio adunque del fine come vien posto dal signor Jouffroy, non è principio semplice ; egli contiene del morale e del fisico, e nella sua parte fisica rimaso senza prova la sua forza obbligatoria.

Un' altra osservazione può farsi all' opposto della precedente.

Se il bene morale dell' uomo è l' ottenimento del suo fine ; e se questo fine è la soddisfazione di tutte le sue tendenze ; egli è evidente (e vien confessato dallo stesso signor Jouffroy) che s' impone all' uomo un dovere impossibile ad adempirsi ; perocchè l' uomo non trova in questa vita giammai il suo fine compiuto. Né solo ooi lo trova, ma non può trovarlo : chè la soddisfazione di tutte le tendenze umane non è cosa che dipenda dall' uomo solo : debbono a tal fine concorrere e cooperare coll' uomo molte circostanze da lui al tutto indipendenti ; e l' opera nostra è minima verso all' opera delle circostanze a cui soggiacciamo (6).

(1) Qui si suppone che tutti gli esseri possibili abbiano organi e per conseguente organizzazione ; il che non gli sarà accordato sicuramente ; almeno da quelli, che credono al Cristianesimo.

(2) *Deuxième leçon.*

(3) *Quand la raison apparaît, elle fait subir successivement à cet état primitif deux transformations d'où résultent deux autres états moraux bien distincts. (Deuxième leçon).*

(4) Noi ci troviamo di diverso parere dal signor Jouffroy anche circa al prezzo morale dei due primi stati dell' uomo. Egli crede che lo stato d' egoismo sia uno stato migliore di quello di puro istinto (*Deuxième leçon*, pag. 58). A me pare, che qui si confonda il maggior grado di sviluppo intellettuale col maggior prezzo morale. Io accordo, che nello stato d' egoismo, secondo l' appellazione che gli dà il nostro autore, la parte intellettuale dell' uomo sia più sviluppata ; ma questo non vuol mica dire, che sia uno stato moralmente migliore. Nello stato istintivo non si può notare nè difetto nè pregio morale : l' egoismo è per sé una morale deformità.

(5) *Nous ne sommes pas encore arrivés, Messieurs, à l'état qui mérite particulièrement et véritablement le nom d'état moral. Cet état résulte d'une nouvelle découverte que fait la raison, d'une découverte qui élève l'homme, des idées générales qui ont engendré l'état égoïste, à des idées universelles et absolues (Deuxième leçon.)*

(6) *Un autre fait qu'il ne est pas moins intéressant de constater, c'est que, quelques efforts*

Ove poi si risponda, che non si obbliga l'uomo a conseguire effettivamente il suo fine, ma solo a *tendere* incessantemente di conseguirlo; in questo caso replichiamo,

1.° che tutto ciò che fa l'uomo tende sempre alla soddisfazione di sue tendenze istintive quali ci vengono descritte dal signor Jouffroy, e che però non gli mancherebbe mai nè potrebbe mancare questo pregio morale, se fosse morale:

2.° che se la perfezione morale sta per l'uomo non più nel *conseguire* il fine, ma nel *tendere* incessantemente al fine ancorchè non lo consegua, non siamo più nel sistema del signor Jouffroy, e dovrebbero in tal caso dimostrare come il solo *tendere* al fine sia cosa virtuosa, sia cosa obbligatoria, e come la tendenza al fine aggiunga all'uomo la moral perfezione, sebbene esso uomo rimanga del suo fine privato. In tal caso il bene morale certo sarebbe cosa diversa dal fine dell'uomo e da questo indipendente: il bene morale consisterebbe nel *comato* della libertà umana, o molto o poco ottenga di fine. Or se non è più nell'effettivo ottenimento del fine che consiste la moralità nostra; ma solo nell'atto della *nostra libera volontà*, che lo vuole: onde si prova poi, che nell'atto della nostra volontà ogni dovere consista? converrà ricorrere ad un nuovo principio.

Gli Stoici avevano assai ben veduta questa difficoltà, e però distinguevano quelle cose che sono essenzialmente in potere dell'uomo (l'atto della volontà), da quelle che non sono in suo potere. Le prime sole, dicevano essi, sono dell'uomo; e le seconde non sono dell'uomo. Queste adunque, dicevano, si perdono dall'uomo senza alcun danno, perchè perdendole, l'uomo non perde la roba sua (1). Di che, in un uso ragionevole della libertà ponevano e la virtù tutt'insieme, e la felicità, e la perfezione, e il fine dell'uomo. Non può negarsi, che v'ha qui molta coerenza; e dove si voglia favorevolmente interpretare questa dottrina, dirò anco molta verità. L'interpretazione favorevole di cui parlo, che traduce la sentenza stoica in una dottrina vera, è la seguente:

Non si nega mica, che l'uomo non senta dolore e piacere, e l'altre passioni. Ma queste non costituiscono per sè l'uomo nella sua natura di uomo, perchè sono comuni colle bestie. Ciò che distingue l'uomo dalle bestie si è la moralità; cioè la libera volontà capace di operare secondo il dettame della ragione. Questa parte adunque costituisce propriamente l'uomo; il resto costituisce l'animale (2). L'uomo adunque degli Stoici è un'astrazione; egli è l'uomo nella sua natura umana, se si vuole così esprimersi, è l'uomo morale. Ora egli è verissimo, che dell'uomo morale l'unico bene, la felicità, la perfezione, il fine non è, come dicono gli Stoici, se non la *virtù*, cioè « l'uso ragionevole della sua libertà »; egli è vero verissimo, in total senso, che

que fassent nos facultés pour satisfaire aux tendances primitives de notre nature et faire jour par là cette nature du bien auquel elle aspire, ces efforts ne peuvent jamais arriver qu'à lui donner une satisfaction incomplète, c'est-à-dire un bien très-imparfait; telle est la loi de cette vie, que jamais l'homme ne triomphe des dures conditions qu'elle lui impose. Ainsi dans cette vie, la complète satisfaction de nos tendances, le bien complet n'existent pas. (Deuxième leçon, p. 33.)

L'observation et l'expérience de ce qui se passe perpétuellement en nous, fait aussi comprendre à la raison que la satisfaction complète de la nature humaine est impossible, et que, par conséquent, c'est une illusion de compter sur le bien complet: qu'ainsi nous ne pouvons et ne devons prétendre qu'au plus grand bien possible, c'est-à-dire à la plus grande satisfaction possible de notre nature. Elle s'élève donc de l'idée de notre bien, à celle de notre plus grand bien possible. (Deuxième leçon, p. 39.)

(1) Vedi i primi numeri del Manuale di Epiteto.

(2) A parlare esattamente, ciò che non è in potere dell'uomo si è tutto ciò che appartiene alla sua felicità. L'accordo adunque della felicità colla virtù non dipende da noi stessi: non possiamo noi incaricarci di tanto. Onde avverrà egli? Convien attenderlo da una provvidenza superiore: ecco ove l'uomo può attingere le sue forze per operar moralmente: ecco, dove la morale trova la guarentigia de' suoi diritti.

questo bene è essenzialmente suo, il solo suo, e perciò stesso non atto ad essergli mai rapito. In questa dottrina il fine dell'uomo, che si propone, è veramente scoperato da ogni elemento non morale, non è niente che risulti da organizzazione corporea, da tendenze istintive, è tutto nella « libera volontà » (1). E tuttavia ancora in un sistema reso così puro non sarebbe esatto il dire che « il fine dell'uomo è la virtù »; ma solamente sarebbe esatto dire il contrario, cioè che « la virtù è il fine dell'uomo » (2).

Ma nè il signor Jouffroy, nè Aristotele, nè altri filosofi s'appagarono dell'astrazione stoica; e quando dissero « uomo », non vollero intendere un « essere astratto »; ma l'uomo vero e reale tal qual è, in carne ed ossa. Ed in ciò ebbero certamente la ragion per loro; ma tanto più grave è il loro torto nell'aver poi collocato nel fine di quest'uomo reale, nella soddisfazione, com'essi dicono, di tutte le sue tendenze, il principio del dovere e della virtù.

Fin qui noi abbiamo considerato il sistema del signor Jouffroy da un lato solo; conviene ora, che il consideriamo dall'altro; notando appunto come egli si squarci in due, contrari e nemici.

Chi non vede, che se tutti i doveri dell'uomo si riducono a dover procacciare a sè stesso la soddisfazione di tutte le proprie tendenze, nella quale soddisfazione consiste il fine assegnatogli dal nostro autore, tutta la morale si riduce ad un pretto egoismo? chi non vede, che in tal caso, tutto ciò che noi operiamo verso gli altri, non dovrebbe, per esser morale, che venir da noi fatto per unica soddisfazione di noi medesimi? e che tutti i doveri si ridurrebbero ad una classe sola, cioè a' doveri verso di noi?

Ora tutte queste dottrine ripugnano alla nobiltà dell'animo e del pensiero del signor Jouffroy. Egli le sente intimamente ignobili, immorali, le vede chiaramente assurde: egli dichiara adunque apertamente di non aver alcuna parte con quelli che non riconoscono altri doveri che verso sè stesso (3): egli confessa, che dall'egoismo, dall'interesse bene inteso quanto si voglia, non si possono fare uscire mai e poi mai i doveri verso gli altri (4): egli pertanto su questi nuovi pensieri s'incaunina a gran passi verso un altro sistema morale, che forma, per così dire, la seconda parte di sua dottrina.

Dopo aver egli fin qui posto il principio morale nella soddisfazione di tutte le tendenze individuali, fine nostro, come egli afferma; ora non vuole più riconoscere la minima moralità, nè alcuna legge morale in questa sola soddisfazione. Le sue parole

(1) Tanto è lungi che il signor Jouffroy restringa la moralità alle furze della libertà umana, che anzi, tutto occupato nell'intera soddisfazione dell'uomo, tutto inteso a far di questa soddisfazione il principio morale, non descrive l'intervento della libertà, che dirige le umane tendenze, se non come una condizione necessaria acciocchè queste tendenze non più sbrigliate si adunio ad apportare all'uomo soddisfazione. Il fine dell'uomo è il principio della moralità, le tendenze e gli istinti operano questo fine, la libertà le dirige a questo fine, e però è condizione necessaria e nulla più. Tutto questo appartiene alla prima parte del sistema del signor Jouffroy. Vedi la sua *Deuxième leçon*, pag. 40 e segg.

(2) Il difetto del sistema stoico, così interpretato, come ora qui facemmo, non consiste già nell'aver collocata la virtù morale e nell'uso *ragionevole* della nostra libertà. Quanto a questo non si poteva dir meglio. Tutto il macabro di quel sistema si manifesta allorchando trattasi di cercare il valore di quell'incognita, *ragionevole*, che si contieco nella formola surriferita. Qual uso della libertà è *ragionevole*? — Rispondendo a questa questione tutta l'antichità va a tentone: solo nella luce del cristianesimo vi fu pienamente risposto: e questa risposta rese quella formola positiva. Può dirsi adunque, che la morale del paganesimo fu vera *solu* nella sua parte *negativa*; la parte *positiva* della teoria morale è dovuta interamente al Vangelo.

(3) *Première leçon*, pag. 12 e 23.

(4) *Troisième leçon*, pag. 79.

qui si rendono pienamente ragionevoli, ma però a scapito di tutto ciò ch'egli ebbe insegnato dinanzi.

« Egli è evidente (così egli si esprime, nè si può meglio), che se la ragione « non avesse altra funzione nelle nostre determinazioni, che quella di comprendere il « fine delle nostre passioni, e di calcolare i mezzi migliori di soddisfarle, non ci avreb- « be per noi legge obbligatoria. E di vero noi non ci sentiamo in modo alcuno obbli- « gati di soddisfare alle tendenze della nostra natura » (1).

Verissima sentenza! ma se noi la poniamo per la maggiore del sillogismo, e poi lo completiamo, che argomentazione ce ne risulta? La seguente:

Noi non ci sentiamo in modo alcuno obbligati di soddisfare alle tendenze della nostra natura:

Ma la soddisfazione delle nostre tendenze, secondo il signor Jouffroy, è il nostro fine.

Dunque secondo il medesimo signor Jouffroy, noi non ci sentiamo obbligati di conseguire il nostro fine.

Dunque il conseguimento del nostro fine non può porsi, come faceva poco fa il medesimo signor Jouffroy, per lo sommo genere de' nostri doveri, per lo principio di tutta la scienza morale: dunque nelle due parti del sistema del nostro professore vi ha manifesta contraddizione.

Ma or, rifiutato il nostro fine individuale, qual altro principio sostituisce egli in suo luogo per principio della morale?

Il *fine di tutte le cose* singolarmente prese, e il *fine dell'universo*, che secondo il nostro professore consiste nella somma de' fini di tutte le cose singolari. Ascoltiamo lui stesso a sporcì questo nuovo sistema.

« Quel giorno in cui la ragione concepi, che a quella guisa che v'ha per noi del « bene, ve n'ha pure per tutte le creature quali elle si sieno, e che per tal modo il « bene particolare di ciascuna creatura non è che un elemento del bene assoluto, o « dell'ordine universale; quel giorno appunto l'idea del bene così spacciata, innal- « zala all'assoluto, apparì alla nostra ragione siccome obbligatoria per essa. — Se « questo principio non comparisse, se questa idea non si sviluppasse nel nostro spiri- « to per isforzo che facesse la ragione nostra, il vocabolo *moralità* (2) non avrebbe « senso, non vi sarebbero doveri, non diritti (3).

« Il secondo motivo introdotto dalla ragione — è l'idea del bene in sé; la quale « idea non riassume il fine de' mobili, (delle tendenze), o il loro interesse ben in- « teso; ma un fine, un interesse profondamente impersonale, il fine universale della « creazione, che è il bene assoluto, l'ordine. Ora non vi ha che una tale idea, un tal « fine, un tal bene, che possa avere il carattere obbligatorio; perocchè ciò che è per- « sonale non essendo superiore alla persona, non può obbligarla in alcuna fog- « gia. » (4)

(1) *Troisième leçon*, p. 78.

(2) A malgrado però che il nostro autore riconosce, come senza quest'ultimo passo della ragione il vocabolo di *moralità* non avrebbe senso, che è quanto dire non esisterebbe moralità alcuna; egli è pure trascinato dalla necessità del suo sistema ad applicare le parole *morale* e *moralità* anche agli stati precedenti dell'uomo: *Vous voyez donc*, dice, *que quatre principes de notre nature composent tout le jeu de nos déterminations morales. — Il y a dans la vie de l'homme différentes situations morales, distinctes. La première de ces situations ne contient que deux éléments, les tendances de notre nature ou le mobile, les facultés de notre nature ou le pouvoir exécutif*, cioè niente che sia morale, niente che sia obbligatorio, com'egli stesso dice (V. *Troisième leçon*, p. 79, 80). Quest'abuso della parola *morale* applicata a significare ciò che non è morale, le tendenze, gl'istinti, l'interesse ecc., è il debole cemento, col quale s'attaccano insieme le due parti del sistema del sig. Jouffroy: ristretta la parola morale al suo proprio significato, le due parti si staccano, senza potersi più unire giammai.

(3) *Troisième leçon*, pag. 79.

(4) *Troisième leçon*, pag. 81.

Anche qui ci viene innanzi spontaneo il seguente sillogismo.

Ciò che è personale non può essere obbligatorio, secondo il signor Jouffroy :

Ma il fine di ciascuna persona è essenzialmente personale ;

Dunque il fine di ciascuna persona non può essere, secondo il medesimo signor Jouffroy, obbligatorio.

Dunque da lui non si possono dedurre tutti i doveri, come prima affermava il signor Jouffroy ; e conseguentemente non può essere il principio morale.

In vano il signor Jouffroy s'ingegna con alcune frasi destralmente maneggiate di unire insieme le due parti del suo sistema, quella che pone per principio della morale il fine dell'uomo, e l'altra che pone per principio della morale il fine dell'universo. Per esempio in un luogo dice : « In quest'idea del bene si contiene quella del bene nostro e dell'altrui ; e la realizzazione di questi due beni rendesi obbligatoria a questo titolo comune, che essi sono elementi dell'ordine, o sia del bene assoluto, il quale è obbligatorio » (1). Queste parole sottomettono il bene dell'uomo al bene universale: dichiarano, che il ben nostro non è obbligatorio per se stesso, ma solo pel bene universale: vengono dunque a dire che il ben nostro o sia il fine non ha niente in se di morale, appunto perchè non ha niente in se di obbligatorio ; ma il carattere morale lo deriva e lo riceve altronde, cioè dalla necessità di operare secondo l'ordine universale, nella quale necessità sta solamente ogni morale elemento. Di nuovo, adunque le due parti del sistema del sig. Jouffroy sono inconciliabili, e la seconda distrugge la prima.

È certo nella seconda sta ciò che vi ha di buono e di vero nel sistema del nostro professore. La prima è un tristo legato, che ha lasciato il sensismo all'elettismo francese. Tuttavia riputando noi, che nel pronunciare il principio della moralità, qualsivoglia inesattezza sia da fuggirsi, non crediamo inutile di considerare anche la seconda parte del sistema del signor Jouffroy da se sola, notandovi ciò che per avventura ci sembra trovarsi in essa d'inesatto, se non nel fondo, almeno nelle forme, almeno nel modo dell'espressione.

Prima di tutto, verrà certo negato da quanti veggono profondamente dentro alle cose, che il fine dell'universo sia la *somma* dei fini degli esseri particolari che compongono l'universo stesso. Il fine dell'universo non si trova colla prima operazione dell'aritmetica : è un calcolo troppo più difficile quello che si esige a rinvenire il valore di quest'incognita, che si chiama fine dell'universo. È un problema dei massimi e dei minimi, come altrove ho detto ; ma egli è un tal problema, che niuno lo scioglie in quantità determinate, fuorché colui che geomettizzando creò i cieli e gli astri che in essi girano.

Se il fine dell'universo adunque fosse il principio della morale, questo principio non varrebbe che per Iddio: e l'uomo, il pover uomo, per quanto sapesse di calcolo analitico, ne dovrebbe sicuramente cercar un altro.

Di vero, incaricare l'uomo del fine dell'universo è bene dargli un peso sproporzionato alle sue spalle: è un voler rinnovare la favola di Atlante che porta il mondo: e tuttavia si ricorrerebbe poi all'elefante che il sovrageggesse: ma finalmente mancherebbe il punto fermo, e l'uomo riderebbe o lacrimerebbe della pazzia sua fabbrica.

Se il fine dell'universo non consistesse che nella somma dei fini degli enti particolari, l'uomo potrebbe almeno cercare che alcuni enti ottenessero il loro fine ; il che lo farebbe simile (ma restandone però sempre assai inferiore) ad una formica, che lavorasse intorno alla costruzione d'immensa piramide. Il più si è, che non trattasi di un'addizione aritmetica, come dicevo, ma d'un affare un po' più serio.

(1) *Troisième leçon*, pag. 82.

Tuttavia trattassero di un'addizione, trattassero che l'uomo dovesse contribuire al fine dell'universo col promuovere il fine degli enti singolari. S'incontrerebbero ancora delle gravissime difficoltà ad applicare questo principio. Perocchè se i fini particolari non valgono che per lo fine universale, non perchè il fine sia mio o sia tuo; egli è evidente, che il fine di due uomini sarà migliore del fine di un uomo solo. Dunque colui che potesse far sì, che due uomini ottenessero il loro fine, perdendo il proprio; farebbe un buon guadagno nella morale del signor Jouffroy. Non così nella morale del senso comune. Perocchè la morale del senso comune dice, che nel fine mio proprio vi ha un elemento morale, a cui non posso mai rinunciare; sebbene io possa rinunciare a tutti gli elementi fisici o anche eudemonologici contenuti nel mio fine. La morale del senso comune mi dice, che i fini di tutte le cose diverse da me, per me non sono morali, e che perciò io debbo preferire il mio proprio fine nella sua parte morale, a quello stesso dell'universo, e debbo procacciare il fine dell'universo non per sè, ma per una cagion morale che forma in parte il mio stesso fine.

Di vero, quando il signor Jouffroy mi obbliga ad operare il fine di tutte le cose, egli mi presenta un complesso di oggetti delle mie operazioni ben disparati fra loro, cioè alcuni morali e alcuni non morali. I fini delle cose insensitive, e quelli delle piante e degli animali non hanno niente che li renda di una natura morale. Perocchè si noti, che il signor Jouffroy non parla mica dei fini esterni della cosa; ma dei fini prossimi e interni, che si rilevano dall'organizzazione e dalla natura della cosa stessa (1). Or dunque il fine interno del minerale, o della pianta, o del bruto, non è morale. All'incontro ha un carattere morale il fine dell'uomo. Ma si noti: ciò che vi ha di morale in un uomo diverso da me, non è mia morale per me, ma è morale per lui; sicchè ciò che vi ha di morale per me, è quell'elemento morale che sta in me, e non quello che sta in lui: ed è perciò, che, come dicevo, quando anche si ottenesse il fine di tutte le altre cose, io potrei tuttavia rimanermi immorale; sicchè il fine dell'universo non è ancor nulla di morale per me, se non in quanto esso venga conseguito o aiutato dalla mia *moralità*. Egli è dunque certo, che rendendomi io morale, aiuto con ciò all'ordine totale dell'universo; ma non è mica certo ugualmente, che aiutando io all'ordine morale dell'universo, io sia per questo moralmente virtuoso. L'idea dunque di moralità precede a quella del fine dell'universo; e non solo si dà una moralità senza che io abbia idea del detto fine; ma ben anche con ragione riconosce il signor Jouffroy, che v'ha una morale anche per un uomo che fosse in una solitudine (2); diciam di più, che fosse egli la sola creatura esistente.

Di più ancora: la morale de' fini sarà sempre parziale.

Perocchè se si pone per principio morale il fine dell'individuo, ne verrà per conseguenza, che a colui il quale è pervenuto all'ottenimento del suo fine cessi la morale. Se poi si mette per principio i fini degli enti che compongono l'universo, ne verrà che verso quegli enti i quali o non hanno fine da conseguire, o lo hanno già conseguito, non ci sarebbero più morali obbligazioni. Iddio, per esempio, che

(1) Il signor Jouffroy parla del bene, e della perfezione di ciascun ente, parla dunque del fine intrinseco alla cosa. Il principio adunque di Martini (*Exercitat. de lege nat. c. III, § CXIII e seq.*), che desume la morale da' fini delle cose, è ben diverso da quello dell'autore di cui noi qui esaminiamo la dottrina. Per fini delle cose il Martini intende l'ordinazione che le cose hanno a degli scopi anche fuori di esse, fini subordinati l'un all'altro, e che tutti vanno a finire in Dio: fini che non si sommano già per calcolare il bene che ne risulta, ma che hanno il loro prezzo gl'inferiori ne' superiori, e tutti nell'ultimo, a cui servono ultimamente. Al sistema adunque di Martini non si possono applicare tutte le osservazioni che noi facciamo a quello del signor Jouffroy; si possono tuttavia applicargliene alcune, e fra l'altre quella che il prezzo de' fini conviene rilevarsi dall'entità delle cose; e perciò, che quel de' fini, non può esser mai un principio nè evidente, nè prima, nè universale dell'etica.

(2) *Première leçon, pag. 12.*

non ha alcun fine da conseguire, non potrebbe più esser oggetto de' nostri doveri, e quindi cesserebbe ogni morale religiosa, contro all'intenzione stessa del signor Jouffroy che pure l'ammette.

Finalmente il principio non sarà mai evidente come dee essere.

Potrassi sempre dimandare: « e perchè debbo io operare in modo, che tutte le cose ottengano il loro fine? » Si risponderà forse: « perchè il fine è appunto il bene delle cose; » e con ciò stesso si avrà dato una ragione superiore, e mostrato che il principio de' fini non era l'evidente. Ma anche dopo resa questa ragione superiore, si tornerà probabilmente dicendo: « e perchè debbo io cercare che le cose ottengano il loro bene? che ha da fare il bene delle altre cose diverse da me? il bene loro non è il mio: chi mi obbliga a procacciare un bene che per me è nulla? » — Questa difficoltà ha bisogno di scioglimento; e il bisogno di questo scioglimento dimostra, che il principio non è evidente. Convien dunque aggiungere qualche cosa. Sia questa cosa: che io sono obbligato a procacciare il fine degli altri enti diversi da me, perchè l'idea del bene di tutti gli enti è l'idea del bene assoluto, un'idea impersonale, superiore alla mia persona e capace però d'obbligarli. — Ecco una nuova ragione: ma esaminiamola, e veggiamo se ella stessa forse richiegga qualche cosa, acciocchè valga a convincerci pienamente.

Io concederò, che l'idea del bene degli enti in generale sia l'idea del bene assoluto, di un bene impersonale, se si vuole così chiamarlo: ma come da quest'idea discenderà la mia obbligazione? Cioè, come quest'idea legherà le mie operazioni, che appartengono all'ordine reale, e che non hanno per sè a far niente coll'ordine ideale? Chi mi dichiara il nesso fra questi due ordini? Vedesi, che questa è la difficoltà medesima di cui ho parlato innanzi lungamente, massime all'occasione di esporre il sistema di Wollaston; e che non trovasi vinta nè da quanto scrisse il signor Jouffroy, nè tampoco agli altri sistemi morali a me cogniti.

Ma finalmente, è egli vero che l'idea assoluta del bene tutta si risolve nell'idea dei fini a cui tendono le cose? o più tosto il fine non è forse una sola parte del bene? Non si dee riconoscerne un'altra parte nell'entità della cosa stessa? perchè la cosa è prima del suo fine nell'ipotesi del signor Jouffroy; e se la cosa non è niente di bene, può dirsi a tutta ragione che nè pur meriti che si faccia per lei niente. Il principio dunque dei fini tutt'al più è un sistema parziale; poichè è parziale il bene che esso ha per oggetto: e prima del precetto morale che ci comanda di procacciare i fini delle cose, va l'altro precetto pure morale, che ci comanda di stimar le cose stesse per quel che sono, e secondo la stima poi che facciam di esse, rilevare, per così dire, il diritto ch'esse hanno a conseguire il loro fine, e il prezzo di questo lor fine. Il sistema adunque di Jouffroy dimentica la prima parte della morale, quella che è base ferma e fonte dell'altra (1). Non può adunque cercarsi il principio di una morale universale nell'idea de' fini, ma più tosto, come già vedemmo, nell'idea delle cose stesse, nell'idea della loro entità, che è quella insieme della loro bontà (2).

(1) Vedi i *Principi della Scienza morale* c. III, art. v, o c. VII, art. iv, dove si distingue il bene di esistenza e il bene di perfezione nelle cose.

(2) Il signor Jouffroy stesso, dopo aver posto il principio de' fini, dee riconoscerlo come insufficiente, e introdurre nel suo sistema un altro principio, che sopperisca al difetto del primo. *La donnée commune, dite, pour déterminer les règles de la conduite de l'homme dans chacune des quatre relations que nous avons posées, c'est la notion de sa véritable destinée, de sa véritable fin. Mais indépendamment de cette donnée, il en est une autre qui est spéciale à chacune de ces relations; c'est la nature de l'être qui en forme le second terme, et la nature de la relation elle-même telle qu'elle résulte de celle des deux termes. C'est la nécessité de cette seconde donnée qui rend insuffisante la connaissance de la véritable fin de l'homme, pour déterminer dans chaque cas les règles de sa conduite (Première leçon, p. 10-11).* Qui si ricorre alla natura dell'essere verso a cui cade il dovere: e si vuol legare questa natura col fine dell'uomo; ma non si lega veramente. Perchè può sempre domandarsi, a ragion d'esempio: « il rispetto che noi dobbiamo a Dio, lo dobbiamo perchè

Quanto a' fini, essi non potrebbero comparire nella scienza morale, se non come ve li fa comparire il sistema stoico. Vale a dire, sarebbe nopo in prima distinguere la *persona* dalla *natura* umana; il fine della *persona* è obbligatorio; il fine di tutta la *natura* umana non è obbligatorio. Noi chiariremo questa distinzione nell'*Antropologia morale*. Ma quando anco si ponesse per principio dell'etica semplicemente il fine della *persona* e non di tutta la *natura*, il principio ch' avremmo posto sarebbe buono, ma sempre sarebbe riflesso e negativo: non sarebbe perciò stesso il principio supremo che andiam cercando.

§ 3.

Di quelli che pongono nella *natura* e nell'ordine delle cose il titolo dell'obbligazione:
terza classe di principi positivi.

Or veniamo a que' filosofi, che più s' accostarono al vero: a quelli che ben compresero non poter l' uomo attingere il titolo dell' obbligazione morale nè dalla divina natura, troppo alto e secreto fonte, nè da sè medesimo, troppo angusto e povero. Videro che l' obbligazione non potea derivarsi dal soggetto, e nè pure esclusivamente da un oggetto particolare; ma solo dagli oggetti tutti in generale, secondo le lor nature e l' ordine loro considerati.

E veggendo questo, videro il vero. Ma quando vennero poi a determinare onde dalle nature diverse potesse discendere a noi una virtù obbligatoria, o parlarono imperfettamente, o anco pronunciarono cose false. E questo è pur sempre l' alto passo della scienza morale.

Se noi vogliamo dare il senso più favorevole alla sentenza stoica « *Vivi conforme alla natura*, » troveremo in essa sicuramente una bella verità; quantunque lontana da tener luogo di principio supremo nell'etica. L' interpretazione favorevole di quella sentenza sarebbe d' intendere per natura l' entità, o essenza di qualsiasi cosa divina od umana. Ma perchè dobbiamo noi uniformarci alla natura delle cose? Non si dice, nè si esprime il *modo*, onde noi vi ci possiamo e dobbiamo uniformare. Conveniva dunque aggiungere, che la ragione di conformarci alla natura delle cose nasce dall' *esigenza* delle cose stesse, e conveniva ben dichiarare questo concetto; conveniva altresì investigare il modo onde l' essenza delle cose ci lega, e a che ci leghi. Dove cotali ricerche si fosser fatte, elle poteano condur que' filosofi fino al primo principio della morale.

E non mancarono di quelli, che sentirono questo difetto; e si posero cercando come potesse essere, che la natura delle cose obbligasse l' uomo. Cotesti eredettero di averne trovata buona ragione nella natural bellezza e dignità dell' *ordine* a cui le cose tendono e per propria natura sono ordinate; e però fecero dell' *ordine* il principio della morale. Questo principio, di cui tanto parlò sant' Agostino, in Italia fu esposto da Gerdil, e più recentemente dal suo discepolo il professor Franceschini.

Ad altri poi parve ancor troppo vaga quest' idea dell' ordine: e bramosi di determinarla via più, dimandarono a sè medesimi, onde risultasse l' ordine delle cose; e si eredettero di soddisfare acconciamente a tal dimanda, rispondendo, che l' ordine risultava dalle relazioni delle cose fra loro: di che conchiusero che il principio della morale, e medesimamente della legislazione rinvenivasi nell' *rapporti* delle cose. Clark in Inghilterra, Montesquieu in Francia, e Romagnosi in Italia posero questo medesimo principio; ma il filosofo inglese lo sviluppò profondamente; il francese non fece

così esige la natura divina, o per motivo del nostro fine? » egli è chiaro, che questi sono due motivi diversi, e non semplicemente due termini di una medesima relazione. Non si nega, che rispettando la natura divina, si cooperi all' ottenimento del proprio fine; ma dicesi che l' obbligazione e la moralità nasce dall' esigenza della natura divina, che per sè e senza associarvi alcuna altra idea esige il nostro rispetto: il nostro fine adunque non è la moralità, ma la conseguenza della moralità.

che accennarlo ; l'italiano, appartenendo alla scuola de' sensisti, ne obbliò la parte vitale e formale, e non poté presentarcene che un material simulacro.

Dopo di ciò fu dimandato ancora: « ma questi *rapporti* che hanno gli esseri fra loro, onde nascono ? su che si fondano ? » — E fu risposto, che si fondano sui *fini* rispettivi delle cose fra di loro, essendo le une subordinate come mezzi alle altre come a lor fini: quindi non cotal gerarchia di mezzi e di fini, che di grado in grado si leva a Dio, fine ugualmente e principio di tutte le cose. Questo sistema fu esposto da un solido pensatore italiano, il consiglier Martini.

E quanto a quest'ultimo principio, che ha il merito di essere più sviluppato degli altri, io ho già accennato alcune cose, che gli si possono bene acconciare, esponendo il sistema morale del signor Jouffroy.

Qui aggingerò solo, che un sì fatto sistema dà luogo ad un' altra dimanda: « come si conoscono i *fini* delle cose ? »

Questa parola di *fine* contiene veramente un equivoco. Sono le sole creature intelligenti, che operano con un fine: perciò il significato più ovvio ed anco più proprio della parola *fine* è quello dell'intenzione, dello scopo che si propone nel suo operare un essere intelligente. Ora questo principio, « opera a tenore de' fini delle cose », parrebbe imponesse l' obbligazione di indagare l' intenzione, o sia il fine che ebbe il Creatore nel creare le cose dell' universo. Ove in tal modo s' intendesse, sarebbe un principio, che ci rimetterebbe ad una divina rivelazione: perocchè senza che Iddio ci manifesti le sue intenzioni nel creare le diverse cose che costituiscono l'universo, a noi non rimangono a fare intorno a ciò che delle conghietture più o meno probabili, ma in molti casi ancor deboli, e inette a potere costituire un' obbligazione morale. D'altra parte il principio così inteso si ridurrebbe a quello di « dover fare la volontà di Dio ; » o sia di adempire le intenzioni del Creatore; nel qual caso apparterebbe ad una classe di sistemi, che riportano la morale all' autorità divina, di cui noi abbiain già tenuto discorso.

Che se poi per *fine* delle cose non vogliamo intendere l' intenzione di un essere intelligente; ma semplicemente quell'ultimo risultato a cui riesce l'operar delle cose, il che è quanto dire la perfezione delle cose tutte; in tal caso noi avremmo per principio morale o il *fine dell' universo*, principio al di là della nostra mente, come dicemmo, e delle nostre forze; o de' fini di complessi speciali di cose, e in tal caso conviene dir quali, acciocchè si possa portarne giudizio; o finalmente i *fini* delle cose singolari; e questi meno ancora, per le ragioni da noi dette, possono dar fondamento ad una morale.

Il Martini e gli altri autori, che parlarono de' fini delle cose, non si diedero alcuna pena di queste difficoltà; per la ragione, che ammisero come una verità evidente e comune, che « tutte le cose dell' universo sono fatte per l' uomo, e l' uomo per Iddio: » e però videro, che tutto riducevasi facilmente a conseguir quest' ultimo fine. Ma sebbene la sentenza sia vera, e altresì comune, tuttavia scrivendo una morale in forma di scienza non conviene supportarla, ma provarla: perchè se nelle scienze il meglio si tace, supponendol noto, è inutile che si ponga in espresso dettato il sapere umano. Ora quando gli eccellenti autori, di cui parliamo, si fossero accinti di dar prove chiare della sentenza da lor sottintesa, che « le cose tutte sono fatte per l' uomo, e l' uomo per Dio ; » sarebbero venuti facilmente ascendendo al principio nostro della morale. Perocchè sarebbero di necessità entrati a investigare le essenze delle cose; e in queste avrebbero trovati i nessi di una scambievole sottordinazione, e la ragione di questa sottordinazione ne' diversi valori intrinseci delle cose. Indi avrebbero finalmente terminato il discorso nel valore delle cose conosciute mediante l' ispezione della loro essenza; ed avrebbero considerati i *fini*, non già come principio, ma come una delle verità che più prossimamente si traggono dal principio supremo ed evidente dell' etica.

E posciachè il sistema de' *fini* non è che quello de' *rapporti* più sviluppato ; e quello de' *rapporti* non è che quello dell' *ordine* ; a quel primo possono essere applicate pure alcune delle osservazioni , che ora noi vogliamo fare su questi due ultimi principii ancora più vaghi e meno determinati.

Primieramente, i *rapporti* delle cose non si conoscono se non si conoscono le cose stesse. Essi dunque non hanno la lor ragione in sè , ma nell' essenza di queste, a cui è uopo ricorrere come a ragione ulteriore: non è dunque quel de' *rapporti* principio evidente.

Di poi non ogni rapporto è *morale* ; non ogni rapporto influisce nella morale. Convien dunque distinguere i diversi ordini de' rapporti, e notare quale fra tutti sia l' ordine de' rapporti morali delle cose. Ma il far questo ci reca necessariamente ad un altro principio superiore; nè possiamo farlo, se non conosciamo precedentemente che sia morale, e che morale non sia. L' espressione adunque di *rapporti* non è per sè una espressione morale: non pronuncia l' *essenza* della moralità, che è quella che noi cerchiamo; ma la suppone prima cognita, e determinata: non può adunque esser questo il principio che ci bisogna.

In terzo luogo il concetto di *rapporto* viene dopo quello delle *cose* fra cui passano i rapporti. Ora se la morale non cominciasse ehe co' rapporti, non vi sarebbe alcuna morale riguardante le cose stesse ; e ogni morale avrebbe per oggetto non più le cose, ma delle loro relazioni. Questo principio dei *rapporti* non è dunque un principio universale; perocchè trasanda tutta quella parte dell'etica, che finisce nelle cose stesse, e che è base dell' altra, e fonte, onde si deduce aneo la morale delle relazioni. E non è egli vero, che innanzi che io pensi a ciò che m' impongano le relazioni delle cose fra loro, io debbo avere un' affezione di amore o di odio verso le singolari cose; affezione che dee dipendere dal grado di stima che io ho di esse : stima *assoluta*, che determina poscia la mia stima ed affezione *relativa*, cioè la ragione e la proporzione fra' gradi di stima e di affezione che io do alle cose, secondo le relazioni fra loro ?

Le quali osservazioni si posson fare anco del sistema dell' *ordine* in generale. Ma egli ci sembra, che questo sistema dell' ordine meriti da noi alcune speciali parole, atteso la somma autorità e l'ingegno del cardinale Gerdil, che in Italia nobilmente il riprodusse. Noi consideriamo adunque questo sistema come venne presentato nella celebre Dissertazione che l' eminentissimo autore intitolò *Del senso morale*; e lasciando tutto quello che già dicemmo, e che anco a questo sistema può acconciamente dal lettore applicarsi, non aggiungeremo che le seguenti osservazioni.

1.° Il Gerdil comincia a cercare e a stabilire nel § 1 qual sia la perfezione delle nature intelligenti, e la trova in un progresso, che queste fanno verso l' unità, sì fattamente che l' essere intelligente quanto si rende più perfetto, tanto più scema in lui il numero delle facoltà intellettuali, venendo queste a coincidere insieme. Nel § 2 vien dimostrando, che la conoscenza del vero è operazione naturalmente dilettevole all' uomo, e conforme a sua perfezione; che l'ordine è una specie di verità, ed il bello una specie di ordine; e che perciò anche il bello e l'ordine concorrono alla perfezione dell' intelligenza. Quindi deduce nel § 3, che l' uomo dovrà naturalmente amar l'ordine anche nelle azioni, e però « che è facile di scorgere nella natura dell' uomo la sorgente di quel sentimento morale di discernimento e di approvazione, per cui è « portato a lodare certe azioni come oneste, ed a biasimar le contrarie come ree, e « discoprire nel medesimo tempo il saldo naturale fondamento della essenziale distinzione dell' onesto e del turpe. » Noi osserviamo, che tutto questo ragionamento non fa che dedurre la morale dalla *perfezione dell' uomo* : lo fa ingegnosamente e nobilmente, ma non è per questo meno vero, che il sistema appartiene alla classe di quelli, che ammettono l' origine della morale nell' uomo stesso, e non fuori di lui ; nel soggetto e non nell' oggetto. Egli dice bensì che vi dev' essere un oggetto corrispon-

dente a questa perfezione dell'uomo, e perciò una essenziale distinzione fra l'onesto ed il turpe; ma ciò non basta ancora a fissare il principio della morale. Non solo dee esistere l'oggetto, ma dee partire da lui la forza dell'obbligazione morale; non dee egli venire determinato dalla perfezione dell'uomo, ma dee impor egli all'uomo un dovere indipendentemente dall'idea della sua perfezione. In somma, dopo aver fissato ciò che forma la perfezione dell'uomo, bisognava dimostrare, che egli ha un *obbligo morale* di procacciarsela: perocchè ell'è una cosa diversa la *perfezione dell'uomo*, e l'*obbligo morale* di essa.

2.° Vero è che l'autore riconosce una *necessità* di conformare i nostri giudizi alla verità (1); ma non si dichiara egli, se questa sia una *necessità morale*, anzi di ciò non fa pure un cenno. Se egli avesse osservato come questa necessità sia morale per quella relazione che ha la facoltà di giudicare colla nostra libertà, egli avrebbe scoperto il vero principio della morale, ed avrebbe fermato qui il suo ragionamento. Ma non avendo ciò osservato, egli non si servi di questa proposizione che come di anello ad andar poi più oltre fino a scoprire il concetto dell'onestà.

3.° Sembra dunque che alla sua mente si sieno presentati due principi, cioè quello *della verità* e quello *della perfezione dell'uomo*: ma che non asseguisse ben chiaro la relazione che essi hanno colla morale. S'accorse che l'uomo non poteva rinunziare nè all'uno nè all'altro, e perciò egli trattò di tutti e due insieme alquanto confusamente; e descrisse le azioni oneste non già mediante un semplice concetto, ma con due caratteri, cioè di *rette* relativamente alla verità, e di *buone* relativamente alla perfezione dell'uomo (2). Noi dimostriamo all'incontro, che il principio della verità è il fonte della obbligazione morale; e il principio della perfezione, o della felicità umana, è un criterio onde l'uomo eseguisce l'obbligazione.

4.° Che il nostro filosofo non vedesse troppo chiaro qual forza si abbia la *libertà* dell'uomo nel dirigere la facoltà di giudicare o di *riconoscere*, si manifesta dalla difficoltà ond'egli si fa a spiegare come noi possiamo fare un falso giudizio (3), dove è maraviglia che non faccia entrare la volontà, che è pur la causa generale degli errori, come avca detto il Malebranche, di cui per altro il Gerdil è caldissimo partigiano.

5.° Oltre di ciò, non si vede una necessaria concatenazione, è più tosto si scorge chiaramente un salto di ragionamento là dove dall'idea dell'ordine s'ingegna di passare alla necessità morale delle azioni. Il passaggio dall'idea del vero all'idea dell'ordine si capisce benissimo; perocchè l'ordine è anch'esso una specie di verità. Si comprende ancora, come l'uomo debba naturalmente compiacersi dell'ordine (4), mentre precedentemente s'era mostrato ch'egli si compiace del vero. Può anche concedersi che in certe azioni vi si trovi l'ordine (5), e di qui ne verrà la conseguenza, che l'uomo di queste azioni naturalmente si compiacerà. Ma come, ei si dica, può mai venir da ciò quell'altra conseguenza, che si vuol dedurne, che egli abbia un *dovere morale* di far queste azioni, di cui la natura sua si compiace? Bisognava dimostrare, che l'uomo ha obbligo di produr l'ordine nelle sue azioni, non essendo sufficiente aver conosciuto che la sua natura si compiace dell'ordine a dargliene un obbligo. La *forza morale* dunque è ben diversa dalla compiacenza che la nostra natura intellettuale prova alla vista dell'ordine. La morale necessità delle azioni noi la deduciamo dalla loro connessione fisica con ciò che noi chiamiamo *giudizio pratico*; o vero *atto di cognizione*. Questa loro congiunzione necessaria, da nessuno, per quanto

(1) § II, propos. 18. Perciò, considerando più il fondo che le forme scientifiche di questo sistema del Gerdil, noi l'abbiamo posto fra i sistemi *oggettivi*.

(2) § III, propos. 1, coroll. 2. e propos. 2.

(3) § II, prop. 16, coroll. 5.

(4) § II, prop. 20.

(5) § III, prop. 1.

ci è noto, bastevolmente osservata, è ciò che le sommette alla legge morale. Formando esse un tutto coll'atto del giudizio, che è libero e morale, anch'esse diventano libere e morali.

6.° E, come osservò Ermenegildo Pini, altro acutissimo Barnabita de' tempi nostri, « l'ordine si può pigliare in molti sensi: vi è l'ordine matematico, vi è l'ordine « fisico, nè tuttavia gli atti consentanei a questi ordini formano l'uomo moralmente « buono » (1). Saranno sì questi atti consentanei alla ragione: ecciteranno nell'uomo una compiacenza: la ragione li approverà; tuttavia non consegue che sieno morali, o che sieno altrettanti doveri. V'ha un ordine, una compiacenza, un'approvazione morale: bisognava stabilire in che cosa questa nota di *morale* consista; ciò che il nostro autore ommette.

Quando un'azione inonesta m'apportasse un gran bene, qui ho due ordini: quello del mio vantaggio e quello della onestà. In ordine al mio vantaggio dovrei farla, in ordine all'onestà debbo ommetterla. Dato adunque che io fossi moralmente obbligato a seguir l'ordine, bisognerebbe poi dimostrarci quale fra que' due ordini sia quello ch'io debbo preferire: o se si vuole anco, qual de' due sia più ordine dell'altro: questo è ciò che non si fa.

Ancora, havvi un ordine apparente ed un ordine reale. Nell'universo l'idiota non vede che irregolarità: ma più l'uomo s'istruisce, più vi scopre delle leggi, e quindi della regolarità: in una mente sapientissima tutto sarebbe ordine nell'universo. Trovato adunque in che consista l'*ordine morale*; bisognerebbe ancora mostrarlo reale e non apparente: e quindi superiore ad altri ordini solamente apparenti.

Quante regole non abbiamo noi limitate, imperfette, puramente relative, colle quali misuriamo gli ordini e i disordini delle cose? Si trova forse disordine in un senso assoluto nella distribuzione fisica qualsiasi di alcuni termini per esempio di alcuni numeri? Che una linea sia dritta o torta, che un ammasso di cose sia disposto in modo, che a me sia facile o difficile il formarmi idea accurata di quella serie (2), ciò non vuol dire ancora che in esse ci sia alcun disordine, sebbene a me sembri tale, perchè giudico la cosa con una norma relativa, e non più. Se ad una statua manca la perfezione dell'arte, sarà priva di un pregio, sarà priva di un ordine; ma non si potrà dire che proprio in essa sia alcun disordine; poichè in quel sasso non v'aveva alcuna necessità d'aver più tosto una forma che l'altra. All'incontro se in un uomo v'ha *immoralità*, può veramente dirsi che in lui vi sia un *disordine* assoluto. Ciò conviene dimostrarsi; e il dimostrare ciò sarebbe appunto lo stesso che il cercare il principio della moralità. Ma questo è quello che manca nel nostro autore.

Concludiamo da tutto ciò, che sebbene la Dissertazione che brevemente analizzammo contenga delle luminosissime verità, tuttavia non si fa in essa che venir discorrendo intorno a molte cose che hanno una grande relazione e affinità col principio morale; ma lo stesso principio morale non vi si afferra.

(1) Protolog. I. V, § 320.

(2) § II, propos. 21.

SI CONFERMA LA VERITÀ DEL PRINCIPIO SUPREMO DELLA MORALE
DA NOI PROPOSTO.

ARTICOLO I.

Come si debbano intendere i sistemi indicati nel capitolo precedente acciocchè vadano prossimi al vero.

I sistemi che abbiamo esposto nel capitolo precedente convengono tutti in affermare, che l'uomo, volendo operar moralmente, dee seguire il lume oggettivo della ragione; e tuttavia differiscono immensamente da quelli che abbiamo denominati *razionalisti*, i quali collocarono nella ragion soggettiva il principio della moralità.

Questi ultimi, cioè i razionalisti, dichiarano la ragione umana *legislatrice*; quando quelli danno alla ragione solamente l'ufficio di *promulgatrice* della morale legislazione. Questa differenza importante è nopo che da noi alcun poco si consideri.

Che cosa involge l'idea di una ragione *promulgatrice* della legge morale? Essa involge la supposizione, che la legge morale preesista alla ragione umana, e questa non faccia che renderla nota all'uomo. Questo vero è di *gran momento*; ed egli solo suppone una teoria ideologica, quella teoria che noi abbiamo già esposta altrove, e di cui la causa è connessa indissolubilmente con quella della morale.

Qui solamente dimandiamo: « questa legge, che non è creata dalla ragion nostra, ma promulgata, dove sta ella? »

Sarà facile cosa l'accorgersi, che tutti i sistemi da noi ultimamente enumerati, che pronunciarono un principio morale *positivo*, sono in grado di dare una risposta a questa dimanda. Perocchè quando per esempio si dice « Opera in modo conforme alla natura delle cose, » ovvero « opera a tenore dell'ordine universale, o giusta i rapporti, o giusta i fini delle cose, » o si mette in campo tal altro principio positivo, che cosa fassi con ciò? — Analizziamo tali principi. Ciascuno consta di due parti: l'una è il principio che dice « opera, » e questo principio parlante è manifestamente la ragione, potenza conoscitrice; l'altra è il principio che determina il *come* si deve operare, e questo principio sono i *fini*, i *rapporti*, l'*ordine*, o la *natura* degli enti. La ragione adunque non è sola, ma ella appoggia il suo comandamento a un titolo esterno, che sono questi *fini*, o *rapporti*, o quest'*ordine*, o questa *natura*. Se la ragione non avesse un titolo col quale determinare l'obbligazione, ella non obbligherebbe: non avrebbe nulla da dire all'uomo.

Riprendiamo adunque la dimanda: quando la ragione dice « opera a tenore dei rapporti delle cose, » che vien ella a dire con ciò? — Quella formula si può tradurre in quest'altra: « sappi, o uomo, che i rapporti delle cose esigono da te, che tu operi in questo e questo modo. » La ragione adunque non fa punto nè poco altro, che annunziare la necessità di operare in un determinato modo, necessità contenuta ne' rapporti delle cose, che sono i titoli che la ragione adduce in prova della obbligazione: e la *necessità* risultante dai rapporti o da fini delle cose è l'obbligazione stessa, la legge morale. La legge morale adunque si contiene ne' rapporti, o ne' fini delle cose, o, come che sia, ne' veri titoli dell'obbligazione; e la ragion nostra, che non è che potenza di conoscere, non li crea, ma li conosce, o sia li fa conoscere all'uomo, e così promulga la legge morale, della quale per un puro errore viene poi dichiarata autrice.

Vedesi qui quanto i sistemi annoverati nel capitolo precedente differiscano da quelli che confondono l'ordine *morale* coll'ordine *razionale*: questi ultimi non

distinguono l'oggettivo dal soggettivo, ciò che costituisce l'obbligazione dal principio conoscitivo che in noi la promulga.

E si ponga ben mente: quando noi abbiamo detto, che la natura, o i rapporti, o i fini delle cose costituiscono l'obbligazione non abbiám mica parlato semplicemente di enti *reali*, cioè di enti considerati nella loro propria sussistenza. La maggior parte degli enti reali sono contingenti e mutabili: i rapporti, che producono l'obbligazione, forz'è che sieno necessari e immutabili. Convien dunque cercare che cosa costituisca la necessità e l'immutabilità degli enti e de' loro rapporti. Or egli è evidente, che gli enti e i loro rapporti sono necessari e immutabili nelle loro *essenze ideali*, e non nelle loro sussistenze. Perciò le obbligazioni morali non possono emergere che dalle idee delle cose, e non dalle cose stesse nell'accidentale e precaria loro sussistenza. Pongasi a ragion d'esempio, che si domandi « se dovendosi salvare un uomo od un cane, debbasi più tosto lasciar perire il cane che l'uomo. » Si risponde di sì: ma ciò non mica perchè il caso sia nel fatto, cioè perchè vi abbia realmente un uomo ed un cane a rischio di perire: ma perchè questi due esseri concepiti solamente nelle loro idee mi appariscono l'uno d'un prezzo senza pari maggiore dell'altro, e però all'altro preferibile. Sono adunque gli *enti ideali* quelli che mi mostrano l'esigenza delle cose, e m'impongono i doveri morali: e la ragione è quella facoltà nella quale io posseggo le idee degli enti, e veggio in esse la intrinseca esigenza degli enti stessi.

Tuttavia, se io non conoscessi gli enti che idealmente, avrei in me cognizione pienissima di tutte le leggi morali, perocchè potrei veder chiaro il valore, e l'esigenza di tutti gli enti; ma io non potrei ancora operar moralmente nel fatto, fino a tanto che non percepissi anche degli enti nella loro propria e real sussistenza; perocchè solamente a degli enti reali si possono riferire le mie operazioni: le quali tuttavia debbono riferirsi ai medesimi, giusta la norma che io ho nelle idee ossia nelle *essenze* di essi. I titoli adunque delle mie *obbligazioni* possibili sono l'essenze degli enti; ma la mia obbligazione da semplicemente possibile diventa reale allorquando mi trovo in relazione con qualche ente reale da me, che son pure un *reale agente, realmente* percepito.

I sistemi morali adunque di cui noi parliamo distinguono gli enti e i rapporti *ideali*, dagli enti e da' rapporti *reali*: i primi costituiscono la morale teoretica, eterna, immutabile: la seconda la realizzazione contingente della prima, l'effettuazione del bene e del male morale: queste cose si devono attentamente distinguere, nè attribuire all'una ciò che spettasi all'altra.

Di qui si vedrà, che vi hanno alcuni autori, i quali parlano di rapporti; ma li descrivono in modo da mostrare, che non si sollevano ai rapporti ideali; giacendo colle loro menti ne' soli reali, dove non si può trovar legge nè obbligazione, se non per una cotale incongruenza e contraddizione. Tal peccato, a modo d'esempio, ha la definizione che dà Romagnosi della legge. « La legge, dice, nel senso suo universale « altro non è che quell'azione fra due o più potenze, in virtù della quale si presume « dover sempre nascere un dato fatto (1). » Ora un'azione può ben dipendere da una

(1) *Degli enti morali, fro le opere postume*. Vol. III (Milano dalla Tipografia di Ranieri Fanfani 1836). Romagnosi riconosce che la parola *legge* « rinchiede un senso proprio ed un « traslato. Il proprio, dice, è quello di comando di un sovrano obbligante uomini soggetti ad « ubbidire a' suoi voleri. Il traslato si usa parlando di potenze non umane, dall'azione delle « quali si presume dover sempre nascere dati fatti ». (ivi. Part. I, C. 1). Ora egli è pur cosa strana il voler ridurre ad una sola definizione il senso proprio e il senso traslato della parola! Per altro nella accennata definizione della legge in senso proprio e della legge in senso traslato il Romagnosi ha posto tutto, fuor che la *legge naturale-morale*. Il comando di un sovrano non è legge naturale. Dalle potenze non umane, dall'azione delle quali si presume dover nascere de' fatti, nè pur queste sue leggi naturali-morali. Il presumerai poi, che debbano sempre nascere dei dati fatti, non è carattere di nessuna legge nè fisica nè morale: indica solamente l'opinione di un uomo, che presume dovere il fatto riuscire a un modo più tosto che ad un altro!

legge; ma non sarà mai una legge; nè mai v'ebbe, ch'io sappia, chi definisse la legge per un'azione: le stesse leggi fisiche non sono azioni delle potenze; ma sono soggette a certe leggi nel loro operare, uscenti dalla natura di esse potenze. L'azione è sempre particolare, e appartiene al mondo delle realtà; le leggi sono sempre universali, e appartengono al mondo delle idee. Quando adunque il Romagnosi ci parla di rapporti *reali ed attivi* (1) dai quali risultano le leggi; egli prende un equivoco; perocchè i rapporti non sono leggi nella loro realtà e nella loro attività, anzi in quanto a questo non sono nè pure rapporti: i rapporti, come gli eoti stessi, non si sollevano ad esser leggi, se non nella loro esistenza ideale ed universale.

Se dalla definizione che dà Romagnosi della legge discendiamo a considerare quella della legge speciale che costituisce il naturale diritto, noi la troveremo viziata della stessa colpa originale. Egli distingue la legge naturale antecedente dalla legge naturale conseguente. Definisce la prima « quel complesso di azioni e reazioni fra l'uomo e la natura, alle quali pel suo meglio egli deve ubbidire. » La seconda è per lui, « una collezione di fatti, che serve di norma alla di lui potenza onde procurare il meglio od evitare il peggio » (2). Lascio di osservare quanta materialità v'abbia in queste definizioni, e come, ove s'intenda per quel *meglio* (parola vaga ed equivoca introdotta nelle arreate definizioni) ciò che appartiene a soddisfazione umana, tali definizioni, quand'anco potesser correre, non avrebbero però luogo nell'etica o nella scienza del diritto, ma solo nella scienza della felicità, che è tutt'altro. Solamente noto, che se mi si parla di azioni e di reazioni, io correrò bensì col pensiero a cercar la legge secondo la quale queste azioni, e queste reazioni si operano; ma in nessuna maniera mi darò a credere, che queste azioni e queste reazioni sieno esse stesse le leggi; il che mi, per contrario al senso comune. Se poi mi si dice che da queste azioni dee venire un effetto, io non penserò che ancora mi sia stata annunziata con questo una legge, ma un puro purissimo fatto. Che se poi mi si aggiungerà il *perchè* dalle azioni di quelle potenze debba conseguitarne un dato effetto, o de' dati effetti, allora solo riconoscerò, che mi venne indicata una legge, a cui quell'effetto soggiace. A ragione d'esempio, se in una tromba immersa nell'acqua si fa nascere il vuoto, ciascun uomo *presume*, che in conseguenza di quell'azione che ha prodotto il vuoto, l'acqua ascenda nella tromba. Anzi non solo presume, ma lo sa di certo. Pure questo che sa è il fatto; ma non sa veramente qual sia la legge, a cui l'acqua con quel fatto ubbidisca. In quel tempo, in cui dicevasi che l'acqua empie il tubo per abborrimento che ha del vuoto, volevasi con ciò annunziare una legge generale, ma si dava nel falso. Dicendosi oggidì, che l'acqua ascende per obbidire alla legge generale di gravitazione, per la quale l'aria la preme e la spinge, annunziasi la legge, a cui quel fatto viene subordinato. Tuttavia non vorrei negare il titolo di legge anche a un fatto, a un'azione, quando questo si ponesse avveire *costantemente* nella natura, date certe circostanze, e in virtù di tale sua costanza si considerasse da noi idealmente come un tipo di ciò che dee avvenire anche in futuro; ma questi caratteri appunto sono presso che preteriti dal Romagnosi, massime quello dell'idealità, dove solo trovansi la necessità e l'universalità. Egli è dunque un'incoerenza del Romagnosi il considerare che fa poscia la legge come una *norma* rappresentante una data serie di azioni, e non più come delle azioni singolari e reali (3): perocchè *norma* rappresentante è lo stesso che dire *idea, tipo, esemplare*; e questo non è conseguente alla nozione di legge; ma è « la stessa nozione della legge. »

Ritornando a noi, diciamo non doverci dunque confondere l'ordine ideale e le-

(1) Ivi, § 6.

(2) *Assunto primo ec.*, § II.

(3) *Degli enti morali*, P. I, C. II, § 7.

giuridico degli enti, coll'ordine reale ed *esecutivo*: in quello sta la legge obbligatoria, in questo sta la sua effettuazione; il fatto degli enti reali conduce l'obbligazione al suo atto, cioè a quell'atto, con cui *hic et nunc* ella ci lega ed obbliga; ma questo legame, che è l'oggetto solitamente della nostra coscienza, è ancora una *cognizione speculativa*: l'esecuzione comincia posteriormente a questo atto ultimo dell'obbligazione, comincia appunto quando comincia l'azione della nostra volontà, che ubbidisce alla legge, o a lei disubbidisce.

E qui si consideri bene ciò che io intendo dire, dicendo che « gli enti ideali e i loro rapporti sono il principio dell'obbligazione. » Non escludo con ciò i fatti, le azioni di questi enti: perocchè anche i fatti, anche le azioni degli enti possono concepirsi idealmente, e in tale stato di loro essere sono immutabili. In vero, un ente possibile non si concepisce pienamente se esso non si concepisce in tutti i suoi stati, in tutti i suoi modi, in tutti i suoi atti. Egli è certo, che quell'ente in ciascuno suo stato, o modo, o atto diverso, esige da noi qualche cosa di diverso, ed ha de' rapporti diversi con noi, e l'altre cose. Indi due specie di legislazione, l'una e l'altra ugualmente autorevole: la legislazione *prima*, che annunzia i doveri con una maggiore generalità, e si fonda nell'essenza dell'ente senza più; e la legislazione *seconda* o speciale, che annunzia i doveri più determinatamente, dalla prima derivandoli, e che si fonda sull'essenza dell'ente considerata ne' suoi stati, modi, ed atti speciali.

E vi ebbero de' filosofi, i quali poser mente all'essenza degli enti; ma non a questa essenza ne' suoi stati, e modi, e atti speciali. Ve n'ebbero degli altri, che attesero agli esseri nei loro speciali atteggiamenti; ma dimenticarono l'essenza loro generale e primitiva. Ludi due sistemi esclusivi di filosofia morale, entrambi erronei in parte, e in parte veri.

Quelli che considerarono solamente l'essenza degli enti nella sua generalità, ridussero la morale ad una legislazione dipendente da un ordine assoluto delle cose, e non riconobbero la volontà di nessun ente qualsivoglia per fonte di leggi obbligatorie.

Quelli all'incontro, che perdendo di veduta l'essenza generale degli enti, attesero ai loro atti, e fecer di questi fondamento alla morale, giunsero a collocare ogni legge e obbligazione morale nella sola volontà di un imperante.

Noi abbiamo già parlato altrove dell'una e dell'altra di queste due specie difettose di sistemi morali, delle quali abbiain voluto accennare qui l'origine, o derivazione logica.

Leibnizio, secondo il solito suo difetto di fabbricare de' sistemi sopra alcune idee troppo astratte, esclude la stessa volontà divina dai fonti della legislazione, e non ammette che l'*essenza divina* a fondamento di essa: e ciò gli nasce dall'aver ristretto il suo pensiero all'essenza dell'essere supremo, escludendo l'atto volitivo di questo essere (1).

La sentenza di Leibnizio era stata quella di Scoto, che avea divise in varie opinioni le scuole cristiane a quel tempo, nel quale si disputava in esse di tutto ciò che v'ha di più profondo nella metafisica, di più sublime nella religione. Ma in Leibnizio un sì fatto principio escludente ogni arbitrio non regge solamente le morali dottrine, regge tutto l'intero suo sistema filosofico; egli è il principio dominatore della mente leibniziana. Leibnizio veramente non ammette, che un ente intellettuale possa operare senza una ragion prevalente; di maniera che il « principio della ragion suf-

(1) *Deum esse omnium naturalium iuris auctorem verissimum est, at non voluntate, sed ipsa essentia sua, qua ratione etiam auctor est veritatis. Interim uti atheus potest esse geometra, sic atheus iuriconsultus esse posset, nec absurde statuit Grotius intelligi jus naturae etiam fingatur Deus non esse.* G. G. Leibnizii — *Observationes de principio iuris* (Op. T. IV, pag. 273).

sciente » converrebbe a vero dire denominarsi nella filosofia leibniziana « principio della ragion *prevalente*. » E perocchè una tale sentenza si scontrerebbe ad una gravissima difficoltà, ove vi avessero due cose perfettamente uguali (caso nel quale o dovrebbe negarsi la possibilità dell'operare ad un ente intellettivo, o riconoscere ch'egli non abbisogna di *prevalente* ragione a deliberarsi); perciò Leibnizio si trasse al partito di negare la possibilità di due cose perfettamente uguali, mettendo fuori il suo principio « degl'indiscrenibili. » Indi l'ottimismo leibniziano: indi le leibniziane dottrine sulla provvidenza, e quelle sulla libertà umana: in una parola tutta la filosofia di questo grand'uomo si risente di un tale errore. L'astrazione fu soverchia: non conveniva considerar gli enti soli, spogli de' loro modi e delle loro azioni: anche queste da noi si concepiscono, e da noi esigono qualche cosa: e fra queste azioni ve n'hanno di libere, di arbitrarie; e queste sebbene arbitrarie, possono imporre a noi obbligazione, possono esigere da noi ubbidienza, attesa la natura divina dell'essere di cui sono, e in cui s'immedesimano. Se nell'essere supremo non cadesse libertà, mancherebbe un modo di attività; mancherebbe la massima delle attività, quella che opera senza nessuna dipendenza, senza niuna determinazione esteriore.

Questo vero, negletto ne' tempi moderni da Leibnizio, era stato veduto da altri; ma taluni di questi sgraziatamente il videro per sì fatto modo, che non ebbero occhi a veder altro che esso. Costoro, fra i quali è celebre Occam fra gli Scolastici, sostengono, che la morale intera nasceva dalla pura volontà ed arbitrio divino (1). Non avrebbero certo detto tanta stranezza, ove avessero considerato gli enti nella loro prima e generale essenza, ne avesser veduti i rapporti, l'ordine, e l'esigenza loro morale; ma trasalando l'essenza, essi non s'attennero che a un'attività speciale, cioè all'attività libera della potenza volitiva. Questo errore non fu mai isolato negli uomini grandi; anch'egli dipende da un sistema precedente: sarà facile accorgersi che dovevano venire a un tal sistema, o ad un sistema simile ad esso, tutti coloro che negavano le essenze ideali delle cose: i *sensisti* e i *nominali* perciò debbono, volendo esser conseguenti, rovesciare ad una morale così angusta e senza radice, se pur ella è morale. Occam fu *nominal*e, e come tale fu conseguente: altri nominali, e altri sensisti non sono.

L'ammettere adunque gli enti ideali come fonte della legge non distrugge punto nè poco la legislazione positiva, quando gli enti si considerino e nella loro *essenza generale*, e nella loro *essenza speciale* ossia variamente atteggiata (2).

ARTICOLO II.

Il principio da noi proposto esclude ogni equivocazione, ed è fornito di tutti i caratteri propri del principio supremo dell'etica.

Le quali cose meritavano d'esser chiarite, acciocchè il lettore potesse intendere nettamente i sistemi morali da noi narrati nel capitolo precedente, e la ragione dei porli che noi facciamo sopra tutti gli altri.

Ai quali sistemi se si raffronterà il nostro, facilmente io credo si scorderà come esso tenga di quelli tutto ciò che han di buono, e sia oltracciò espresso si chiara-

(1) Occam giungeva a sostenere che se Iddio avesse comandato alle sue creature di odiarlo, l'odio di Dio sarebbe stato buono e lodevole. Vedi la strana e perniziosa dottrina di Occam confutata da Scotto (Op. VII, p. 855 e segg.), da Domenico Soto (De *justitia et jure* lib. II, quest. III), e da quasi tutti gli scolastici che fiorirono dopo Occam.

(2) Lo Suarez (De *legibus* lib. II, 66) ed altri sani teologi difendono l'uno e l'altro fonte della morale, il primitivo nascente dall'essenza generale degli enti, e il secondo nascente dalla volontà di certi enti, il naturale e il positivo.

mente e compiutamente da non dar luogo a mala intelligenza in chi lo considera, nè soggiacere alle osservazioni fatte a questi.

Veggasi in prima come in esso risplendano assai manifesti i sei caratteri, di cui dicemmo dover andarsi fornito il principio supremo della morale.

1.^o *Egli esprime l'essenza morale*; perocchè impone l'accordo dell'atto intellettivo della volontà colle entità ideali e reali delle cose; e in questa ricognizione volontaria e pratica sta appunto l'obbligazione, e la moralità.

2.^o *Egli è semplice*; perocchè l'essenza morale annunziata non è che il risultato unico dell'accordo fra la volontà intellettiva e l'essere; e tutte le operazioni morali non si dicono morali se non in quanto partecipano, o si riducono in questo accordo.

3.^o *Egli è evidente*; esprimendo non altro, che il principio di contraddizione, il quale è evidente. Conciossiachè dicendo, che « ove noi affermiamo di conoscere ciò che non conosciamo, o di non conoscere ciò che conosciamo, affermiamo una cosa ripugnante, e falsa; » dicendo ciò, diciam quello che non abbisogna di prova; e in questa evidente falsità, evidente disordine, male essenziale, sta l'immoralità; nel suo contrario la moralità. L'obbligazione non è cosa diversa: è inchiusa in quella sentenza: perocchè il dire « esser obbligati a far ciò, » ovvero il dire « operar male non facendo ciò, » viene perfettamente al medesimo. Un disordine che nasce non nella natura, ma nella persona umana, genera il concetto di obbligazione: « io sono obbligato a far ciò, » vuol dire « io sono necessitato a ciò fare, se pur non voglio che nella mia persona cioè nel mio volere intellettivo ci sia un male, e però che io stesso (persona) sia cattivo. »

4.^o *Egli è universale*; perocchè già mostrammo, che dall'atto intellettivo della volontà dipendono tutti gli affetti, e tutte le azioni morali.

5.^o *Egli è supremo*; perocchè esprimendosi con esso l'essenza morale, dicesi con esso tal cosa, al di là della quale sparisce la moralità; giacchè se noi vogliamo andar più su dell'essenza morale, siam fuori di questa essenza, e però non ci resta più in mano nulla di morale.

6.^o Pronuncia finalmente *quello che di morale cade il primo nella mente umana*; perocchè l'essenza è sempre la prima, in ogni specie di cose, a caderci in mente; chè noi non potremmo parlar di nulla, nè considerare le proprietà o le operazioni di una cosa qualsiasi, se innanzi tutto non concepiam la cosa; e concepire la cosa è il medesimo che concepire l'essenza ideale della cosa.

ARTICOLO III.

Tracce del principio da noi proposto negli scrittori antichi e moderni.

Per le quali cose tutte, il principio da noi proposto pare che soddisfaccia appieno a tutte le condizioni del problema morale. Nè altri creda, che noi lo reputiamo o il pubblichiamo per invenzion nostra; quando anzi noi siamo consapevoli di averlo raccolto dalla coscienza delle moltitudini, che l'hanno in sè tutto intero vivo ed efficace, e d'averlo raccolto dalle disputazioni de' savvi, dove trovasi spezzato in parti. Sopra tutto poi il principio nostro giace ne' visceri della cristiana sapienza.

E quanto a' sistemi de' filosofi, avendoli noi esposti con quella fedeltà che abbiam saputo maggiore, il lettore avrà scorto quanto profitto abbiam da essi ritratto, e darà a ciascun di loro quello che gli appartiene.

E nulladimeno ci piace di sopraggiungere qui sulla fine alcune altre autorità, oltre le addotte, e gentili e cristiane, nelle quali appariscano chiaramente le tracce e quasi le sparte membra del morale sistema da noi abbracciato.

E per far questo più ordinatamente che per noi si possa, crediam bene di accen-

nar prima distinte quelle principali verità, che vengono supposte dal nostro principio morale, o che entrano in esso come suoi elementi; e poi di ciascuna di esse cercare, quanto fosse conosciuta da sapienti, e quanto insegnata.

Dico dunque, che non potevasi mettere insieme il principio morale anzianziato, se prima non si fossero chiaramente conosciute e fermate le seguenti singolari proposizioni che lo compongono.

I.^a che l'essenza della virtù è una sola, una l'essenza morale, di cui tutti gli atti umani partecipano;

II.^a che l'essenza morale non si può realizzare se non supponendo dati almeno due enti mentalmente distinti, due termini, *soggetto* ed *oggetto*;

III.^a che v'hanno due maniere di cognizioni, l'una involontaria, e l'altra soggetta alla volontà umana: questa seconda consistente in un giudizio pratico di stima sul prezzo delle cose;

IV.^a che il giudizio pratico nel fare stima delle cose si volge sulla quantità dell'essere che è in esse, di maniera che l'ESSERE può dirsi il principio misuratore del prezzo delle cose;

V.^a che fra l'ordine della *cognizione pratica*, l'ordine delle *affezioni*, e l'ordine delle *operazioni* esterne, v'ha un nesso necessario di causa e di effetto: di maniera che gli affetti, e le opere dipendono come da lor principio dall'atto cognitivo, o stima pratica che si fa delle cose;

VI.^a che la morale operazione ha mestieri di cominciare da esseri intelligenti come da suo soggetto, e di terminare in esseri intelligenti come in suo oggetto;

VII.^a che ella tende e suppone l'*assoluto*; e che senza l'infinito assoluto ella non avrebbe solida base.

Queste sette verità, tutte della maggiore importanza, sono contenute o supposte nel nostro principio morale. Veggiamo dunque ora, dando di piglio all'una dopo l'altra, fino a qual segno, e con che grado di esattezza si trovino sparse negli scrittori che ci precedettero.

§ I.

E quanto alla prima, già gli antichi assai bene s'accorsero, che quantunque la virtù morale abbia più atti e più operazioni, le quali ovecchè si classificano ci danno poi e specie e generi, che sono chiamati particolari virtù; tuttavia ella nella sua essenza è unica e semplicissima. Adlociamo in testimonio un autore d'una parte cristiano, dall'altra erudito nella gentilesca filosofia, Clemente Alessandrino.

« Se consideriamo rettamente, dice, una sola è la virtù quanto alla sua potenza: ma egli accade, che trovandosi in queste cose dicasi *prudenza*, in quelle *temperanza*, in altre poi *grandezza d'animo* o *giustizia*. E allo stesso modo appunto essendo una sola la *verità*, pur nella geometria dicesi *verità geometrica*, nella *musica verità musica*, e nella retta filosofia suol dirsi *verità greca*. — Or le singolari virtù o le singolari verità convengono veramente nel nome comune; ma ciascuna ha un proprio ed unico effetto; e solo dalla congiunzione di tutte nasce la vita « beata » (1).

Dove si noti, che l'aver conosciuto gli antichi, che la virtù è unica, egli è quanto un essersi sollevati all'*essenza* della virtù, perocchè solo nella sua essenza trovasi la unità; e l'essenza della virtù è quella appunto che si cerca, come vedemmo proponendo il problema del principio morale; e la ponemmo perciò per lo primo carat-

(1) *Stromot.* I, n. 20.

tere di esso principio; carattere, che racchiude in sè stesso gli altri cinque da noi enumerati (1),

§ 2.

Venendo poi più da presso a considerare l'indole vera della dottrina morale, noi osservammo, che ogni morale suppone una relazione fra due esseri, cioè fra quello che esercita il dovere, e quello verso a cui l'esercita, e questi due esseri debbonsi potere, se non altro, mentalmente distinguere. Il qual concetto venne accioccamente espresso da un padre della chiesa, il qual ragionando intorno al precetto della carità, a cui furon ridotte dal vangelo le virtù tutte e i doveri, osserva che « la carità » (e per conseguente la virtù) « non si può avere fra meno, che fra due persone; imperciocchè, dice assai sottilmente, non è propriamente detto, che s'abbia carità a sè stesso; ma la dilezione tende in un altro, acciocchè possa essere carità » (2).

Due enti almeno a dunque debbono aversi, a rendersi possibile la morale; quegli che esercita il dovere, e quegli verso cui l'esercita. Chi esercita il dovere appellasi *soggetto*, e *oggetto* l'altro verso cui s'esercita. Questa sola condizione della morale, ove sia ben intesa, distrugge tutte le morali soggettive; perocchè ella fa conoscere, che ove vi avesse il solo soggetto, non pur niuna morale vi sarebbe, ma non sarebbesi nè anco la sua possibilità; ed ugualmente dicasi, ove non vi fosse che l'oggetto.

— Ma non ha dunque l'uomo doveri verso sè stesso? Non potrebbesi pensare una morale anche per l'uomo solitario nell'universo? —

Abbiamo altrove già detto di sì (3); nè quello che or dicevamo lo distrugge.

Dicemmo, che i due enti fra i quali si possono pensare uffici morali debbono essere aleno distinti *mentalmente*: dichiariamo meglio questo concetto.

Se io seguito le mie tendenze al piacere io non sono con questo solo nell'ordine degli esseri morali, ma in quello degli esseri fisici, o animali, o anche se vuoi eudemonologici. La parola *morale* è riserbata a significare altro: in tutte le lingue il *piacere* è distinto dal *dovere*, e presso tutte le genti l'operare puramente per piacere è distinto dall'operare per dovere. — Ma non potrei io cercare il piacere, non già pel piacere stesso, ma sì pel *dovere*, riputandomi obbligato di farlo? — Io potrei; e in tal caso cominerebbe in me una morale, e una morale che avrebbe per oggetto me stesso. Ma si consideri il caso che qui noi supponiamo, e la conseguenza che ne viene. Se io cerco il piacere non per sè, ma perchè credo d'averne un dovere: dunque il mio operare non è più mosso dal motivo del piacere, ma sì dal motivo del dovere che a questo si accompagna. Dunque fino a tanto che questo motivo che mi fa operare, (diverso dal piacere) rimane, rimane il mio operare, la mia obbligazione: rimane, eziandiochè dal dovere si scompagnasse il piacere, di guisa che la mia obbligazione non avesse più per oggetto il piacere, ma tutt'al contrario il dolore.

(1) Dall'unità della virtù eredettero gli Stoici di potere indurre l'unità del vizio, e indi trassero il loro paradosso $\delta\ \tau\iota\ \iota\sigma\alpha\ \tau\omega\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha,\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha\rho\omega\mu\alpha\tau\alpha$ (*aequalia esse peccata*). Qui ci avea abuso di astrazione: essi restringevano la loro considerazione a ciò che hanno di comune tutte le virtù e tutti i vizii speciali, trascurando ciò che hanno di proprio. Ma la virtù così astratta non è l'essenza piena della virtù, nè il vizio così astratto è l'essenza piena del vizio. Vedesi da per tutto, come le sottigliezze dialettiche della scuola di Zenone influissero nella parte morale della stoica filosofia.

(2) S. Gregorio P. nell'Omelia XII (*in Evangelium designavit*): — *minus quam inter duos charitas haberi non potest; nemo enim proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur: sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit.*

(3) Ved. addietro, e *Principi della Scienza Morale* C. VII, art. VIII.

Chi seguita dunque il piacere per l'obbligazione morale che crede averne, ha l'animo conseguentemente disposto a farne anche il sacrificio, ha l'animo disposto a eseguire ciò che dee, senza considerazione alcuna al piacere che accidentalmente vi è annesso. Ora chi è il soggetto del piacere? lo stesso, quell'*Io*, che esercita il dovere. Se dunque l'esercizio del dovere morale involge la condizione che io non operi pel piacere, ma per quel titolo qualsiasi che in me cagiona il dovere; egli è manifesto, che esercitando il dovere, io non ho per fine e motivo dell'operare me *soggetto*, la mia propria soddisfazione: ma sì l'esecuzione del dovere, il titolo dell'obbligazione, titolo di natura sua assoluto, e da me indipendente, perciò stesso da me diverso. Richiedesi adunque necessariamente un altro principio distinto dal soggetto, acciòchè si veggia la possibilità di una morale: la morale adunque esige due principj, due enti *mentalmente* distinti.

E a vie più chiarir questo vero, cerchiamo qual sia questo motivo diverso da noi *soggetto*, che cagiona i doveri verso noi stessi.

Fu già detto che l'obbligazione semplicemente in *potenza* conviene distinguersi dall'obbligazione posta in *atto*, e che l'obbligazione in *potenza* viene costituita dall'essenza delle cose a noi conoscibile; o sia poi che questa essenza ci stia innanzi alla mente astratta dai modi ed atti della cosa, nel qual caso abbiamo una morale generale; o che ella ci stia innanzi vestita de' modi e atti speciali, nel qual caso abbiamo le leggi speciali componenti una morale speciale (1): l'obbligazione poi in *atto* nasce a noi pur allora che percepiamo l'ente sussistente, rispondente all'essenza da noi concepita. Le *idee* adunque ci producono le obbligazioni che abbiamo verso delle cose ancora in *potenza*; le *percezioni* delle cose recano all'atto quella nostra obbligazione coll'avvisarci che ci sta realmente presente l'oggetto de' nostri doveri.

Applichiamo ora questa dottrina ai doveri che risguardan noi stessi. L'essenza nostra è l'umana. L'idea dunque dell'umana natura produce in noi le obbligazioni in *potenza*, delle quali è oggetto questa natura. Ora tali obbligazioni vengono attuate ogni qualvolta noi percepiamo realmente esistente la natura umana. L'obbligazione verso la natura umana è quella di stimarla siccome merita, e di giovarle facendole bene. Or quando noi percepiamo noi stessi, percepiamo questa umana natura realizzata e presente ugualmente come se percepiamo qualsivoglia altro individuo umano da noi diverso. Qui si pare evidente la distinzione fra ciò che noi facciamo per piacere, e ciò che noi facciamo per dovere verso noi stessi. Noi tendiamo alla felicità, e a' piaceri e a' beni che a quella riferiamo. Il seguitare semplicemente questa tendenza, o l'usare anehe per soddisfarla il calcolo della nostra ragione, non è morale. Ma se noi evitiamo di far male, e facciamo bene a noi stessi, non per l'inclinazione che ci porta a seguitare le nostre tendenze, ma solamente pel motivo di rispettare la natura umana che in noi troviamo realizzata siccome in altri etiechessia, in tal caso il nostro operare è morale, e non termina in noi *soggetto*, ma nella natura umana, *oggetto*.

Chi non sarà acciecatò dalle prevenzioni di falsi sistemi ideologici, sentirà da sè, vedrà a colpo d'occhio la differenza infinita di questi due modi di operare. Fino a tanto che io mi eliudo in me stesso, e penso alla mia felicità perchè mia, e non più, io non esco dal soggetto particolare. a cui sottometto e sacrificio tutto: ma quando il mio rispetto e il mio amore si riferisce non a me proprio, ma all'umana natura in generale, ed a me, solo per ragion di lei; io allora riferisco il mio operare ad un oggetto veramente universale e infinito, qual'è l'umana natura concepita nella sua idea. In questo caso, io non rispetto e giovo me stesso se non per quella ragione, per la quale io gioverei ugualmente un altro individuo della mia specie: un tale amor mio

(1) Art. I.

stendesi dunque necessariamente a tutti i miei simili a quanti uomini sono o possono essere; quindi all'infinito, poichè infinita e inesauribile è la natura umana (1).

Secondo questa dottrina l'eudemonologia si distingue dalla morale; poichè la prima non esce dalle tendenze di un essere particolare, la seconda spazia nell'infinito.

La morale adunque ha per suo proprio carattere d'imporre all'uomo d'uscire co' suoi pensieri, e affetti ed operazioni, dagli angusti limiti di sé: ella vuole, che l'uomo individuale e speciale s'ingrandisca e dilati fino all'uomo universale. Sottomettendo adunque il particolare (*soggetto*) all'universale (*oggetto*) avviene, che ella dia luogo ad una lotta ed opposizione fra il soggetto o l'oggetto; e poichè quest'ultimo è sempre superiore in dignità, quindi la necessità nella vita morale del sacrificio, della mortificazione e dell'annegazione. — Queste idee di sacrificio e di mortificazione sono state unite alla morale da tutti i popoli della terra, e le hanno considerate siccome la parte più preziosa e la più sublime della morale medesima, dove qualche cosa di divino par che insorga, e che trionfi nell'uomo. E pur questo nobile e sempre invitto sentimento dell'umanità si osò ben sovente condannare da dei sofisti corrotti, e schernire vigliaccamente: e i tempi a noi vicini e i nostri udirono proclamarsi, come una scoperta meravigliosa, « la morale restringersi alla volontà de' sensi e della carne, » e poi « a un egoismo alquanto più ampio, » e finalmente a quello che dissero « interesse ben inteso. » Ma l'interesse non sarà mai ben inteso in morale; e in nessun sistema d'interesse si potranno mai spiegare, checchè si faccia, le nobili idee di un sacrificio puro e di un'annegazione e di una mortificazione santa e celeste, qual è quella che il senso comune vede e vide, e applaude ed applaude negli eroi, nei più perfetti modelli dell'umana perfezione.

Ed è anco degna di considerarsi l'alleanza, che i sistemi d'interesse ebbero sempre coi sistemi irreligiosi; là dove il disinteresse e la sublime lotta morale di cui parliamo, in nuova morale ha sì ampio luogo che nella parte religiosa, e massimamente nel cristianesimo. Questo, e questo solo scopri agli uomini in tutta la sua pienezza il combattimento della carne collo spirito, del limitato coll'illimitato, del particolare coll'universale, del finito coll'infinito, dell'umano col divino, e mostrò il mas-

(1) Gli antichi col loro buon senso non fecero mai un trattato a parte de' doveri verso sé stessi; perciocchè non li riconoscevano come doveri essenzialmente diversi da quelli degli altri uomini. Rispetto a sé stessi, essi trovarono il *lecito*, verso gli altri il *dovere*. Il *dovere* è il limite del *lecito*; cioè a noi è *lecito* di fare tutto ciò che non ci viene impedito dal *dovere*. Il terzo libro degli uffici di Cicerone merita molta attenzione sotto questo aspetto: egli tratta della collisione dell'*utile* coll'*onesto*: questa collisione è appunto quella che noi indichiamo fra il *soggetto* e l'*oggetto*: l'*utile* si riferisce al *soggetto*, l'*onesto* all'*oggetto*: quello è *lecito* entro i limiti di questo. Or Cicerone va tanto innanzi in questo libro, che non permette che si faccia altrui il menomo danno, nè anco per salvar la propria vita: *Detrahere autem alteri, dice, sui commodi causa, magis est contra naturam, quam nos, quam nos, quam caetera generis ejusdem* (V), sicchè limita l'*utile* proprio a ciò che si può fare senza il minimo danno altrui. Tanto chiaramente la voce della natura diceva all'oratore romano, che l'uomo dee portare di sé un giudizio imparziale, cioè giudicare e trattar sè stesso come se trattasse d'un terzo qual si voglia: qui solo stanno i doveri verso sé stessi. E M. Tullio da ciò deduce, che se io fossi e uomo utile alla repubblica, o posso apprezzarmi per tale, e dare a me quello, che in tal caso darei ad un altro, di guisa che permette in questo speciale caso, che io possa conservar la mia vita, con qualche altrui danno: non per rispetto a me *soggetto*, ma per rispetto all'umana natura, a cui posso in molti altri individui giovare: *Nam, dice, si quid ab homine ad nullam partem utili, tuae utilitatis causa detraheris: inhumane feceris, contraque naturam legem. Sin autem in tu, qui nullam utilitatem republicae atque hominum societati, si in vita remaneas, afferre possis: si quid ob eam causam alteri detraheris, non sit reprehendum. Sin autem id non sit ejusmodi: suum cuique incommodum ferendum est potius, quam de alterius commodis detrahendum* (De Off. III, vi). Non è qui il luogo di esaminare queste sentenze: ma esse provano come il lume della ragione mostrò sempre, che i doveri morali verso di noi non procedono da noi, ma dalla natura umana, che con altri insieme anche noi partecipiamo.

simo della virtù rimediare nel massimo dei sacrifici: e il *soggetto* che fa di sé un intero olocausto, non favolosamente rinascere indiato dal suo genere venerando.

La morale adunque scaturisce da tal cosa, che sta in opposizione col soggetto: opposizione che non è per sé contrarietà o inimicizia, ma che consiste in questo, che l'oggetto morale eccede i confini del soggetto, di che avviene che il soggetto dee rompere, a così dire, i propri limiti, se vuol seguirlo. E se nol seguita, e si chiude in sé stesso, egli il soggetto si rende il fonte del vizio. Sicché si avvera, che il soggetto si salva perdendo sé stesso, e volendo conservar sé stesso si perde: sentenza maravigliosa ed inaudita prima del Vangelo (1).

Quindi viene ancora, quello che insegnano i maestri cristiani, che « principio di ogni peccato è l'amore naturale di sé » (2); là dove è principio di ogni bella azione l'umiliazione di sé stesso, che è sottomissione alla verità.

Ma ciò che principalmente trae in errore quelli che mettono la morale nella sequela del piacere o dell'interesse, io credo che sia il non saper rispondere alla domanda « che cosa è bene per l'uomo, » altro che: piacere, o in generale soddisfazione di sua natura. Perciò quando che la morale dice: « fa' del bene al tuo simile, » o più generalmente: « fa' del bene all'uomo da per tutto dove tu lo trovi, » ella ci impone indubitatamente con questo imperativo di rimuovere dall'uomo il dolore, e di procacciargli il piacere, nel senso il più generale di questa parola. Di che in ogni sistema morale, trattandosi di relazioni umane, il piacere e il dolore entra sempre si come termine e scopo delle morali operazioni. Da questo fatto veduto leggermente, gli utilitari corsero a concludere: « dunque il principio morale non può essere che piacere e dolore. » Ma se avessero osservato attentamente, e analizzato questo fatto, che noi ammettiamo con essi, facilmente vi avrebbero distinte due relazioni, secondo le quali il piacere e il dolor medesimo diventano cose al tutto diverse. Dichiederò meglio il mio concetto. Si il dolore come il piacere può considerarsi o in relazione con chi lo produce, o in relazione con chi lo riceve. Certo la condizione di chi produce il piacere in altrui è diversa e opposta alla condizione di chi riceve il piacere stesso da altri prodottogli: perocché il primo *dà*, e l'altro *riceve*: il primo non gusta egli medesimo il piacere, ma il fa gustare altrui: il primo in una parola è attivo, e il secondo passivo. Ora, dico io, queste due relazioni e condizioni opposte, appunto perché opposte appartengono a scienze diverse: e la prima appartiene alla morale, la seconda all'eudemonologia. E in vero, chi è mai al mondo, che stimi esser cosa meritoria il provar piacere? All'incontro ognuno stimerà esser meritorio e degno di stima e di approvazione il far provare piacere a' suoi simili. A questo giudizio del lume naturale accordasi mirabilmente la sentenza del maestro degli uomini, che disse « esser cosa migliore il dare che il ricevere » (3). Ora gli utilitari non poser mente a questa doppia relazione che ha il piacere e il dolore a quelli che lo producono, e a quelli che lo ricevono. E così proposero, senza più, la sequela del piacere e la fuga del dolore, come buon principio della morale.

S'arregge a ciò, che studiando costoro l'arte di acquistare il massimo piacere, sottraendosi in pari tempo al più di dolor che potessero, vennero conoscendo, che un mezzo a questo fine ottenere, il maggior forse di tutti, e da alcuni essi ripetuto fin l'unico, dovea essere la socievolezza; e ciò per la reciprocanza de' benefici, che a quelli che più ne fanno, vengono anche più restituiti; senza che, fra uomini studiosi del bene scambievolmente, all'è solamente possibile una comunanza di vita bene ordinata:

(1) *Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet illam: nam qui perdidit animam suam propter me, salvam faciet illam* Luc. IX.

(2) S. Tommaso appunto: *Manifestum est, quod innatus amor sui est causa omnis peccati*. S. I. II, LVIII. IV.

(3) Act. XX.

e da' buoni ordini di questa comunanza che gli uomini fanno insieme, incredibile è quanti mali si riparano e quanti beni a tutti si producano. Laonde il sistema dell'interesse privato si allargò fino a trasformarsi in un principio sociale, e questo tolse a quel sistema, presso i poco veggenti, quella orribile deformità, o piuttosto mostruosità che in sé porta da sua natura. Perocchè i più non considerano a sufficienza, la bontà morale delle azioni dipendere dal fine per lo quale si fanno; e i più guardano alle azioni materialmente prese; le quali dove utili appariscano, le ricevono tosto per virtuose. E pure l'esser socievole quanto si voglia coll'unico fine del privato interesse, non sarà virtù giammai, ma sempre egoismo; eziandiochè questo egoismo imiti esteriormente i modi e le fattezze della virtù. Ella è la virtù falsa, che contraffà con più o meno d'arte la vera.

Intanto però non si nega, che ne' sistemi più interessati vennessi a introdurre il vantaggio comune; il diritto stesso di Hobbes intende a prevenire l'ingiuria, e allontanarla da tutti gli associati: quanto a Bentham egli vuole che calcoliamo la somma de' piaceri e de' dolori che produce una legge, per istimarne il valore o la giustizia; e poi colla misura della giustizia delle leggi confonde la misura della giustizia personale degli uomini: Romagnosi tutto riduce alla società, alla conservazione della specie: e Paolo Costa pure mette il piede sulle vestigia di Bentham (1). Or tutti questi facendo entrare la società nella morale (2), troppo facile è, che si credano miranti a buon segno. Perocchè veramente entra in questi sistemi qualche cosa che rassomiglia alla morale; ma ell'è cosa dipinta, l'anima morale lor manca: il bene degli uomini intti, per sé cosa morale, in questi sistemi si spegne col veleno, quando lo si costringe a non esser più che un servitore del ben soggettivo; il che è pure quel punto mal fermo, sul quale posa in bilico la piramide capovolta della morale filosofia. Ad ogni modo anco da questi stessi sistemi traspare un testimonio della umana coscienza, la quale non riconosce virtù, ove non si dia relazione fra più esseri ragionevoli: di maniera che il privato interesse non avrebbe potuto nè pur pigliarsi le apparenze della morale, senza associarsi all'interesse degli uomini in generale.

§ 3.

Veniamo alla terza verità di quelle che il nostro principio morale contiene; ed è: darsi una cognizione pratica e volontaria: Fu egli conosciuto in antico questo vero? Fu ben sentita, bene stabilita, posta fuori di controversia, resa seconda la distinzione fra un *conoscere puramente speculativo*, e un *conoscere operativo*?

Certo, che da per tutto ne' libri de' savi di ogni età trovansi chiarissime tracce

(1) Vedi il libro « Del modo di comporre lo ideo o di contrassegnarle con vocaboli precisi ec. » (Parma, dai torchi di P. Fiacadori 1835), Cap. XXXVI — XL. Paolo Costa, uomo di chiaro intelletto, ma tenace delle dottrine apprese nella sua gioventù, quando in sua vecchiezza vide sorgere per Italia e fuori delle scuole ovelle di filosofia; le quali aprivano all'umano ingegno delle migliori vie, e svegliavano negli animi degli alti sentimenti di pura virtù quasi assopiti e soffocati dalla materialità delle dottrine precedenti; egli misconobbe intieramente la tendenza della nuova filosofia: si corrucciò ad essa, che trasse gli uomini dalla felice suggestione di Locke, o degli altri maestri da lui venerati: deplorò tanto accecamento de' tempi, tornanti, com'egli diceva, alle larve platoniche; o profetò sventura alla società, alla stessa religione. Né questo fu da lui, mancò di frenare colle scritture il triste progresso dello spirito umano; e tutto ciò colle ottime intenzioni che traspariscono da' suoi libri. Ma niente poté. Io vorrei che questo esempio fosse di buono ammaestramento ad alcuni nostri eccellenti nomi, e pur tanto prevenuti ancora dall'autorità delle scuole in cui crebbero, che pare loro impossibile avervi del vero contrario a quello che essi credettero vero costantemente pel corso di forse trenta o quarant'anni.

(2) Abbiamo già osservato, che lo stesso principio di Kant « Opera secondo una norma che possa rendersi universale, » sebbene voglia si al tutto pmo, tuttavia racchiude nel suo seno la relazione con degli altri uomini simili a noi, e non fa che definire qual debba essere questa relazione.

della cognizione pratica: non tutti però la videro sotto egual grado di luce, o la pronunciarono esplicitamente, non tutti mantennero le due cognizioni distinte senza mai confonderle, e pochi assai (perocchè non oso dire nessuno) ne percepirono l'importanza e la fecondità.

Già vedemmo, Socrate far talora dipendere la virtù dalla cognizione speculativa, e dire in conseguenza, che l'esser buono o cattivo non è in potere dell'uomo, senza ripresa da Aristotele.

Pure niuno meglio di Socrate in un altro istante di luce intellettiva vide, che l'occhio della mente a scorgere nella verità doven esser puro dalle passioni corporee (1), e che il palato dello spirito da' sapori terrestri occupato ed istupidito non potea gustare le divine cose. Di questo gli dà lode sant'Agostino nella Città di Dio (2). A tale scuola ammaestrato, Platone scrivea, « percepirsi le cose divine da chi pone assiduo studio intorno a Dio e stabilisce di comporre sua vita alla forma di Dio medesimo; » poichè di ciò avviene, che di repente, quasi da fuoco sfavillante, s'accenda un lume, « e quello che ha ingenito nell'animo si alimenti (3). » La stessa dottrina fu costantissimamente mantenuta e insegnata dalle scuole platoniche di tutti i tempi: indi le loro purificazioni e preparazioni dell'animo all'acquisto della sapienza (4). E tanta conformità ha un sì fatto insegnamento colla verità cristiana, che i Padri della chiesa come cosa propria assai sovente la ripetono. Fra i quali mi basterà qui recare in testimonio Isidoro di Pelusio, che rassomiglia l'uomo occupato dagli affetti terreni a colui « che ha lippi gli occhi, il quale non può figgerli nel baglior del sole, o se ve li affigge, il fa in vano: » e medesimamente a colui « che essendo infermo ha guasto il palato, il quale inutilmente fa prova de' grati sapori, non punto gustati da quella lingua piena di salsuggine e di amarore (5). » Sentenze tutte simiglianti a quella di Paolo Apostolo, « L'uomo animale non percepisce quelle cose che sono dello spirito (6), » e ad altre molte delle divine Scritture. Or chi non vede, che questa dottrina suppone che v'abbia una cognizione dipendente dalle affezioni nostre, e dalla stessa nostra volontà? Perocchè, se si esorta l'uomo ad appurare la propria vita e i propri affetti, acciocchè egli possa conoscere nella sua bellezza la verità, vuol dire che questi affetti e questa purezza di vita è in nostro arbitrio, che perciò dal libero nostro volere dipende altresì il vedere gran parte della bellezza del vero, e più intimamente percepirla. Vi ha adunque un conoscimento della verità, nel quale la volontà ha una grandissima influenza, veggendo noi più e meglio quello che più noi amiamo. E pure i Platonici non ritrassero mai da questa verità fecondissima, che aveano in mano, quel vantaggio che trarre avrebber potuto a favore della morale.

Vero è però, che anche posteriormente gli Accademici difesero contro gli Stoici la libertà dell'assenso che noi diamo alla verità. Questa questione, che l'Accademia ebbe col Portico, è di un sommo interesse nell'argomento di che parliamo. In essa vedesi due cose: dalla parte dei discepoli di Zenone una singolare contraddizione con sè stessi; e dalla parte degli Accademici, un principio per sè fecondo nelle lor mani rimanersi sterilissimo. Mi si permetta di narrare in breve questa controversia, invece che colle parole mie, con quelle di Pietro Valenza (7), il quale così la espone:

(1) Vedi il Fedone.

(2) VIII, III.

(3) Epist. VII.

(4) Ved. Plotino *Ennead.* VI, L. IX, c. III.

(5) *Nam nec oculus lippiens in sola aciem defigere potest, si enim defigat, frustra id agit: morbosae item linguae frustra gratos saporis adhibeas, quos illa, amarore quo acatet praecoccupata non sentiet.* L. I, epist. 304.

(6) Galat. V.

(7) *Academica, sive de iudicio erga verum.*

« Gli Stoici dicono, che delle rappresentazioni sensibili (1) altre sono vere ed altre sono false; altre comprendersi ed altre non comprendersi. All' incontro dicono, che le sensazioni sono tutte vere e tutte comprese, essendo esse appunto certe « cotali comprensioni: nè solo comprensioni, ma anche sono, secondo essi, di necessità assentimenti. Poichè quegli, che ha la sensazione del bianco, sente a un tempo che è bianco, e lo apprende questo bianco, ed assente che è bianco; e se « non fa tutto ciò, egli non sente (2). — Perocchè essi dicono, che la percezione « delle impressioni sensibili si fa coll' animo cedente e assenziente (*μετὰ ἰσχύος καὶ ἀσυχματῶσεως*): Di qui uno de' capi principali di controversia cogli Accademici. « Perocchè, questi rispondono, l' assenso non sarebbe libero e non potrebbesi sospen- « dere, se si avesse a dire, che colui che sente, pur coll' unico atto del sentire e com- « prendesse e assentisse. Di questa cosa si legge un nonnulla in Stobeo (3) —, che « sembra dar questo senso: « gli Stoici esser persuasi che il senso non giunga solo « alla rappresentazione sensibile, ma si anco all' appetizione, e all' approvazione, « nè avervi senso senza assentimento: all' opposto i filosofi antichi, principalmente gli « Accademici, stimare, che sia sensazione anche la semplice impressione o rappre- « sentazione sensibile, nè a quella esservi aggiunta in sul principio l' appetizione, « non che l' approvazione: perocchè se fosse altrimenti, l' assenso non sarebbe in « nostro potere (4). » — Plutarco nel libro delle contraddizioni degli Stoici dice ap- « punto: « Ne' certami ch' ebbe Crisippo ed Antipatro contro gli Stoici, il più s' af- « faticarono a mostrare, che niuno può operar cosa alcuna nè appetire, senza prima « che preceda l' assenso, e quelli pronunciare delle fatture, e delle proposizioni va- « ne, i quali vogliono che quando ci si rappresenta sensibilmente una cosa accomo- « data alla nostra natura, toslamente l' appetiamo senza consentire ed approvare. » E Plutarco medesimo scrive, « che con tutto ciò, dopo tentata ogni maniera di mac- « chine e combattute con ogni ardore molte battaglie, non poterono gli Stoici ed al- « tri filosofi riuscire a cosa alcuna, ma rimase ferma ed inconcessa la possibilità di « sospendere l' assenso, la quale non si poté scacciare dalla filosofia (5). »

Ora ciò che io volea osservare si era, quanto fosse opposta questa stoica dottrina allo stesso principio morale stoico. Questo contenevasi tutto nella libertà o padronanza

(1) Io traduco *παρὰ τὰς* per « rappresentazioni sensibile, » parendomi esser questo il più acconco significato di una tal parola, a quel modo come la usarono gli Stoici in questa questione.

(2) Vedi Cic. (*in Lucull.*), o Diog. Laert.

(3) *In Phyrìe.*

(4) Seconda la sentenza degli Stoici recata da Stobeo, « tutte le appetizioni essere approvazioni » (*πάσας τὰς ἐπιθυμίας ἵναὶ συγκαταθήτους*), parrebbe, che questi filosofi avessero intraveduto che l'atto dell' appetito umano non esser preceduto da un giudizio. E'co quanto si trovano vicini alla verità! Ma questo giudizio nol dividevano dall' atto del senso: il sensismo adunque li perdette.

(5) *Adv. Colot.* Ecco le parole di Plutarco latinamente tradotte. *Assensus vero in omni re retentionem (ideest epochem), nec tamen qui multum negotii operaque in eam impenderunt, longius voluminibus adversus eam scriptis, loco pelleri potuerunt. Verum cum nec sumpta a Stoa ipsa Apraxia (ideest, actionis universae privatione), ac veluti Medusae capite intentata atque ostensa, quidquam proficerent; re tandem desperata, destiterunt, postquam omnia e'periti, omnique lapide motu, nunquam appetitum adducere potuerunt, uti assensus fieri se pateretur, nec a sensu propensivissimae suae initium admittere voluit; sed sola ipsa nulla accessione egressa ad illicendum, et deducendum ad actionem satis idonea nec comperita. La ragione per la quale non poterono gli Stoici mai convincere i loro avversari, che l'atto dell' appetito (l' appetizione) dovesse esser preceduto necessariamente dall' atto della ragione approvante (assenso, approvazione), si fu unicamente perchè non distinguevano le due maniere di appetere, l'una puramente animale (atto dell' appetito animale), l'altra razionale (atto dell' appetito umano). Fatta questa distinzione, convenia concedere agli Accademici, che l' appetizione animale non è preceduta da approvazione; a difendere sola, che v'ha un' appetizione razionale, che è sempre preceduta da un atto intellettivo, dal giudizio approvante o sia assenziente della ragione. Vedesi adunque come in questa celeberrima controversia avvan parte di vero e parte di falso entrambi le dottrine stoica ed accademica contendenti fra loro.*

assoluta che questi filosofi davano all' nome delle sue azioni; e tuttavia univano poi la impressione sensibile, l' appetizione, l' approvazione e il consenso in una cosa sola e necessaria; quantunque l' appetire e il consentire fossero ai loro occhi, sì bene come ai nostri, i principi e le condizioni indispensabili dell' operare.

Ma rispetto agli Accademici, non giovò loro il difendere la libertà dell' assenso, il quale potea pure divenire ad essi principio secondo in morale; e ciò perchè disperarono della verità, e si adagiaron cogli Scettici; sicchè, imperverto l' uomo della verità, non potea rimanere alla loro morale alcuna fermezza.

Quanto ad Aristotele, egli distinse sagacemente il percepire e conoscer primo, dall' assenso o sia dal giudiz o che sopravviene (1). Ma nè s' occupò di cercare se il giudizio fosse mai libero, nè cadde a lui nella mente, che potesse dimorar quivi il principio e per così dire la culla della moralità. Gli antichi filosofi adunque, benchè or vedessero or travedessero entrare qualche grado della libertà nella cognizione stessa, cioè in certi atti dell' intendimento, pe' quali esso giudica, assente, approva o riprova, ed ai quali tengon poi dietro delle appetizioni o delle azioni; tuttavia non mai s' accorsero distintamente, che in quel primo atto di volontaria intelligenza è la generazione della morale.

Fu la cristiana dottrina che scoperse chiaramente agli uomini quest' atto intellettivo nido alla morale: da quel di la *essenza morale* fu chiarissimamente svelata. Vediamo come tutto ciò avvenisse.

Il principio della morale cristiana, della virtù, della santità per gli uomini è il Verbo di Dio, e il Verbo di Dio è generato per un atto analogo a quello dell' intelletto. Perciò le Scritture divine pongono la giustizia, la virtù, la santità che vien data agli uomini, nella partecipazione della luce: chiamano *luce* la stessa *virtù*, e *tenebre* il *peccato*. « Dio è luce, dice s. Giovanni, e in lui non sono tenebre di sorta. Se noi « diciamo di aver società con lui, e pure camminiamo nelle tenebre, mentiamo, e non « facciamo la verità (2). » Aver dunque società con Dio, è aver società colla luce (secondo queste maniere di parlare), il che suppone un atto intellettivo; e *fare la verità* (che è oggetto dell' intelletto) vuol dire operare virtuosamente (3). Cristo insegnò, che tutta la virtù dell' uomo dipendeva dalla purità dell' occhio, cioè dal puro e netto sguardo dell' intelligenza (4). Tuttavia non ogni cognizione, secondo il divino Maestro, è volontaria e libera; ma ve n' ha parte di necessaria, e parte di libera. L' apprendere è necessario, ma l' assentire praticamente è libero. Laonde Cristo degli Ebrei diceva, « che vedevano, e che eran ciechi; » vedevano per la cognizione apprensiva e diretta che avevano; eran ciechi pel riconoscimento e l' assesto che non avevano, perchè liberamente il negavano alla verità: aggiungeva Cristo, che la loro cecità era colpevole perchè non eran ciechi: « lo venni in questo mondo acciocchè sia fatto giudizio; acciocchè quelli che non veggono veggano, e « quelli che veggono diventino ciechi. E udirono alcuni de' Farisei che eran con lui, « e gli dissero: Che? siam forse ciechi anche noi? Gesù loro disse: Se foste ciechi, « non avreste il peccato: or poi dite di vedere; il vostro peccato dura (5). » Dichiarò

(1) Ved. *Metaph.* L. IX, c. x; e L. III, Lect. xi *de Anima*, e quivi il commentario di s. Tommaso.

(2) *Epist.* I, C. I.

(3) Nell' Antico Testamento leggesi pure: *Error et tenebrae peccatoribus concreta sunt* (Eccli. XI). Ora l' *errore* e le *tenebre* son cose che appartengono all' intelletto: quella sentenza adunque suppone, come l' altro addotte del N. Testamento, che dove vi ha peccato, ivi sia pure sempre qualche disordine, qualche errore, qualche ignoranza nell' intelletto. Come adunque il peccato è volontario, così pure volontario è ciò che nasce insieme con lui, e che, secondo la frase scritturale, con lui, è concreto. Ma dall' antico Testamento recherremo poco appresso molt' altre testimonianze.

(4) *Luc.* XI.

(5) *Jo.* IX.

medesimamente come avesse parte la volontà nella cognizione, dicendo: « Se alcuno « vorrà fare la volontà di lui, conoscerà della mia dottrina se ella sia da Dio, o se « io parli da me stesso (1). » E come in quella cognizione volontaria e pratica sia, secondo la dottrina evangelica, il principio della virtù; così nella *cognizione completa*, veniente a noi parte da Dio e parte dall'adesione a lei della nostra volontà, sta il premio picnissimo della virtù, leggendosi: « questa è la vita eterna, che conoscano te, « solo Dio vero, e quel Gesu Cristo che tu hai mandato (2). » Come poi un atto intellettuale di *ricognizione* volontaria è il principio della morale in genere; così la *fede*, quest'assenso interno, è il principio speciale della morale religiosa e soprannaturale (3). Tali sono le dottrine cristiane, e il nuovo Testamento s'accorda appieno coll'antico.

Niuna cosa è più raccomandata nelle antiche Scritture, che di pronunciare dei giudizi retti (4): di niente più si prega ne' Salmi, che del lume di una retta intelligenza (5). Nella Sapienza non si legge, che i mali uomini saranno puniti per le malvagie operazioni, ma per li malvagi loro pensamenti (6), essendo questi la cagione libera delle male azioni. La via della virtù è detta via della verità; e per dire, che non vollero i perversi seguitare ciò che era giusto, si mette loro in bocca la confessione, che « il lume della giustizia non è loro risplenduto, nè per loro è sorto il sole dell'intelligenza (7). »

Sarei infinito se volessi addurre tutti i passi de' libri sacri, dove s'insegna o si suppone questa verità; ma non voglio ommetterne ancora talun di quelli, dove ella si presenta nella forma più scientifica e rigorosa.

In un luogo dell'Ecclesiastico si dice, che « la sapienza *precederà* a' suoi figliuoli nella via della giustizia (8). » In questo luogo viene a dirsi espressamente, che tutte le giuste operazioni dell'uomo cominciano da un atto intellettuale; giacchè si dice, che la sapienza nel cammino della giustizia è quella che precede, quasi facendo la via e dando la direzione a tutti gli altri atti dell'uomo. In un altro luogo insegnasi espressamente, che « il verbo è il principio di ogni opera » umana (9). Or che cosa è il *verbo* nella maniera di parlare che usano le Scritture? Verbo vuol dir *parola*: è dunque una parola interiore, che l'uomo dice a sè stesso; insegnasi adunque col testo allegato, che il principio di tutte le nostre operazioni è un *giudizio* interno che noi facciamo. Su questa finissima e fecondissima verità insegnata dalle Scritture, il gran vescovo d'Ipbona fa quest'osservazione: « Deesi osservare, — che come di quel « Verbo (divino) fu detto: Tutte le cose sono state fatte per lui; nel qual luogo si « pubblica che Dio ha fatto l'università degli enti pel suo Verbo unigenito; così parimente non vi ha nessuna operazione dell'uomo, che prima non sia detta nel cuore « di esso uomo; il perchè è scritto: Principio di ogni operazione è il verbo. Ed au-

(1) Jo. VII.

(2) Jo. XVII.

(3) *Fidem ex auditu concipientes*, dice il Concilio di Trento, *libere moventur in Deum. credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt* (S-ss. VI, c. VI). E così pure s. Tommaso: *Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis*. S. II, II, IX.(4) *Judicium verum judicate*. Zach. VII. Concorda a pieno col rimprovero che faceva Cristo agli Ebrei: *Quid autem et a vobis ipsis non judicatis quod justum est?* Luc. XII. Ved. anche s. Gio. c. VII, 24 o c. VIII, 15 e segg.

(5) Specialmente nel Salmo CXVIII.

(6) *Secundum quas cogitaverunt, correptionem habebunt*. Sap. III: a cui s'accorda la maniera che usa l'apostolo s. Paolo descrivendo il depravamento dei Gentili: *incoerunt in cogitationibus suis*. Rom. I.(7) *Ergo erravimus a via veritatis, et justitiae lumen non luxit nobis, et sol intelligentiae non est ortus nobis*. Sap. V.(8) *Sapientia filius suis — praeibit in via justitiae*. Eccli. IV.(9) *Initium omnis operis verbum*. Eccli. XXXVII.

« che qui quando il verbo è vero, allora esso è principio di un'opera buona. Ed è vero « il verbo (del cuore umano) quando viene generato dalla scieoza del bene operare; « di maniera che anche in questa generazione del verbo si osservi quel: È, è, No, « no: per modo tale, che come sta la cosa nella scienza secondo la quale si dee vi- « vere, così ella sia anco nel verbo da noi internamente pronuciato pel quale si ope- « ra: e altrimenti no tal verbo nostro sarebbe menzogna, e non verità, e indi ne « proverrebbe un peccato, e non un'opera rella (1). »

Nel qual passo bellissimo vedesi apertamente insegnato, che ogni operazione umana cominci da un interior giudizio, o verbo, il quale se è conforme alla verità, rende buona l'operaziooe, se è dalla verità difforme, la rende mala. Di che apparisce come ogni peccato si riduca ad una menzogna; non significata esternamente con parole o segni, ma detta interiormente a noi stessi; e però quanto sia sapiente il linguaggio delle Scritture, che tutti i vizi gcoeralmente chiama *menzogna*, tutte le virtù *verità*, e che espressamente comanda così: « In ogni operaziooe tua ti preceda « un verbo verace (2). »

Cristo dice di più, che questo giudizio, o interior loczione, che dee precedere le nostre operazioni, è verace allora quando viene da Dio, cioè dalla verità, ed è menzognera allora che l' uomo la trae da sè stesso e non dalla verità, cioè che pronuncia secondo le inclinazioni soggettive (3).

Non è adunque maraviglia, se noi troviamo d' accordo i Padri della Chiesa e i teologi morali nell' affermare, che dalla stima rella che l' uomo fa delle cose, dai veraci giudizi che porta di esse, dipende ogni sua morale bontà (4).

« Convien dar opera, dice s. Basilio, assai diligentemente, che dentro di noi, « nel riposto foro de' nostri pensieri, portiamo retti giudizi delle cose, e abbiamo una « mente simigliante al bilico della bilancia, che fuori di ogni inclinaziooe nostra pesi « tutte le cose che son da fare, e dia la vittoria alla legge di Dio contro il pec- « cato (5). »

Medesimamente sant' Agostioo: « Colui vive piamente e giustamente, che è un « incorrotto estimatore delle cose, non piegando da una parte nè dall' altra (6). »

§ 4.

Un altro vero importante, che si contiene nella nostra teoria morale, diciemmo esser questo, che « il principio misuratore per così dire delle cose, quella norma secondo la quale noi dobbiamo estimarle, si è l'essere: cioè a dire, taoto vale una cosa quanto è. »

(1) *Animadvertenda est in hoc aenigmate etiam ista Verbi Dei similitudo, quod sicut de illo Verbo dictum est, Omnia per ipsum facta sunt, ubi Deus per unigenitum Verbum suum praedicitur universa fecisse; ita hominis opera nulla sunt, quae non prius dicantur in corde: unde scriptum est. Initium omnis operis verbum. Sed etiam hic cum verum verbum est, tunc est initium boni operis. Verum autem verbum est, cum de scientia bene operandi gignitur, ut etiam ibi servetur, Est est, Non non: ut si est in ea scientia qua vivendum est, sit et in verbo per quod operandum est; si non, non: alioquin mendacium erit verbum tale, non veritas; et inde peccatum, non opus rectum. De Trinit. Lib. XV, C. XI, 20.*

(2) *Ante omnia opera verbum verax praecedat te. Ecl. XXXVII.*

(3) Tale mi sembra l' interpretazione, che convien dare a quelle parole: *Qui a semetipso loquitur, le cui parole, i cui giudizi vengono di sè soggetto (non da Dio, dalla verità, oggetto) gloriam propriam quaerit (il proprio interesse): qui autem quaerit gloriam ejus qui misit eum, hic verax est, et injustitia in illo non est. Io. VII, 18.*

(4) Anche s. Tommaso dice, che in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis. S. II, II, LI, 1, ad 2.

(5) *Homil. in princip. Proverb. n. 10.*

(6) *Ille pie et juste vivit, qui verum integer est aestimator, in neutram partem declinando. S. Aug. De Doctr. Chr. L. I, c. XXVII. Ved. anco De Lib. Arbitrio. Lib. II, C. X.*

Questa dottrina fu conosciuta dall' antichità tutta. Platone, dopo altri che lo precedettero, non oscuramente la insegna. Più tardi, il traduttore di Aristotele, Boezio, scrisse un libro a fin di provare, che il *bene* era l' *essere*: sentenza ricevuta, e costantemente mantenuta dagli scolastici: basta aprire s. Tommaso, e sarà facile lo scontrarsi in essa. Vero è, che una verità si feconda ben da pochi fu applicata alla morale.

Fra coloro che più espressamente pronunciarono questa felice applicazione, merita il primo luogo Sant' Agostino.

Sono frequenti i luoghi delle sue opere, dove trovasi questa applicazione; frai quali a me basterà di recare il seguente: « Se l' uomo ama sé stesso di meno di quello che è, pecca, e il suo amore non è perfetto: tal sarebbe, se l' uomo amasse la propria mente tanto, e non più, quanto si dee amare il corpo; perocchè ella è più che il corpo. All' incontro se l' uomo ama la propria mente più di quello che ella è, anche qui pecca troppo, e non ha un perfetto amore di sé: tal sarebbe se amasse la propria mente quanto vuol amarsi Dio, essendo quella incomparabilmente meno che non è Dio (1). »

« La stessa dottrina trovasi in quest' aurea sentenza del celebre libro dell' *Imitazione*: » Veramente savio è colui, il quale gusta le cose secondo l' *esser* loro, e non secondo quello che ne dicono gli uomini (2). »

§ 5.

Un' altra verità, appartenente alla teoria morale da noi prodotta, si è quella del natural nesso che passa fra la *stima pratica*, gli *affetti* e le *operazioni* umane: nesso, che solo è atto a spiegare l' unità mirabile dell' uomo, ente unico ad un tempo, e pur composto di assai diversi principi.

Ben poco noi troviamo detto da filosofi intorno a questo nesso, che lega in uno tre ordini sì disparati di cose, com' è il conoscere, l' affezionarsi, e l' operare esternamente; anzi veramente egli sembra, che tutte le antiche scuole di filosofia fossero esclusivamente intese ad uno di questi tre ordini, trascurando di considerare i due altri, e molto più dimenticando di contemplare i nessi, ciò che mirabilmente gli unifica.

Ma i nessi naturali, che legano efficacemente insieme il pensare, il sentire e il fare dell' uomo, sono a pieno rilevati dalle divine lettere e dagli scrittori della chiesa.

Come vi ha una cognizione diretta e speculativa, ed un giudizio pratico: così il sacro codice distingue due fedi, l' una speculativa, e l' altra pratica.

La fede meramente speculativa è chiamata *morta* da s. Giacomo (3), perchè non atta ad operar cosa alcuna; all' opposto chiamata *viva* quella che produce in noi affezioni e operazioni, che coopera, come dice s. Giacomo, al merito dell' operar nostro, e che viene terminata e consumata coi fatti (4). » S' oda quanto accuratamente caratterizzi s. Paolo la fede pratica: egli l' appella « una fede che per la carità opera (5). » In queste poche parole sono espressi i tre ordini da noi distinti: nella *fede* è espresso l' or-

(1) *Si enim minus se amat quam est, ut verbi gratia tantum se amet hominis mens, quantum amandum est corpus hominis, cum plus sit ipsa quam corpus, peccat, et non est perfectus amor ejus. Item si amplius se amat quam est, velut si tantum se amet, quantum amandus est Deus, cum incomparabiliter minus sit ipsa quam Deus; etiam sic nimium peccat, et non perfectum habet amorem sui. S. August. De Trin. IX, 4.*

(2) *Cui sapient omnia procy sunt, non ut dicantur aut aestimantur, hic vere sapiens est et doctus, magis a Deo, quam ab hominibus. (De Imi. Christi II, C. I, 7.)*

(3) *Sic et fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa. C. II.*

(4) *Fides quoniam fides cooperabatur operibus iltius, et ex operibus fides consummata est. C. II.*

(5) Galat. V.

dino della cognizione; nella *carità* l'ordine degli affetti; nell' *operare* l'ordine delle operazioni. Ivi altresì è indicato il vero nesso di questi tre ordini; perocchè vi si dice, che la fede è quella che opera, ma mediante la carità; il che è quanto dire, che la fede produce la carità, e la carità produce le operazioni: ossia, che l'ordine della *cognizione* volontaria produce l'ordine degli *affetti*, e l'ordine degli affetti produce l'ordine delle *opere*.

Chiedesi forse qualche luogo delle sacre Scritture, dove in vece di dirsi che la « fede opera », dieasi espressamente che « opera la cognizione? » Ecco un passo di s. Giovanni, dove alla cognizione appunto s'attribuisce di essere operativa. « Noi sappiamo di *conoscerlo* (Cristo), se osserviamo i suoi comandamenti. Chi dice di *conoscerlo*, e non custodisce i suoi comandamenti, egli è mendace, e in costui non è « verità (1). » Qui parlasi evidentemente di una *cognizione operativa*, la quale non esiste senza l'opere; perocchè ha con queste un nesso fisico coll'intramezzo degli affetti. Perciò anche agli affetti, cioè alla carità, s'attribuiscono l'opere come necessari conseguenti. « Chi mi ama, dice Gesù Cristo, osserverà i miei comandamenti » (2). « Chi custodisce la sua parola, dice il diletto discepolo, in questo veramente è perfetta la carità di Dio (3). »

Se poi vuoi si anche sentire espresso colle parole del Sacro Testo, che quell'atto di cognizione pratica e volontaria, ove insistono gli affetti e le operazioni morali dell'uomo, non è che un giudizio che noi facciamo sul prezzo morale delle cose, basta richiamarsi quella sentenza del Salvatore, che dice: « Poichè dove sarà il tuo tesoro, ivi sarà il tuo cuore. » Che cosa è il nostro tesoro, se non ciò che noi sommamente apprezziamo? Dietro adunque all'*apprezzazione* che noi facciamo delle cose, vanno i nostri affetti, significati colla parola *cuore*. San Fulgenzio commentando questo passo fa sentire mirabilmente lo stretto nesso e necessario che lega all'atto della nostra *stima* gli atti delle nostre *affezioni*, e agli atti delle nostre affezioni le nostre esterne azioni. In un discorso al popolo dice: « O fratelli, poniam ne' eieli il nostro *tesoro*, acciocchè noi possiamo aver ne' eieli anche il nostro *cuore*. Imperocchè egli « è uopo, che dove sia ito innanzi il tesoro della dilezione, colà pure tragga l'affetto « del pensiero. Onde la Verità disse: Ove è il vostro tesoro, ivi sarà anche il cuore vostro. Laonde acciocchè noi tesoreggiamo ne' eieli, amiam le cose celesti. Vuoi tu « sapere dove *tesoreggi*? Bada ciò che tu *ami*. Vuoi tu conoscere ciò che tu ami? « Bada ciò che tu *pensi*. Indi avverrà, che tu saprai qual sia il tuo tesoro, dal giudizio del tuo pensiero (4).

Io voglio reeare ancora un brano, che torrò da un libro di pietà, acciocchè si vegga, come questa dottrina dell'unione e nesso fisico delle opere cogli affetti e degli affetti col pensiero volontario sia intima nella morale cristiana: il libro di cui parlo sarà del celebre Alfonso Rodriguez. « Quale è la stima, dice, che noi facciamo « d'una cosa, tale è il desiderio che di essa abbiamo: perchè la volontà è una potenza cieca, e va dietro a quello che le detta e le propone l'intelletto; e corrisponde alla stima e prezzo, in che questo glielo propone, viene ad essere la brama « il desiderio di conseguirlo: e come la volontà è la reina, e quella che comanda a « tutte l'altre potenze e forze dell'anima, interiori ed esteriori; così qual'è la volontà

(1) Epist. I. C. II.

(2) Jo. XIV.

(3) Epist. I. C. II.

(4) *Theaurum nostrum, fratres, in coelis ponamus, ut etiam cor nostrum in coelis habere possimus. Necesse est enim, ut quo praecesserit dilectionis thesaurus, illuc etiam cogitationis sequatur affectus. Ideo Veritas ait: Ubi thesaurus vester est, ibi et cor vestrum erit: ut ergo in coelis thesaurizemus, coelestia diligamus. Vis nosse ubi thesaurizas? Attende quid omas. Vis nosse quid amas? Attende quid cogitas. Ita fiet, ut thesaurum tuum iudicio cogitationis intelligas.* S. Fulg: *Serm. de Confessoribus.*

« e il desiderio che abbiamo d' una cosa, tale suol essere lo studio di procurarla, e « il mettere i mezzi, e fare le debite diligenze per arrivarne al conseguimento (1). »

§ 6.

La sesta delle verità contenute nel principio etico dicemmo essere: « non darsi azione morale se non a condizione che parla da un essere intelligente e termini parimente in un essere intelligente. »

Quanto alla prima parte di questa sentenza, cioè che il soggetto della morale voglia essere un ente fornito d' intelligenza, è generalmente ammesso da tutti; eccettuati alcuni pochi, per lo più materialisti, i quali negarono un vero così palmare, stendendo in morale agli animali bruti, dopo aver fatto lor parte dell' umana intelligenza (2).

Non così fu veduta l'altra parte, cioè che « l'atto morale dee aver per termine od oggetto ultimo un essere intelligente; » e però non pochi moralisti s' argomentarono di far una classe di doveri speciali dell' uomo verso gli esseri inanimati, e sensitivi solamente.

Per mancanza di un tal vero molti altresì credertero, che il principio formale dell' etica non dovesse contenere indicazione alcuna degli oggetti dell' atto morale; quando veramente, come osservammo, essendo essenzialmente necessario all' atto morale il terminare in una intelligenza, egli è chiaro, che non si può pronunciare l' essenza morale senza pronunciare questo suo carattere, cioè senza far entrare nella formula del principio etico l' oggetto intellettuale ch' esso ha di mira.

Vuole però qui giustizia, che noi tributiamo a Emmanuele Kant giusta lode, separandolo dagli altri filosofi.

Perochè veramente egli vide con chiarezza, che le morali azioni non poteano aver per fine se non qualche ente dotato d' intelligenza; e però una delle formule in cui pose il suo morale principio si fu « Rispetta siccome fine la personalità: » detto nobilissimo, perchè tocca appunto il fine essenzialmente della morale, da tant' altri filosofi non veduto direttamente, o non pronunciato ne' principj da lor proposti.

Veramente egli è impossibile, che volendo noi ragionevolmente e onestamente operare, ci fermiamo a prendere quai fini propri delle nostre operazioni le cose inanimate, o le cose unicamente sensitive, sottomettendo noi stessi ad esse; quando egli è pure evidente, che noi dobbiamo sottomettere quelle ed ordinarle a noi; non iscorrendosi in esse un prezzo assoluto, ma sì un relativo, cui acquistano dal poter servire alla persona nostra, o ad altre, cioè ad esseri intelligenti. Se dunque le cose prive d' intelligenza hanno condizione di mezzi e non più, e se egli è anco chiaro, che non vi sarebbero i mezzi, quando non vi fosse il fine a cui ordinarli; noi possiamo dire di conseguente, che non vi sarebbe dovere morale circa le cose sfornite d' intelligenza, se non vi fossero enti intellettivi a cui ordinarle; e che perciò i doveri intorno all' uso di esse non riguardano esse, ma sono tutti doveri verso le persone, a cui quelle cose si ordinano e riferiscono. Non vi hanno dunque altre classi di doveri, se non quelle che si formano dalle diverse specie degli esseri intellettivi.

Molto prima però che in quelli di Kant, trovasi questa verità ne' libri di sant' Agostino.

Questo Padre della Chiesa avea posto ogni diligenza a separare le cose di cui

(1) *Eserciz. di Perfez.* P. I, Tratt. I, C. 1, 2.

(2) Fra questi pochi dee contarsi in Italia M. Gioia. Vedi la *Breve Esposizione della sua Filosofia da me fatta e pubblicata in Milano dalla tipografia Pogliani 1828*, dove sono messi in aperto gli errori di questo scrittore.

noi dobbiamo *usare*, da quelle di cui noi dobbiam *godere*: egli diceva, che dei *mezzi* noi dobbiam usare, e dei *fini* noi dobbiam godere; che tutte le cose prive d'intelligenza non possono esser che mezzi, cose usabili; quanto poi alle intelligenze egli ascendeva fino all'ultima, a Dio, e trovava che di questa potevamo appieno godere sì come fine. Diceva poi, che tutta la morale, tutta la vita buona non era altro che un usare delle cose che debbono usarsi, e un godere di quelle che debbono godersi (1).

E perocchè qua vi ha un *ordine* fra le cose da usarsi e quelle da godersi; perciò molti che hanno preteso di seguitare sant'Agostino, si sono impossessati della parola *ordine*, e l'hanno posta a base della morale. Ma trascurarono di specificare quest'ordine, e però non poterono evitare la censura, che l'ordine preso in generale non è principio morale; perocchè v'ha un ordine anche nelle cose fisiche, nelle arti, ne' piaceri, v'ha un ordine anche nel male; conciossiachè da per tutto dove vi hanno de' mezzi diretti ad un fine, qualche ordine vi si trova, o sia buono il fine, o egli sia cattivo.

Ma or siam qui permesso di fare qualche osservazione sul comandamento dell'amore di Dio e del prossimo, al quale il Maestro divino ridusse tutti gli altri precetti; il che sebbene mi allontani un poco dall'argomento di questo paragrafo, tuttavia non m'allontana dalla storia de' sistemi che stiam narrando, e dammi occasione di aggiungere qualche chiarezza maggiore alla mente di sant'Agostino.

Osservo, che tutti i Padri e tutti i teologi sono d'accordo in affermare, che il precetto della carità evangelica impone l'obbligo di un amore *apprezziativo*. Ora che cosa si vien a dire con questa parola *apprezziativo*? L'appreziazione è la stima del valore della cosa che si ama: inchiude dunque un atto intellettuale, un giudizio volontario. Ma quest'appreziazione della cosa dovea esser pratica, acciocchè fosse morale: non meramente speculativa. A indicar la virtù pratica e operativa dell'appreziazione, il divino Maestro usò la parola *amore*, perocchè trovolla acconcia all'intelligenza di tutti (giacchè a tutti rivolge sempre le sue parole un tal maestro), e insieme ell'era atta a racogliere brevemente i tre gradi della morale operazione; conciossiachè l'amore, medio fra la *stima* e l'*opera*, s'attacca quasi direi con una mano alla stima e coll'altra all'opera, e così forma di tre cose una sola. Laonde il precetto della carità fu dato da Gesù Cristo a tutti gli uomini; e poi fu da lui spiegato nelle sue divine lezioni, talora aggiungendo la necessità della cognizione volontaria come principio ed essenza di virtù, talora l'opera esterna come effieienza dell'amore: e i passi già sopra recati lo provano chiaramente. Sant'Agostino adunque togliendo a definire la carità comandata da Cristo, trova di dover unire insieme tutti e tre gli elementi da noi indicati, e dice: « Questa poi è vera dilezione, che noi inerendo alla verità giustamente viviamo (2). » Dice, che la vera dilezione esige che noi *aderiamo* alla verità. Ora si aderisce alla verità coll'intelletto; ecco il primo elemento, la *ricognizione volontaria*. Dice, che in conseguenza di questa adesione al vero conviene che viviam giustamente; ecco il terzo elemento, l'*opera esterna*. Dice finalmente, che queste due cose insieme hanno la *dilezione*; ecco il terzo elemento, il mezzo che unisce gli estremi.

Egli è di qui che s'intende a pieno l'altra formola morale di sant'Agostino, che fa consistere la virtù nell'« ordine dell'amore (3). »

Da chi può essere ordiuato l'amore se non dalla ragione? La virtù dunque nel

(1) *Voluntas autem adest, per quam fruamur eis vel utamur. Fruimur enim cognitis, in quibus voluntas ipsa propter se ipsa delectata conquiscauit: utimur vero eis quae ad aliud referendum quo fruentum est. Nec est alia vita hominum vitiosa atque culpabilis, quam male vivens et male fruens.* De Trin. L. X, C. X, 13.

(2) *Haec est autem vera dilectio, ut INHAERENTES VERITATI JUSTE vivamus.* De Trin. VIII, VII.

(3) *De C. D. XV, XXII. e De morib. Eccl. l. 15.*

sistema di sant' Agostino riducesi ad un atto razionale che ordina l'amore: era adunque il santo Dottore salito veramente colla sottigliezza del suo pensare al principio della morale; ed avea veduto, che ella nè consiste nell'ordine semplicemente, giacchè degli ordini ve ne han molti e di varie specie; nè consiste semplicemente nell'amore; ma che ha sua vera origine in un principio intellettivo regolatore delle umane affezioni, e per ciò stesso delle umane operazioni.

Ma ritornando a noi, io volea far osservare, parlando de' comandamenti della carità, che in questo compendio sommario della morale fatto dall' Uomo-Dio viene supposta e confermata la verità che noi annunziammo in questo paragrafo, cioè la morale avere sempre per iscopo degli esseri intellettivi. Per questa ragione veramente Gesù Cristo non si contentò di dire vagamente « Fate del bene: » ma comprese tutto l'ambito della morale dicendo espressamente « Amate Iddio e il prossimo. »

§ 7.

Fra gli elementi adunque, che costituiscono l'essenza della moralità, egli è noipo riporre l'intellettività dell'oggetto.

E nulla di meno chi s'accontentasse dire, che l'oggetto della morale dee essere intellettivo, non avrebbe detto abbastanza. Perocchè rimane ancor la questione, « Ond'è, che noi dobbiamo considerare gli esseri intellettivi come fini delle nostre azioni, e non come puri mezzi a noi stessi? »

Convien rispondere a questa domanda, se si vuole spingere la ricerca morale fino all'ultima ragione, come richiede il problema del principio etico: questo è quello che ha dimenticato di fare Kant.

Ora rispondere a tal domanda è lo stesso che cercare « in che consista la dignità di un essere intelligente, » dignità che dee costituire il titolo del rispetto, che noi gli dobbiamo.

Io dico che una investigazione sì importante ci conduce ai seguenti risultamenti.

1.° Se prendiamo l'essere intelligente che noi conosciamo e che noi percepiamo, cioè l'uomo, noi stessi, i nostri simili, se lo consideriamo nelle limitazioni di sua natura, noi troviamo ch'esso è un soggetto fornito di assai poche forze fisiche, nascente senza cognizioni, che poi acquista a fatica, ma in numero ristrettissimo verso a tutto lo scibile, con incertezza, e mistura di errori, di maniera che riman sempre in lui il grado dell'ignoranza sformatamente maggiore di quel del sapere. Come dunque avviene, che si debba considerare quest'essere per fine alle nostre azioni? e ch'egli non possa esser mai considerato qual puro mezzo?

Se l'uomo pone in se stesso a fine, non è egli l'egoismo che gli suggerisce questa finzione di morale? In tal caso, come vi avrà la morale dell'uomo, così vi dovrebbe avere la morale del bruto, al quale certo piacerebbe di esser considerato per fine delle cose, altrettanto quanto ciò piace all'uomo. Oltracchè è egli assurdo, che vi abbiano degli esseri superiori all'uomo? perchè dunque l'uomo non può considerarsi per un semplice mezzo, rispetto ad esseri a lui superiori?

La proposizione nostra, s'ella è vera, suppone che vi abbia nell'uomo qualche cosa d'infinito, di assoluto. Perocchè se veramente vi avesse qualche cosa d'infinito ed assoluto nell'uomo; in tal caso solamente s'intenderebbe, come questo elemento non potrebbe mai considerarsi come puro mezzo; ma dovrebbersi a lui riportare come a fine tutte le altre cose. Questo ragionamento adunque dimostra, che per dare un saldo appoggio alla morale, convien ricorrere a qualche cosa d'infinito, di ultimo, di finale; perocchè la morale riducesi tutta finalmente a considerar certe cose per fine e certe altre per mezzo, ad apprezzar certe cose per sè, ed apprezzarne altre pel servizio che prestano a quelle prime.

Da questo l'importantissima conseguenza, che « ove si voglia considerare la

morale che ha per oggetto l'uomo, o si dee dire che ella è una chimera, o pure si dee dimostrare che nell'uomo stesso v'ha qualche cosa di divino. »

E a quest'ultimo partito s'appresero le migliori scuole filosofiche dell'antichità. la platonica e la stoica principalmente: noi già lo vedemmo (1).

« Tu cerchi, dice Seneca, che cosa formi il savio? quello stesso che forma Iddio. Egli è mestieri che tu gli accordi qualche cosa di divino, di celeste, di magnifico (2). » In nessun'altra maniera potrebbesi certamente garantire l'autorità della legge morale.

Ma quando si prescinde da un Dio come essere assoluto, reale, vivente, quando si prescinde dalle dottrine soprannaturali, e si considera l'uomo nel circolo della natura, che cosa rimane a quest'uomo di divino, di celeste, di magnifico? Qualche cosa gli rimane ancora, lo indicammo: ma questo qualche cosa che gli rimane non è abbastanza, acciocchè si possa dire che gli rimane Iddio: gli rimane una regola dell'operare, immutabile e assoluta, ma nulla più. Questa regola, a ragion d'esempio, gli dice: « Opera in modo, che tu preferisca sempre l'uomo al bruto. » Questo comando è certo immutabile altrettanto, quanto è immutabile la natura dell'uomo e la natura del bruto: è assoluto. Ma ciò che vi ha di assoluto in questo comando, trovasi nel modo col quale vien fatto, si badi bene, non nell'oggetto intorno al quale si fa. L'uomo, che è l'oggetto di questo comando, non è assoluto; ma gli si ordina assolutamente, che debba preferirsi ai bruti (3). L'assoluto adunque, il celeste, il magnifico di cui parla Seneca, non è che la regola morale delle azioni umane, la quale è nell'uomo, ma non è l'uomo stesso.

Questa osservazione è di somma importanza. Gli Stoici sentirono, che alla morale mancherebbe qualche cosa, e mancherebbe il più, quando fosse solamente assoluto il comando, e non fosse assoluto l'oggetto del comando. Che fecero? Confessare che la morale era in contraddizione seco stessa? assoluta nel suo comando, nulla nel suo scopo, nel suo oggetto? — L'umanità non poteva dir questo: perocchè il dirlo sarebbe stato un disperarsi; e l'umanità non si dispera mai, o se si dispera non si dispera se non dopo avere esaurita tutta la sua intelligenza a trovare l'uscita dell'impaccio: ed esaurita l'intelligenza, le rimane ancora da ricorrere all'immaginazione, che le finga ciò di cui abbisogna: ed insieme coll'immaginazione, che per poco è inesauribile, le rimane la speranza di trovar vero l'espedito immaginato, o di trovarne un altro che a quello sopperisca. Anche i più celebri moralisti dell'antichità, voglio dire gli Stoici, ricorser dunque all'immaginazione, a fine di sopperire con essa al mancamento che sentivan profondo della morale naturale. Certo l'immaginazione fu quella che somministrò loro lo spedito di dichiarare, che la regola morale delle azioni era anco l'unico oggetto delle azioni stesse. In tal modo essendo la regola assoluta, immutabile, divina, celeste, magnifica, come dice Seneca, anche l'oggetto della morale veniva ad avere tutte queste qualità, veniva ad essere assoluto e divino. — Ma in qual maniera potevano gli Stoici convertire la regola delle azioni (l'elemento divino che si trova nell'uomo) nell'oggetto delle azioni morali? — Non ci aveva altro verso, che quello di dichiarare, che un solo vero bene esisteva, e questo

(1) Cicerone dice in più luoghi, che la peripatetica coincideva a principio interamente colla accademica: *Quae quidem erat primo duobus, ut dicitur, nominibus una. Nihil enim inter Peripateticos et illam veterem Academiam differbat. Abundantia quaedam ingenii praestabat, ut mihi videtur quidem, Aristoteles: sed idem fons erat utriusque, et eadem rerum expetendarum fugiendarumque partitio.* Acad. I, iv.

(2) *Quaeris quae res sapientem faciat? quae Deum. Des oportet illi aliquid divinum, aliquid coeleste, magnificentum.* Ep. LXXXVI.

(3) Ved. i Principi della scienza Morale C. III, Art. VII, dove si distingue il bene assoluto dalla nozione assoluta di bene.

solo vero bene era l'adesione costante che l'uomo desse alla regola delle azioni morali: in quest'adesione consistere la perfezione, la grandezza, la saviezza, la beatitudine, la dedicazione dell'uomo. Egli era molto; ma questo molto, era assolutamente necessario che si ponesse, acciocchè vi avesse una teoria di morale nell'ordine delle cose naturali; a questo tentativo unico di mantener la morale s'appigliarono adunque gli Stoici.

Di vero, che mai gioverebbe che la legge comandasse *assolutamente*, se mandasse al suo comando un *oggetto assoluto*? Pigliamo uno speciale precetto: « non posporre gli uomini ai bruti. » Che significa « non posporre l'uomo a bruti? » Significa « non far del *male* all'uomo per sottrarre dal *male* il bruto, e anzi far del *bene* all'uomo a preferenza del bruto. » Or il comando della ragione così espresso parla di mali e di beni. L'oggetto adunque del comando sono propriamente *mali e beni* da farsi ad un ente. Or poniamo per un istante, che non vi fossero nè mali nè beni; a che ridurrebbersi quel comando assoluto di non posporre l'uomo al bruto? Ridurrebbersi a nulla, ad un comando puramente ipotetico, che non avrebbe nessuna possibile applicazione. A quella maniera adunque, che se non vi fossero mali e beni, quel comando non avrebbe alcun valore effettivo; così supponendo che vi sieno de' mali e de' beni, quel comando non può aver altro valore, che il valore stesso de' mali e dei beni a cui si riferisce; di guisa, che trattandosi di rimuovere un picciol male, o di produrre un picciol bene, il valor del comando sarà minore di quel che fosse trattandosi di rimuovere un gran male, e di produrre un gran bene. A questo badisi attentissimamente; perocchè non è mica il soggetto che fa grande il male ed il bene; ma il male ed il bene fa grande e rispettabile il soggetto. Si consideri: perchè mai dicesi, l'uomo esser migliore e più rispettabile de' bruti? — Non per altro, se non perchè l'uomo gode del bene della ragione: il bene della ragione fa ad un tempo l'uomo e la dignità dell'uomo. Che se i bruti godessero di questo bene stesso, essi sarebbero soggetti egualmente rispettabili che l'uomo, e anco cesserebbero da esser bruti. La dignità adunque e rispetto che devesi al soggetto non nasce da un bene, o dalla grandezza e dalla dignità del bene di cui gode, o a cui è ordinata la sua natura. Ciò ritenuto, or dicesi che non vi fossero nell'università delle cose se non bei esigui, passaggeri, fortuiti; il comando della ragione riferendosi a questi beni, sebbene in sé assoluto, non potrebbe aver forza assoluta, perchè mancherebbe nella sua applicazione di un oggetto che fosse capace di ricevere in sé la forza assoluta del comando, e di cavare, per così dire, quella forza di potenza in atto. Questo è il perchè noi abbiamo detto più volte, che non esistendo che solo dei bruti, verso questi non potrebbe concepirsi una vera morale: perocchè questi non potrebbero esser fine alle operazioni di un ente intelligente, e non potrebbero essere fine di queste operazioni, perchè il bene di cui sono suscettibili non è niente di assoluto, niente d'immutabile, niente di ultimo.

Le quali cose non furono distintamente vedute, ma furono tuttavia profondamente sentite dagli Stoici e da tutti i grandi filosofi dell'antichità. Quindi la morale intera si ridusse presso di essi alla questione de' beni e de' mali; perocchè questi soli rendono effettiva la legge, conducendola all'atto dell'applicazione. Quindi ancora, secondo che i filosofi si appigliavano ad una più tosto che ad un'altra sentenza intorno alla natura de' beni e de' mali, dividevansi altresì in parti diverse rispetto alle opinioni morali. Più coerenti degli altri furono gli Epicurei e gli Stoici, cioè i due partiti estremi.

Perocchè gli Epicurei cominciarono a dire: « Che cosa è il bene per l'uomo? Non può esser altro se non la remozione del dolore e la fruizione del piacere. Si esaminino tutti i gradi della vita umana, si cominci dalla tendenza che ha l'uomo di conservar sé stesso, di alimentarsi, di propagarsi, di soddisfare finalmente ai suoi desideri presi quanto mai largamente si può. È che altro bene si dà se non questo? » Dopo di ciò si dividevano in due parti. Alcuni confessavano, che tutti questi beni non

contenevano in sè la nozione dell' onesto e del virtuoso ; e perciò dicevano, che l' onesto, il virtuoso (il morale) era niente, un pregiudizio volgare, una cieca abitudine. Altri poi, meno sinceri dei primi, non volendo nrtar di fronte la sentenza comune degli uomini, che ammette una morale, e fors' anche rimorsi internamente dalle voci della coscienza, dicevano che l' onesto e il virtuoso si dava bensì, ma non era altro che lo stesso piacere acquisito e lo stesso dolore fuggito. Qui vi aveva manifestamente l' equivoco di sopra accennato, cioè poteasi intendere questa dottrina o del piacere che il soggetto cerca a sè stesso, o del piacere che il soggetto cerca ad altrui. Se intendevasi del piacere che il soggetto cerca a sè stesso, abusavasi manifestissimamente delle parole ; giacchè in nessun tempo mai nè in nessun luogo il senso comune colla parola *onesto* o colla parola *virtuoso* intese di denominare un piacere che il soggetto cerca a sè stesso. Costoro dunque si faceano un gioco degli altri uomini, favellando per illuderli con parole, e non più. Se poi intendevasi del piacere che un uomo studiassi di procacciare al suo simile, o del dolore che dal suo simile tenta rimuovere, parlavasi veramente di cosa morale ; ma di cosa tuttavia niente più importante e niente più degna di stima, di quello che sia il piacere procacciato o il dolore rimosso : perocchè l' azione benefica vale tanto quanto vale il beneficio, e nulla più : l' atto del donare vale quanto il dono ; se si dona molto, val molto ; se si dona poco, val poco ; se si dona cosa di niun prezzo, val nulla ; se donasi cosa malvagia, disvale (1). Supponendo adunque che v' abbia una morale, in qual tutta riducasi a procacciare agli altri uomini de' piaceri e a rimuovere de' dolori, in qual maniera potrassi estimare il prezzo di questa morale ? Il prezzo di questa morale sarà pari al prezzo de' piaceri e de' dolori che ella ha per iscopo di recare o di torre. Quindi è che voleadosi diffinire la questione intorno al prezzo di una tal morale; deesi necessariamente entrare nell' altra questione riguardante il prezzo de' dolori e de' piaceri che ella si propone : e perciò appunto a quest' ultima questione pervennero, come dicevano, le antiche scuole, col natural corso delle loro disputazioni.

Ora egli era facile convincersi, che le ricchezze e la potenza non valevano che per i piaceri che da questi mezzi si traevano. Ugualmente può dirsi dell' amor della patria comune, o in generale della socinlità, e di ogni altro bene naturale. Ma che prezzo poi avevano questi piaceri e questi dolori umani ? — Ecco la questione ridotta agli ultimi termini : sulla quale le due scuole accennate presero i partiti contrari, estremi; ma mosse (quello che è più singolare) da uno stesso profondo sentimento, da una voce secretissima della natura, che agli noi e agli altri diceva, non darsi morale senza assoluto, senza infinito. Gli Epicurei adunque decisero la questione intorno al prezzo del piacere dicendo, che il piacere era il *sommo bene* ; gli Stoici all' incontro decisero tutto l' opposto, asserendo che il piacere non era bene alcuno. La ragione di queste due decisioni opposte, lo dirò ancora, è la medesima. Gli Epicurei d' una parte vedevano che l' uomo, questo essere limitato nel circolo della natura nel qual si trovava, non aspirava che al piacere e non rifuggiva che dal dolore ; ma sentivano allo stesso tempo l' impossibilità di una morale assoluta, quando questo piacere e questo dolore non avesse un prezzo assoluto, o sommo. Questo prezzo non avealo certo il piacere e il dolore di cui potea goder l' uomo nell' ordine della natura : pare bisognava che lo avesse : l' immaginazione adunque di questi filosofi soccorse prontamente al difetto della natura, dicendo la bugia che bramavano e sulla deposizione di questo falso testimonio fecero decreto solenne, che il piacere sarebbe stato d' allora in avanti il sommo bene, e il dolore d' allora in avanti sarebbe stato il sommo male.

(1) Non deesi qui calcolare l' intenzione nobile del donatore ; perocchè il prezzo stesso di questa, ove si analizzi, viene poi a ridursi a una volontà di fare gran bene, o quindi anche qui la grandezza del *bene inteso*, se non del *bene realmente donato*, è la misura dell' atto morale.

Era impossibile che il mondo accettasse un decreto di tal natura: e a nome del mondo protestarono gli Stoici, dicendo due cose molto vere e molto evidenti, cioè 1.° che il *piacevole* e l'*onesto* erano due cose distinte fra loro, e che quelli che le confondevano insieme distruggevano la morale e non avevano più diritto alcuno di parlar di doveri (1); e 2.° che il piacere non poteva essere il sommo bene, nè il dolore il sommo male; e che conveniva ricorrere a qualche altro bene, e a qualche altro male, acciocchè potesse avervi uno scopo dell'onesto, del doveroso.

Era facile dimostrare l'una e l'altra di queste due proposizioni. Perocchè quanto alla distinzione del *piacevole* dall'*onesto*, ciascun uomo la sentiva nella propria coscienza, e l'attestavano tutte le lingue, che a queste cose imposero diversi vocaboli, e tutte le pubbliche legislazioni, che non il piacere, ma la virtù giudicarono degna di onoranza. Quanto alla seconda, che il piacere non fosse un bene assoluto e sommo, più argomenti trovavano nella natura delle cose. « Mai e poi mai, per Ercole, » così M. Tullio esponeva i ragionamenti stoici, « io stimai dovermi computar fra le cose « buone e desiderabili nè le dovizie di costoro, nè i magnifici tetti, nè l'opulenza, « nè gl'imperi, nè quelle voluttà onde sono più che d'ogni altra cosa avvicinati: « conciossiachè ben vedessi, che mentre tutte queste cose lor d'ogni parte affluivano « tuttavia desideravano ancora più ingordamente quello di cui abbondavano. Chè la « sete della cupidigia non mai si spegne nè sazia: e non pur li crucia la libidine di « accrescere ciò che hanno, ma ben anco il timore di perderlo. — E ciò che è veramente buono, potrà egli esser posseduto da un malo? o potrà chi è in abbondanza « di beni veri, esser egli stesso non buono? E pur tutte quelle cose, noi veggiamo « averle anche gl'iniqui a nocimento de'probi. Sicchè rida chi vuole: presso me « varrà di più la vera ragione, che non sia l'opinion vulgare. Nè io dirò mai, che « se alcun perda l'armento o la suppellettile, costui abbia perduti i beni. Anzi loderò spesso quel savio fra i sette, credo Biante, che venendo presa dal nimico Priene « soa patria, e fuggendo gli altri affine di portar seco quanto potevano di loro cose, « avvisato da chicchessia di far lo stesso: « Il fo, egli disse; perocchè io porto meco « tutte le cose mie. » Colui non riputò nè pur cose sue costei ludibri di fortuna, che « noi beni appelliamo » (2).

E niun uomo da vero, il quale non sia già pregiudicato da opinioni ricevute sull'altrui autorità, o dalle passioni ingannato, dirà mai, che in tutto ciò che può goder l'uomo in questa vita vi abbia un bene assoluto e sommo, ciò che importa, a propriamente parlare, un bene infinito; poichè tutto ciò che non è infinito non può avere che un prezzo finito, o relativo: egli per ciò stesso è privo di vera dignità; chè la dignità propriamente non è che nell'infinito: quello che non può essere subordinato ad altro, e solo ciò che impone veramente, ciò che dimanda un vero, un continuo, un immutabile rispetto.

Fin qui gli Stoici aveano bel cammino, piano ed agevole: ma distrutti i fondamenti dell'epicureismo, come potevano poscia fondare un nuovo edificio di morale?

La morale comandava si facesse del *bene*: tutto il bene di cui l'uomo poteva

(1) Ecco in qual modo Cicerone toglie agli Epicurei il diritto di stabilire de' doveri, seguendo appunto i pensamenti de' filosofi stoici: *Sed sunt nonnullae disciplinae, quae propositis bonorum et malorum finibus officium omne pervertunt. Nam qui summum bonum sic instituit, ut nihil habeat eum virtute conjunctum; idque suis commodis, non honestate metitur: hic si sibi ipse consentiat, et non interdum naturae bonitate vincatur, neque amicitiam colere possit, nec justitiam, nec liberalitatem. Fortis vero, dolorem summum malum judicans; aut temperans, voluptatem summum bonum statuens, esse certe nullo modo potest. Quae quicumque ita sunt in promptu, ut res disputatione non egeat, tamen sunt a nobis alio loco disputata. Haec disciplinae igitur si sibi consentaneae esse volint, de officio nihil queant dicere.* D. Offic. I, II.

(2) *Parad.* I, 1.

partecipare era stato ridotto dagli Epicurei al piacere: gli Stoici avevano negato al piacere il titolo di *bene*, e dimostrato effettivamente che non era bene umano, e molto meno assoluto. In qual maniera adunque, dopo di ciò una morale poteva più aver luogo?

Non c'era altra via, che quella di trovare un altro *bene*, il qual fosse scopo della morale: un *bene*, che non fosse il piacere. Ma dove trovare questo altro bene, mentre tutte le tendenze umane, tutte le cose che ci circondano e che sono acconce a queste tendenze non ci parlano che di piacere?

Gli Stoici ricorsero, come dicemmo, alla *regola* delle azioni morali: pretesero che il bene assoluto vi avesse, e che consistesse unicamente nell'adesione della volontà dell'uomo a questa regola, nel che stava l'onesto. « Che è dunque, altri dicono, il bene? Se si fa rettamente alcuna cosa, e onestamente; e con virtù, questo dicesi *FARSI BENE*: e ciò che è retto, ed onesto, e con virtù, ciò solo stimo esser *BENE* » (1). Nelle stesse espressioni usate in questo passo stoico da Cicerone, vedesi il salto anti-logico dal *BENE FIERI*, al *BONUM ESSE*. Il modo avverbiale « farsi una cosa bene » non dice altro se non « farsi una cosa secondo una regola buona »: significa la bontà del *modo* con cui si opera, non la bontà dell'*oggetto* dell'operazione. Il modo di operare è *buono*, l'oggetto è *bene*: l'operar bene è una *qualità* dell'operazione; ma il *bene* si è il termine, lo scopo dell'operazione. Gli Stoici adunque dissero, che quella *qualità* dell'operare che si chiama *onestà*, dovea essere lo stesso *scopo* dell'operazione, lo stesso *bene*, inteso nell'operare.

Questa dottrina era l'ultima tavola che rimaneva nel naufragio disperato della morale, e gli Stoici vi s'appresero coo quella forza medesima, colla quale chi annega stringe nel pugno tutto ciò che ha nelle mani, fosse anco un filo di paglia. E quella dottrina nella sua totalità era falsa, rifiutata dal senso comune: che ne rideva (2). Egli era impossibile il persuadere agli uomini, che il virtuoso nel toro di Falaride fosse beato: che beato fosse Regolo ne' momeoli del supplizio (3). Pare esigea tutto questo il sistema stoico: e questi filosofi, cacciati innanzi irrepugnabilmente dalla logica necessità, sostennero risolutamente anche queste conseguenze del lor sistema. Separaronsi dunque dalle moltitudini; e pochi, e solitari, non poterono accordarsi fra loro; perocchè alcuni sommossero la questione, « se quel Savio da loro immaginato, a cui le angosce della morte non diminuiscano la beatitudine, si rinvenisse fra gli uomini »: i più sostenevano di no, o incerti ora affermarono, ed ora negarono. Qui finì tutta la morale stoica distrutta da sè stessa: perocchè che cosa è quella morale che dice dover l'uomo bearsi della sola virtù, e che nello stesso tempo confessa che il dir ciò è dire una cosa all'uomo impossibile?

Il vero era, che la virtù e la felicità son due essenze diverse, e che di necessità logica la prima non involge la seconda: il virtuoso può esser misero, sebbene non possa e contrario il vizioso esser mai a pieno felice.

Ma se noi mediteremo via più addentro la contraddizione del sistema stoico, n'avremo nuova chiarezza ad intendere la verità che cerchiamo d'illuminare.

Quando gli Stoici dicevano il bene consistere nella sola virtù, proponevano il loro concetto sotto tal forma astratta, che esso nascondeva la ripugnanza che portava

(1) *Quid est igitur, quaerret aliquis bonum? Si quid recte fit, et honeste, et cum virtute, id bene fieri, vere dicitur: et, quod rectum, et honestum, et cum virtute est, id solum opinor bonum.* Parad. I, 1.

(2) Indi Cicerone nell'espone il sistema stoico è costretto dire: *licet irrideat, si quis vult.* Parad. I.

(3) *Nec vero ego M. Regulum acrumnosum, nec infelicem, nec miserum unquam putavi. Non enim magnitudo animi ejus excruciabatur a Poenis, non gravitas, non fides, non constantia, non ulla virtus, non denique animus ipse: qui tot virtutum praesidio, tantoque comitatu, cum corpus ejus caperetur, capi certe ipse non potuit.* Cic. Parad. II.

in seno : frequente illusione, prodotta da abuso di astrazione, come tante volte ho notato. Egli non convien contentarsi di questa parola *virtù*, immaginando che la virtù sia qualche entità semplice al tutto, e segregata da ogni altra cosa. Anzi riprendasi l'analisi che noi abbiain cominciata a fare della virtù quando abbiain parlato del modo onde l'umana mente fu recata per occulta necessità allo stoicismo. Noi dicevamo, che il progresso fu questo :

1.° L'uomo naturalmente è mosso al piacere, al suo bene : e qui niente ancora v'ha di morale.

2.° L'uomo conosce, che anco i suoi simili sono ugualmente desiderosi del piacere, del bene. Qui si solleva, prima per naturale simpatia, poi anco per opera di riflessione, a conoscere esser *giusto* di far bene non a sè solo, ma all'umana natura, ovunque essa si trovi, però anco a tutti i suoi simili : la morale allora è già comparita.

3.° Fino a tanto che il *bene* che si può fare all'umana natura non si analizza, l'uomo s'acquieta al dovere morale accennato ; e questo è il suo primo stato morale. Ma ben presto egli indaga la natura del bene di cui può l'uomo esser suscettibile, e propone a sè la questione, « Quai beni vadano preferiti, e quali posposti. » La filosofia antica, che avea ridotta la morale alla questione de' fini de' beni e de' mali, era pervenuta a questo termine. Ora in tali investigazioni gli umani ingegni trovandosi in una società priva di elementi soprannaturali, com'era la pagana, doveano necessariamente abbattersi a delle verità spaventevoli, disperanti. Doveano dividersi in mille opinioni intorno al sommo bene, e infine rinvenire, che tutti i beni creduti tali dall'uomo sopra la terra, l'un dopo l'altro esaminati, erano vani, momentanei, illusori, non propri dell'uomo, non beni. La morale dunque, che era quanto dire il dovere di fare del bene all'umana natura, mediante questa scoperta svaniva, dileguavasi. L'umanità, dileguandosi da lei : la morale, perdeva ogni decoro, raccapricciava di sè : radi assai poteano avere il tristo coraggio di rassegnarsene, come mostrò fare Carneade, negatore di ogni stabil morale : la natura umana menti dunque d'una parte cogli Epicurei, negando che il piacere sia bene vano, anzi affermando essere sommo bene ; menù dall'altra con Zenone, dicendo che la virtù stessa era il solo e sommo bene.

Chi non vede, che la menzogna di Epicuro era indubitatamente più vile, ma tuttavia meno contraddittoria di quella di Zenone ? — La virtù è l'adesione alla regola morale : la regola morale dice « Fa' del bene all'umana natura. » Come può dunque essera il *bene* la virtù stessa ? Se la virtù è far del bene, e se il bene non è che la virtù, ne seguirebbe che il bene sarebbe il far del bene ; formola mostruosa e contraddittoria, che involge un ricorso all'infinito ; perocchè se noi vogliamo sostituire all'incognita *bene* il suo valore, e se questo valore è *far del bene* (virtù), ne uscirebbe la strana formola : « Fa, fa, fa, fa, fa..... » all'infinito ; nella quale il bene non sarebbe mai pronunciato ; perocchè dovrebbe ad esso sempre sostituirsi il suo valore ; e rachiudendosi nel suo valore di nuovo l'incognita *bene*, la sostituzione dovrebbe andare all'infinito.

Ella è dunque indeclinabile condizione, a render possibile una morale, che vi abbia un bene diverso da essa, un bene vero, e proprio dell'uomo, e assoluto : quale sarà questo bene, tale sarà l'obbligazione : data un bene non assoluto, mai non si troverà modo di spiegare il fatto di un'assoluta, incondizionata, mai sempre inviolabile obbligazione ; senza cui, la morale non è morale.

Replicherà taluno : « E che ? non riconoscete dunque per bene la virtù ? »

Chi così replica ha frainteso le mie osservazioni.

Sono due cose assai diverse, il dire che non si dà virtù senza che vi abbia un bene da essa diverso, e il negare che essa stessa, quando si dia, sia un bene. Un bene da lei diverso è condizione indispensabile di sua esistenza, come vedemmo ; però

non si dà virtù senza questo bene. Ma posto che vi abbia questo bene assoluto, diverso dalla virtù, e che vi abbia per conseguente la virtù, niente ripugna che anche questa possa essere un bene, mentre ripugnava prima, quando non poteva esistere; perocchè il nulla non può essere un bene.

Qui tosto si dimanderà: « Se il bene assoluto è l'oggetto della virtù, e se questo oggetto della virtù è diverso dalla virtù stessa, qual bene dunque sarà la virtù? relativo forse, e non assoluto? O vi avran dunque due beni assoluti? »

La difficoltà è profonda, lo confesso; ed essa mi obbligherebbe, ov'io volessi largamente trattarla, ad internarmi ne' segreti dell'ontologia, scienza non ancora da me pubblicata. Pure ue darò tal cenno, che basterà agli uomini penetrativi, e vedranno o sciolta la difficoltà proposta, o almeno vedranno assai bene la possibilità di sciorla, e vincerla pienamente.

Io dimostro, che il *bene* è l'*essere* (1). Perciò dee dirsi del *bene* quello appunto, che si dice dell'*essere*. L'ontologia dimostra, che l'essere è uno, e che tuttavia son tre le forme dell'essere. Ugualmente si dee dire del bene. Unico è il bene; ma quest' unico bene ha una trijlice forma. Le tre forme dell'essere io soglio denominarle *reale*, *ideale*, *morale*; cioè l'essere stesso sussiste in un modo reale (attivo), in un modo ideale (conoscibile), in un modo morale (attivo-conoscibile). Di pari, v'ha la forma *reale*, v'ha la forma *ideale*, v'ha la forma *morale* del bene. Queste sono le tre grandi categorie, nelle quali si rassegnano tutti gli esseri, tutti i beni. E queste forme sono distinte fra loro in modo che non si possono confonder mai: indi noi le consideriamo sovente come separate, e in questo caso ci appaiono come specie diverse di beni: indi noi distinguiamo dei *beni reali*, dei *beni ideali* o intellettivi, e dei *beni morali*. Questa divisione de' beni è tutta conforme al senso comune degli uomini. Ciò solo, che gli uomini comunemente non veggono, almeno in modo riflessivo, si è la coesistenza di questi beni nell'unità dell'essere. In ciascuno di questi tre generi di beni si può ascendere all'*assoluto*; sebbene quest' assoluto sia limitato al suo genere, e non sia assoluto se non perchè coesiste cogli altri modi del bene. Può adunque darsi un bene assoluto nell'ordine reale, un bene assoluto nell'ordine ideale, e un bene assoluto nell'ordine morale, a condizione però che coesistano insieme questi tre beni essenzialmente correlativi; di maniera che se uno di essi mancasse, gli altri due non avrebbero più la qualità di assoluto; ma coesistendo, ciascuno ha questa qualità. Ciò posto, poniamo, che per l'uomo vi avesse un *bene reale* e un *bene intellettuale* assoluto; non ripugerebbe più che vi avesse l'obbligazione morale, e questa assoluta, e che l'adempimento di questa obbligazione fosse puro un assoluto bene. Anzi non potrebbe essere assoluto bene se non a condizione degli altri due beni. Nè questo conduce a conchiudere che dunque vi abbiano tre assoluti; perocchè ciascuno è coesistente e correlativo agli altri due: e però vi ha una sola entità assoluta, partecipata da ciascuno de' tre. E per uscire da questo linguaggio, ai più forte e scabroso, si consideri semplicemente e col puro buon senso, che cosa sia la felicità; e si vedrà facilmente, che la nozione di lei si riduce a un godimento umano complessivo e pienissimo. Ora, data questa nozione, è facile in prima vedere, che il godimento umano non sarebbe pienissimo, se si limitasse a' piaceri animali, e non vi s'aggiungessero gl'intellettivi. Ma se io procaccierò tutti i piaceri sensibili e intellettivi a un mio simile, io godrò altresì, così facendo il piacere della beneficenza, piacere che non si comprendeva ancora in tutti quelli che al mio simile io ho procacciato. Questo ci fa accorti, che oltre i godimenti sensibili e intellettivi, ve n' hanno di quelli che nascono dalle azioni morali. Queste azioni morali supponevano adunque d'innanzi di sè i beni sensibili e gl'intellettivi; ma venivano poi esse

(1) *Principi della Scienza Morale*, C. II.

stesse ad aggiunger loro un nuovo genere di soddisfazioni : di maniera che se colui che ha tutti i godimenti sensibili e intellettivi, vi sopraggiunga anco i morali, la piena de' suoi piaceri sarà arrivata al suo più alto punto. Io mi sono formato in tal modo il concetto di un uomo beato. Convien considerare, che la piena de' godimenti che rendono beato quest' uomo discende da tre fonti, cioè dalla sua natura fisica, dalla sua natura intellettuale, e dalla sua natura morale ; ma i suoi godimenti, come godimenti, o più tosto la sua beatitudine non ha in sé propriamente distinzione di natura : mescolati insieme que' beni sono tutti una cosa sola, appartengono tutti al *bene reale*.

Or io non potrei ritrarre la beatitudine di quest' uomo, senza porre in lui intelligenza e virtù. Ma, si noti bene, la felicità, la sapienza e la virtù di costui sono tutti beni per lui, e non per me: la stessa sua virtù per me non è virtù, perchè non è mia. Tuttavia io posso operare in modo, che i miei simili sieno soddisfatti, acquistino sapienza e virtù ; in una parola, posso dirigere le mie azioni a produrre in essi, quanto sta in me, quella triplice perfezione onde risulta la loro felicità. La perfezione adunque, la virtù, la felicità in altrui, possono costituire un bene assoluto come oggetto delle mie azioni morali.

Qui si dirà : « Voi per spiegare la possibilità della moralità vostra siete costretti di supporre la moralità in altrui, come un elemento del bene assoluto che avete posto per condizione all' esistenza d' una morale. » — Ma io rispondo : appunto, egli è impossibile spiegare la possibilità della morale negli uomini, se non si suppone d' innanzi l' esistenza di un altro essere morale, che sia l' oggetto ultimo della morale umana. Mi spiego : « dee esistere un ente per sé e immutabilmente morale, acciocchè un altro essere possa rendersi morale : quest' altro essere essenzialmente e immutabilmente morale è Dio. In Dio le tre forme dell' essere sussistono nell' unità dell' essenza. Vi ha un principio infinito di azione : un principio infinito di cognizione : un principio infinito di amore : questi tre principi infiniti nell' unità formano la beatitudine. L' essere reale è assoluto, perchè ha tutta la realtà, è la realtà : l' essere ideale è assoluto, perchè ha tutta la conoscibilità, è il conoscibile : l' essere morale è assoluto, perchè ha tutto l' amore, è l' amore. Non si tratta qui di spiegare ciò che è misterioso impenetrabile all' essere finito : ma trattasi di capire la possibilità della moralità essenziale. Ciò a dire, se io debbo spiegare come un essere comincia a divenir virtuoso, io debbo parlare di un essere imperfetto (perchè gli manca la virtù), e debbo dire come egli diventi perfetto. Ma divenir perfetto non può, se non unendosi ad un essere perfetto ; e l' essere perfetto e assoluto ha bisogno, per esser tale, di aver la virtù. Dunque non si può spiegare il passaggio di un essere privo di virtù ad un essere che acquista la virtù, se non si suppone che già presista un altro essere, il quale abbia già in sé la virtù, e non l' acquisti. Ora l' idea di un essere che abbia già in sé la virtù e non l' acquisti, non è punto contraddittoria ; perocchè in quest' essere coesisterebbe il reale, l' ideale, e il morale ; e perciò la virtù in quest' essere sarebbe l' atto onde ama infinitamente sé stesso, onde ama altresì il proprio amore, con un rivolgimento continuo ed essenziale dell' amore sopra sé stesso. L' essere reale in tal caso sarebbe infinitamente attivo ; l' essere ideale sarebbe infinita luce. Ora vi sarebbe già in alto un altro principio, il quale amerebbe infinitamente questa realtà e questa luce infinita per la loro amabilità, e che si compiacerebbe infinitamente in questo suo amore. L' amore terminerebbe dunque in sé stesso, o più tosto l' amante nel suo amore ; perocchè amerebbe l' essere reale e l' essere ideale in quanto sono perfetti ; e perfetti sono in quanto sono amabili ed amati. Tutto ciò non volge un circolo, ove tutto ciò sia dato ; ove niuno di questi principi debba cominciare, e però ninno abbia un' esistenza posteriore all' altro. Tale è l' idea del bene assoluto, di Dio. Un tal essere presupposto, si spiega anco come possa *cominciare* la virtù in un altro essere che non l' abbia. Perocchè essendo la formola della virtù « la ricognizione dell' essere, » e co-

me vedemmo, dell'essere assoluto, qui noi abbiamo appnno l'assoluto bene e l'assoluto essere cui riconoscere. Or se l'uom il riconosce ha la moralità e partecipa del bene assoluto. Io tal caso vi ha un bene assoluto per gli uomini; e perciò vi può essere una morale, che abbia per oggetto gli uomini. Questa morale, che dice « fai del bene al tuo simile, » diventa allora autorevole, e veramente assoluta anche nella sua applicazione; perocchè il bene che impone di fare al nostro simile può oggimai essere assoluto. Di qui si vede manifestamente.

1.° che la morale ristretta alle sole relazioni fra gli uomini e agl'interessi della vita presente non è punto nè poco una morale assoluta; ma sì una morale simigliante ad un edificio al quale furon sottratte le fondamenta. La morale che ha per oggetti soli gli uomini non può adunque esser provata a rigore autorevole, se non si ricorre a quella parte della morale che ha per oggetto Iddio:

2.° vedesi pure, che la questione insorta fra gli Stoici e gli Epicurei era della più alta importanza, e insolubile senza farsi ricorso all'essere supremo, di cui mancava il concetto alto, morale, compito, che l'Evangelio solo poscia diede a tutto il mondo. E perciò fu l'Evangelio solo, che con divina sapienza, prima di dire « amate gli uomini, » disse « amate Iddio; » ponendo in questo precetto il saldo fondamento e la viva radice di quello: e quello facendo a questo seguitare siccome un secondo a un primo, siccome un simile ad un esemplare.

L'Accademia e il Peripato non intesero mai il fondo di sì alta questione: e gli Epicurei e gli Stoici mostrarono certo maggior perspicacia, quando gli uni e gli altri s'accorsero ugualmente che non si dava soluzione media, ma che ogni soluzione possibile e non ripugnante a sè stessa conduceva ad uno estremo.

Platone vide solamente di volo, che la virtù doveva salire a qualche cosa che fosse bene per sè. Ma di questo Aristotele lo riprende quasi di ona contraddizione: avendo al principio della perfezione umana ridotta la virtù. Veramente cercando Platone qual fosse la perfezione umana, avea detto non poter esser altro che la perfezione delle potenze dell'uomo, e queste potenze le avea distinte in razionali, e irrazionali, a ciascuna delle quali avea dato la sua perfezione e la sua virtù. Ma in tutto ciò, dice Aristotele, non ha che fare la questione di ciò che sia bene per sè; trattasi solo di ciò che è bene relativamente alle umane potenze. Così Aristotele non vide puoto, che o l'uomo doveva esser capace di ciò che è bene per sè (bene assoluto), o la morale spogliavasi di ogni sua dignità, di ogni sua consistenza, e di un' assoluta autorità, che ad essa è proprio ed essenziale carattere. Non avendo adunque questi filosofi chiaramente veduto, l'assoluto bene esser condizione della morale, s'appagarono di dare ad essa per oggetto que' beni umani, che gli Stoici poscia dimostrarono insufficienti e nulli.

Or posciachè il mezzo più necessario e più generale a far sì che gli uomini vengano in possesso di que' beni qualunque sieno, che loro porge la presente vita, si è la società; venne di conseguenza, che una tal morale *media* dovesse riuscire, come in una total formula oniversale, nell'ufficio della socievolezza. Quindi Platone ed Aristotele non distinguono l'uomo virtuoso dal *probo cittadino*; considerano le leggi pubbliche come documenti di morali virtù; e quando parlano dell'etica, non dimenticano mai di dichiarare, che essa forma una parte della politica. L'individuo nelle loro filosofie veramente non ha un prezzo per sè: ciò che vale per sè, è la società. Così doveva essere in quelle scuole, che non aveano raggiunto il bene assoluto a cui l'uomo è destinato: quest'uomo non avea più un prezzo; ma egli avea solo un valore relativo e subordinato alla società, il valore della quale era relativo certamente anch'egli, ma maggiore di quello dell'uomo. Questa dottrina non è solo di Platone e di Aristotele, ma di tutta l'antichità pagana, che avea creduto ad una morale, senza sollevarla all'assoluto bene (1). Cicerone non vede pur egli altro principio di morale

(1) Non solo Platone (*De Rep.* V, ec.) ed Aristotele (*Ad Nicom.*) mescolavano la morale

che la socialità; e a questo riduce il dovere morale anche allorché toglie a professare la dottrina del Portico; il che mostra quanto arduo e difficile fosse il sostenersi a quell'altezza della virtù stoica senza cadere. Veramente il principio che deduce i doveri morali dalla socialità non si lega punto nè poco col principio stoico. Perocché se egli è vero, che ogni bene stia nella virtù, la società intera non ha più alcun prezzo a colui, che nell'uccisione della patria uscendone dice impertinente con Biante « Tutte le cose mie le porto io meco ». La virtù stoica è essenzialmente individuale; e questo elemento individuale è tutto il bene. Il principio della socialità conveniva a quelle filosofie, che riconoscono qualche altro bene per gli uomini, oltre la virtù: io posso credere di far del bene a' miei simili difendendoli dalla morte, cavandoli dalla povertà o dal dolore, quando io creda che la morte, la povertà e il dolore sieno de' mali, e il contrario sieno de' beni. Ma se io riguardo tutte queste cose per indifferenti, io non posso credere di far del bene a' miei simili, allontanando da essi tali sventure, ma solo di far loro delle cose indifferenti e di niun prezzo: il principio della socialità adunque, che appartiene all'Accademia ed al Peripato, fu malamente innestato da Cicerone sul sistema stoico (1); e se Panezio o altro seguace di Zenone il fece prima di lui, il fece pure egli senza costanza di principi (2).

colla politica; ma questo mescolamento trovasi nella scuola pitagorica, anteriore a Socrate. Nei frammenti de' Pitagorici antichi conservatici da Stobeo scorgesi la costante opinione, che « l'uomo non è buono nè cattivo se non allora, che vive in una società fornita di pubbliche leggi. » Alcuni moderni sensisti credono di trovare in questo cotale consenso dell'antichità un valido sostegno della loro causa. Il Costa dice così: « Il principio dell'utile, o del bene pubblico, o della pubblica felicità (chè tutte queste espressioni mirano a significare una cosa medesima), non è fu inventato dal Bevilhan, come tutti sanno, ma fu riconosciuto per vero dai moralisti e dai legislatori antichi e dai moderni; e il detto delle dodici tavole, *Salus populi suprema lex esto*, e ne fa testimonianza » (*Del comparire le idee*, ec. c. XXXVIII). Il *salus populi suprema lex esto* è veramente la formola più breve, che esprime lo stato della morale e della società pagana. A quella formola la morale e la società cristiana contrappone quest'altra: *Perret munus, et fiat iustitia*. La giustizia in quest'ultima è signora del mondo; nella prima il mondo è signore della giustizia. La giustizia tostochè è assudditata è perita; il mondo tostochè è assudditato alla giustizia è salvato.

(1) Cicerone non era di quelli, che sentono molto profondamente la coerenza delle dottrine: indi professava l'*eclettismo*, professava cioè di onire parti inconciliabili di diverse filosofie. Se vuoi un altro esempio di queste smenture nel personaggio di Cicerone stoico, si osservi, come non sapendo più che rispondere all'obbiezione che la morte dovea pure considerarsi per un male, ricorre alla *gloria* che rimane dopo di essa, per dimostrare che non è tale. Ora se la virtù stoica ha bisogno di chiamare in ausiliare la *gloria*, egli è manifesto segno che non basta a sé stessa: il che è un uscire dallo stoicismo. Il passo di cui io parlo trovasi nel libretto de' *Paradoxi*, dove Cicerone sponde appunto la stoica dottrina in tutta la sua severità: eccone la parola: *Mortemne mihi minitaria, ut omnino ab hominibus; an exilium, ut ab improbis denigrandum sit? Mors terribilis est ista, quorum cum vita omnia extinguuntur; non ista, quorum LAUS emori non potest; exilium autem terribile est ista, quibus quasi circumscriptus est habitandi locus; non ista, qui omnem orbem terrarum unam urbem esse ducunt.* Parad. II.

(2) A confermazione di questa osservazione pigliamo lo stoicismo nella sua forma più logica e conseguente, quale è quella che mostra nel *Manuale* di Epiteto, e noi agevolmente conosceremo, come « il principio della socialità, » eretto a supremo fonte della morale dall'Accademia, ripogni al tutto coll'indole della virtù stoica, virtù assoluta e personale. Leggasi il n.º 31 del *Manuale* citato, e basterà a convincerene. Ivi, dopo aver insegnato il disprezzo degli onori, della ricchezza e di tutte le cose esteriori, si fa l'obbiezione: « Ma s'io seguito il tuo consiglio, e se le cose esteriori come straniere disprezzo, la patria, dicono essi, da te non avrà alcun gio- »
« vamento. » A cui risponde: « Qual giovamento? Non avrà per mio mezzo de' portici, de' bagni. E che è questo? Nè pur essa ha calzari da un ferraio, nè armature da un calzolaio. » Egli è sufficiente, che ciascuno il proprio ufficio eseguisca. Che se tu formi alla patria un qualche altro cittadino di buon costume e fedele, forse non le sei utile in cosa alcuna? anzi tu il sei. Dunque nè pur tu stesso a lei saresti inutile essendo tale. »

In una parola, nel sistema accademico l'onestà è sottomessa all'amor della patria; nel sistema stoico l'amor della patria è sottomesso all'onestà, come una forma di virtù a quella anteriore, e più universale. Cicerone vede nell'uomo che non ha altro fine che l'incremento e la

Nelle morali adunque medie e imperfette, quali eran quelle dell'Accademia e del Peripato, le più comuni e le più adattate alla mezzanità degli uomini, la dignità umana è perita; e però l'individuo rimaneva sacrificato alla società; perocchè non riconoscevasi un bene assoluto, a cui fosse ordinato, e però niente era in lui, che non potesse subordinarsi a qualche altra cosa. Quindi secondo Aristotele, il principale rappresentante di questo sistema medio, alcuni nomi nascevano *servi*: e tale sentenza non era a quel tempo qualche cosa di strano o di nuovo: più tosto che un trovato proprio, era l'enunciazione del sentimento comune. Tutte le leggi supponevano esser cosa naturale e ragionevole la servitù. Dallo stesso principio scaturiva l'opinione affine a quella della servitù, che degli uomini potessero disporre della vita de' loro simili come d'una proprietà: questo diritto era riconosciuto universalmente ne' principi, ne' padri, nei padroni, e talor ne' mariti. E così dovea essere: il padrone è capo della società civile, il marito della società coniugale, il padre della società domestica, e il principe della civile: gl'individui dovevano necessariamente essere in balia di questi capi; giacchè non valeano più nulla per sé, ma solo in ordine alla società, la qual valeva più di essi, e non per altro ancora, se non perchè il numero plurale val più del numero singolare, e perchè chi ha più forze, in tale sistema, vale anche di più.

La morale della *libertà* adunque è quella che riconosce un bene assoluto accessibile all'uomo, e che per conseguente ravvisa nell'uomo individuo un elemento di assoluto valore. La morale della *schiavitù* all'opposto è quella che non fa entrare nel suo calcolo se non de' beni relativi, e limitati, dai quali l'uomo non può attingere quell'invulnerabile dignità, che sola il fa libero. Il principio morale di questi ultimi sistemi è certamente quello della socialità: di che l'inaudita forse agli orecchi di molti, ma pure irrepugnabile conclusione, che « una morale che non salga ad altro principio più elevato di quello della socialità, è una morale che, lungi dal favorire la vera libertà umana, conduce indeclinabilmente gli uomini alla servitù. » Ne' tempi a noi prossimi si potrà osservare agevolmente, che fu lo spirito d'ineredità e d'irreligione, che influendo sulle opinioni morali cagionò il ritorno di esse a' tempi del paganesimo; e l'ineredità pretese poi di aver fatto cosa molto benefica ed utile all'umanità, coll'aver limitata la morale alle relazioni sociali, e coll'aver dichiarato per noico principio di questa la socialità!

Nè io nego, che il principio della socialità abbia il suo luogo relativamente alle leggi civili; ma dico, essere un errore sommo quel di ridurre alle leggi civili la morale, o il far di questa un ramo della scienza politica; e fra noi Gian Domenico Romagnosi e Paolo Costa (1) non sembrano andare immuni di questo errore tristissimo. Costoro predicano la libertà e le guarentigie de' diritti; ma le loro dottrine nascondono un'orribile servitù nel midollo. Non si dà libertà di sorta per l'uomo, ove si consideri solo in relazione con sé e co' suoi simili, e si faccia astrazione dalla sua relazione con Dio: poichè la libertà non consiste in niuna forma di governo, o di tutti, o di più, o di uno; chè un solo, e i più, e tutti possono ugualmente violare l'individuo, sacrificarlo (2). La morale divina e assoluta ella sola è quella che *consacra* l'uomo, e che gli dà giusto titolo a un'assoluta invulnerabilità.

gloria della patria, il tipo della virtù. Epitetto vede nell'uomo occupato nelle cose pubbliche il rappresentante d'una scenica azione tale qual piace al direttore del teatro, come dice al n.° 23 del Manuale: l'uomo vero, il personaggio reale e non iscenico è per Epitetto tutto privato e formato di virtù interna residente nell'animo, ragionevole in tutti i suoi movimenti, e costante.

(1) Alcune espressioni di questo scrittore dimostrano il sospetto ch'egli medesimo prende talora de' propri concetti. In certi luoghi dice assolutamente, che « l'utilità pubblica e la giustizia sono una cosa medesima » (*Del modo di comporre le idee ecc.* c. XXXVII, § VII). Ma altrove dice: « Questa proposizione (che l'uomo debba tendere al pubblico bene) è il principio più misuratore delle regole morali, delle leggi tutte, e quindi delle azioni degli uomini, e *dirrei quasi il fonte della giustizia* » (Ivi, c. XXXVI, § IX). Quella frase *dirrei quasi* tradisce il segreto sentimento dello scrittore.

(2) « E quale sarà il fine, dice Paolo Costa, del perfezionamento delle facoltà? Perchè l'uomo

Un' altra osservazione si faccia ancora sui sistemi morali, che considerano l' uomo nello stato puramente naturale.

A tutti questi sistemi egli è di suprema necessità lo stabilire, che nell' ordine della natura, fuor del quale non vanno, trovisi un pieno accordo tra la virtù e la felicità. E di vero non si persuaderà l' uomo mai a rinunziare alla felicità; e ogni qualvolta la virtù da questa interamente si dividesse, non perderebbe l' autorità sua, no; ma sarebbe all' uomo del tutto inaccessibile, com' essa è nell' inferno.

Anche un tal vero fu profondamente sentito dalle antiche filosofie. Ma egli era un nuovo problema ad esse parimente insolubile. E pure il problema dovea risolversi; giacchè niuna morale sta senza la soluzione di lui. Fecero dunque anche con questo problema quel medesimo che con tanti altri: non vendendone loro trovata la soluzione, se la infinsero a lor piacere. E anche qui veggiamo le tre vie indicate più sopra; due estreme, ed una media non migliore delle estreme.

Zenone negando a dirittura che vi avesse bene alcuno eccetto quello della *virtù*, tolse la lotta possibile fra l' utile e l' onesto, negando all' utile un' esistenza separata da quella dell' onesto (1).

Epicuro in una maniera simile, ma per lo cammino del tutto opposto, negò che vi avesse bene eccetto quell' del *piacere*; e così tolse anch' egli la lotta fra l' utile e l' onesto, togliendo a questo secondo un' esistenza separata da quella dell' utile.

Queste due scuole adunque non tentarono la conciliazione de' due elementi; ma annullarono l' uno di essi, acciocchè l' altro conseguisse pace e sicura esistenza.

La via della conciliazione rimase alla scuola media; la qual lasciava sussistere la *virtù* e la *felicità* come due essenze separate: ma la conciliazione non le riuscì, e non le potea rinscire.

Nella scuola media, come vedemmo, l' uomo non ha prezzo assoluto; poichè la morale che dice « fa' del bene al tuo simile, » quando poi determina che cosa sia questo bene, non trova che beni finiti, e relativi; nè l' uomo ha prezzo assoluto, se non a condizione che lo si consideri come ordinato alla fruizione di un bene assoluto. Di ciò vedemmo seguitarne, che la società, come il mezzo universale ai beni, de' quali possono gl' individui godere, acquistasse il massimo valore, e divenisse il fonte di tutta la morale. L' universal precetto adunque divenne « sii sociale, » o sia « procaccia il pubblico bene. » Ma questo precetto eretto in supremo principio avea sempre la nascosta sua radice nel bene individuale; perocchè non si sarebbe mai detto « procaccia il pubblico bene, » se con dir ciò non s' avesse creduto dire la cosa più di tutte utile agl'individui componenti la società. Trattandosi poi di procacciare agl'individui dei beni finiti, non aventi in sè stessi un assoluto prezzo, ne veniva, che l' interesse proprio non potea mai essere sacrificato all' interesse comune, se non in quanto dal comune aspet-

« dovrà procacciare di accrescere le forze mentali, di acquistare più tosto un' abitudine morale e che un'altra? Per bene suo particolare forse? Questo sarebbe intendimento non virtuoso, ma interessato. Se dunque gli Scozzesi verranno dare alle parole *perfezionamento delle facultà* e un significato, sarà loro forza di ammettere che il fine di esso è il bene pubblico » (*Del modo di comporre le idee* ecc. c. XXXVI). Al senso comune de' Cristiani, ripugnerà sempre il sentir dire che l' uomo dee « acquistare più tosto un' abitudine morale che un'altra » unicamente pel bene pubblico; e non per sè stessa; e per la dignità ch' egli n' acquista. In un tale sistema la virtù non ha prezzo per sè, ma per la società; da quell' era non è più virtù: l' uomo, spogliato di valore intrinseco, è naturalmente schiavo, più che giumento di questo processo este, che appellasi società.

(1) La necessità di trovare una conciliazione fra la felicità e la virtù fu talmente sentita dagli Stoici, che uno di essi diceva e non essere entrata mai peste maggiore nella vita degli uomini, che l' opinione di quelli che della virtù e dell' utilità facevan due cose. » *Nihil vero utile, quod non idem honestum, nihil honestum, quod non idem utile sit, sæpe testatur: negatque ullam pestem majorem in vitam hominum invasisse: quam eorum opinionem, qui ista distraherint.* Cic. *De Off.* III, vii.

tava un risarcimento vantaggioso del sacrificio. La cosa è interamente diversa in quei sistemi, ne quali il mio simile ha un prezzo assoluto. Il dovere di non offenderlo diviene anch'esso assoluto, diviene vera obbligazione morale, che non posso violare in caso alcuno. Ma fino che stiamo nel ben relativo, tutto riducesi a un calcolo del più e del meno; niente vi ha che debba essere mantenuto all'uomo incondizionatamente; anche il bene stesso della società entra nel calcolo: debbono calcolarsi i beni degli individui, che esso rappresenta ed abbraccia. Fra i beni poi degli individui v'ha il mio ben proprio; e se in un bacino io metto tutti i beni degli altri individui, per quanti sieno, e nell'altro bacino getto il mio, tosto questo mio bene fa tracollare per me la bilancia, come se piombo fosse, e gli altri paglia; perocchè il mio bene individuale è mio, e gli altri non sono miei: e per me il mio bene val più necessariamente, che gli altri non miei presi tutti insieme. All'incontro, se v'ha qualche ragione superiore, che mi renda rispettabili e sacri gli altrui beni, io non ho bisogno di far questo scandaglio per sapere se io debbo sì o no rispettarli; ma li rispetto, e non li bilancio col mio proprio vantaggio. Dal che vedesi, che ne' sistemi medi di cui parliamo, il problema di conciliare la felicità colla virtù riducesi a quest'altro. « di conciliare il bene pubblico col bene privato, » cioè di dimostrare, che il bene pubblico ed il bene privato vanno sempre necessariamente d'accordo. E di vero, se vi avesse un solo caso, nel quale il bene pubblico non s'accordasse col bene privato (supponendo il calcolo ben fatto, e colla debita estensione), non sarebbi più via nè verso di provare in tali sistemi, che l'uomo privato dovesse quella volta procacciare il bene pubblico: e quindi o smentirebbesi il principio morale « procaccia il ben pubblico, » o l'uomo potrebbe taluna volta essere immorale.

Sentirono questo vero i filosofi di cui parliamo; e a fine di tener pe' capelli la morale che sfuggia loro di mano, tentarono la grande impresa di dimostrare il costante e necessario accordo del pubblico e del privato bene.

A tal fine pensarono di giungere per due vie: gli uni affermando, che il bene pubblico è sempre anche bene privato; gli altri asserendo, che il bene privato è sempre anche bene pubblico.

Per accennare aleno de' lavori che mirarono a ciò, restringendomi a' moderni, toccherò di Cumberland; il quale stabilisce a principio, « che la più grande benevolenza di ciascuno agente ragionevole verso tutti gli altri è lo stato più felice tanto degli individui come della specie (1). » Il principio si può ammettere; ma non risponde alla difficoltà. La verità di quel principio riposa sopra il concetto di uno stato ipotetico, in cui tutti gl'individui si amassero l'un l'altro del maggiore amore. Ora egli è certo, in questo stato ipotetico, che la specie e gl'individui sarebbero ugualmente felici; perocchè in questo stato ciascuna individuo riceverebbe in compenso dell'amor suo l'amor di tutti gli altri: e in una società dove si suppongono tolte tutte le cagioni di dolore, la conciliazione fra l'interesse pubblico e il privato è già supposta anch'essa. Trattisi all'opposto di una società, com'ella è di fatto l'umana, soggetta alle sventure, e composta di buoni e di malvagi. In questa società non è raro il caso, che l'interesse pubblico esiga il sacrificio di sé, delle sostanze, della salute corporale, della vita. L'individuo, perduta la vita, ha perduto ogni cosa nell'ordine della natura: vi ha dunque un vero squilibrio in questo caso fra l'interesse pubblico e l'individuo che perisce, ove nulla s'introduca delle speranze della vita futura, nel qual caso introduciamo un bene assoluto, contro l'ipotesi. Non vale certo il dire a costui, « L'interesse del pubblico è maggiore di quello della vostra vita. » Perocchè costui può rispondere giustamente: « A coloro che rimangono e ne godono, egli è maggiore; non a me che muoio. » — « Ma voi sarete di esempio alla patria. » — « Anche la

(1) *De Leg. Nat.* c. I, Sez. XII.

patria mia, per me spento, è spenta. » — « Ma, la gloria? » — « La patria, la gloria, ogni cosa è illusione che dura quanto la vita, non più. » — In somma, fino a tanto che trattasi di interessi, non si avrà mai la via di provare che il privato ed il pubblico bene non vengano in collisione assai volte, e l'uno non sia urtato dall'altro.

Adamo Smith parlando d'interessi materiali sostenne il contrario, argomentandosi di dimostrare, che l'interesse privato è quello che forma il bene pubblico.

E vi ha certamente in questa sentenza un elemento vero. Lo Smith avrà sempre lode per aver condotta l'attenzione ad un fatto non osservato bastevolmente prima di lui. Ma altro egli è il dire che il privato interesse, generalmente parlando, eserciti un grado ragguardevole d'influenza nella formazione del pubblico bene, e altro è il dire che sempre, e senza eccezione, in quello si rifonda. Questo è l'eccesso della proposizione vera; e questo eccesso è il falso della dottrina di Smith. In tempo della gioventù di Romagnosi arrideva generalmente agli Italiani la smithiana dottrina; e però non è a stupire che questo filosofo, abbracciatala, la mantenesse colla solita sua costanza, e l'applicasse altresì ampiamente alle politiche cose (1). Tuttavia rimarrà sempre fermo, che se il privato bene ed il pubblico vanno d'accordo le più volte, molte altresì ne discorrono; e che parrà evidente a quelli che considerano il bene e il mal privato non già astrattamente e in generale, ma realmente, e in relazione a que' particolari individui di cui si esige il sacrificio. In vero altro è il bene degl'individui, e altro è il bene dell'individuo. Non si dee già sommare il bene che gl'individui cavano dal bene pubblico, e poi dire: « ecco vedete, che il bene pubblico va d'accordo col bene individuale; » no; trattasi di sapere se va d'accordo col bene di ciascuno individuo; questo è il caso, a cui vien meno la morale di cui noi parliamo (2).

Quando adunque si pone a condizione dell'obbligazione morale, che l'uomo trovi il proprio interesse d'accordo coll'interesse pubblico, poni una condizione, che in più casi al tutto non si avvera; riuscendo al tutto vani gli sforzi volti a dimostrare, che il pubblico e il privato bene vadan sempre d'accordo.

A questo mancamento tuttavia della teoria morale di cui ragioniamo, credono alcuni di sovenire ragionando così: « L'uomo non dee già fare da sé il calcolo dell'accordo fra l'interesse suo proprio ed il pubblico; ma questo calcolo è già fatto da uomini periti, ed è ridotto ad alcune massime, il mantenimento delle quali è poi ciò

(1) « Tutta la dottrina di A. Smith, che fa dipendere la prosperità pubblica dall'*interesse individuale*, che proclama la necessità della libera concorrenza come più favorevole a tutti e gl'interessi, viene riassunta dal Romagnosi, ed è presupposta nel suo principio fondamentale e del diritto amministrativo. » Ferrari, *La mente di G. D. Romagnosi*.

(2) Tale è il perpetuo equivoco, nel quale s'avvolgono gli utilitari anche i più raffinati dei nostri tempi. Ecco la dottrina di Romagnosi riassunta fedelmente da G. Ferrari: « Nel suo sistema il principio della morale obbligazione non è altro, che la necessità di conformare le nostre azioni all'ordine de' mezzi indispensabili al fine della nostra conservazione perfetta; e la (che significa quel nostro) si riferisce a me individuo? o a tutti gl'individui? ecco l'equivoco: questi due significati sono lontani l'uno dall'altro come il cielo dalla terra, e incoercibili; e il fondamento del giusto non è che l'espressione di un calcolo di utilità (utilità di chi? mio proprie? o di tutti? o se di tutti, che cosa valgano la utilità mie in questo calcolo?) e fondato sull'ordine ineluttabile della cose: ogni vincolo positivo non legittimato dalla vista del miglior ben essere? (di chi? ecco ciò che sempre manca: del mio proprio ben essere? o dell'altrui? io quali preparazioni il ben essere mio e il ben essere altrui dee mescersi insieme?) e è giuridicamente nullo: giuridicamente obbligatori sono quei vincoli per quali e si sacrifica un minore ad un maggior vantaggio? (un minor vantaggio mio proprio per un maggior vantaggio mio proprio? o un minor vantaggio nella somma de' vantaggi di tutti? e se la somma di questi vantaggi di tutti fosse grandissima, e insieme il mio vantaggio nullo, grave anzi il mio danno, il vincolo è per me obbligatorio? se no; il principio esclusivo della socialità è rovesciato: se sì; è dunque falso, che l'unica regola dell'operare sia quella del piacere in senso esteso, o dell'interesse individuale, giacchè io opererò contro d'una tal regola). » Ferrari, *La mente di G. D. Romagnosi*.

che costituisce la pratica delle speciali virtù. A ragion d' esempio, è stato già conosciuto, esser cosa utile tanto al privato come al pubblico bene, che l' uomo non ecceda nei cibi; e però si fissò la massima « sii moderato nel prendere il cibo: » questa massima ridotta in pratica costituisce la virtù della temperanza. Dicasi lo stesso della forza, e di ciascun' altra virtù. Ciascuna di queste virtù nella sua origine trovasi esser non altro che una massima, di cui la costante osservazione mostrò l' utilità sì pubblica che privata. Ora l' uomo dee attenersi a questi giudizi, massime, o virtù già fissate ab antico dal senso comune degli uomini, e non volere abbandonarsi al proprio giudizio. Così la condotta umana diviene stabile, e la virtù conserva quella costanza che gli dà tanta dignità. »

Simigliante a questo concetto è appunto ciò che sembra dire il Romagnosi: « L' osservazione costante di simili fatti istruisce l' uomo a conoscere le sorgenti del bene e del male, e da questo deduce ciò che egli debba o fare od omettere. Segnando separatamente queste azioni od omissioni, necessariamente determinate dall' impero della natura su di lui, forma una collezione che serve di norma alla di lui potenza, e onde procurar il meglio od evitare il peggio. Questa collezione così dedotta costituisce appunto la legge naturale che appellammo conseguente. Questa in sostanza forma la *somma dei doveri* determinati dai rapporti attivi, reali e necessari che passano fra la natura e l' uomo » (1).

Paolo Costa parimente: « Nessuna cosa sarebbe più contraria al principio da noi stabilito, che il dare all' uomo l' arbitrio di crearsi le regole del giusto e dell' ingiusto nell' atto che sta per operare. Tali regole sono già state ritrovate coll' aiuto del detto principio dai filosofi morali, e ricevute dal consentimento de' popoli: — a questo fine di bene pubblico si vuole, senza farne controversia, ubbidire » (2).

Tutto ciò va ottimamente; ma resta sempre fermo, che queste regole hanno le loro eccezioni; e il Costa stesso restringe il dovere di ubbidire a tali regole « quant' e volte non apparisca che l' azione, che si reputa conforme alla regola, non venga ad essere per straordinario caso manifestazione di pubblico danno; o che l' azione, riputata non conforme a quella, venga ad essere cagione unica di salvezza alla patria » (3). Però il Costa non esita a dispensar gli uomini da tutte generalmente le regole morali quando si tratti di salvare la patria. Perocchè dice: « E non sarebbe stolta cosa, se l' uomo quando sta per operare, non gli si manifestando apertamente il danno estremo della sua patria, potesse in controversia se il mantenere la data parola, se l' essere veritiero, se l' astenersi dal fare ingiuria sieno o non sieno opere giuste? Le regole della morale e le leggi si stabiliscono coll' aiuto del principio dell' utile dai filosofi e dai legislatori, e in virtù della buona educazione si imprimono nell' animo de' popoli: noi affermiamo che in questa forma si generano le rette coscienze, e non pretendiamo che in altra maniera gli uomini sieno mossi ad operare il bene, e ad astenersi dal male » (4).

Un recente scrittore inglese, di cui abbiamo fatto più volte menzione, crede di poter accrescere l' autorità e l' inviolabilità di queste massime o virtù, che hanno avuto l' origine loro dall' associazione delle idee fatta da noi stessi o dagli altri uomini nel modo che abbiám detto, colle osservazioni seguenti.

Egli osserva, che le nostre tendenze primitive vanno estendendosi e trasportandosi da una classe di oggetti ad un' altra. A ragion d' esempio, l' uomo da principio sarà volto all' acquisto del piacer sensibile. Ben presto s' accorge, che uno de' mezzi di soddisfare a questa tendenza al piacere è la ricchezza: egli estende dunque la sua

(1) *Assunto I*, § 11.

(2) *Del modo di comporre le idee*, ec. c. XXXIX.

(3) *Ivi*.

(4) *Ivi*.

tendenza all'acquisto della ricchezza, che toglie ad amare pel piacere che spera con essa di procacciarsi. Ma finalmente perde di veduta il piacere stesso nell'amore della ricchezza, e comincia ad amar questa per sè, e non pel piacere, come vedesi avvenire nell'avarizia. Con un simigliante processo egli crede di spiegare il disinteresse, necessario carattere della virtù. Da prima, dice, certe classi d'azioni si stimano ed amano come utili. Poscia perdesi di veduta l'utilità, e si forma l'abitudine di amarle per sè stesse. Allora non si fanno che per una determinazione della volontà, e il disinteresse che le accompagna attira l'altrui approvazione: di che acquistano il nome di virtù: esse non sono più *affezioni*, ma vere *volizioni*. E « come tutte le affezioni sono piacevoli, diventano piacevoli anche le volizioni o atti volontari che sono i soli mezzi di soddisfarle. Egli è con piacere che noi sentiamo in noi stessi e osserviamo negli altri l'abituale disposizione a quegli atti. Tali emozioni si fanno poscia più vive: il dolore di trovarcene privi noi stessi, l'avversione che c'ispirano quelli a cui mancano, possono crescere senza fine. Esse diventano de' sentimenti affatto indipendenti; e tuttavia si nutrono incessantemente colle stesse affezioni che gli hanno prodotti. — In questo stato noi desideriamo provare queste volizioni benefiche, — le cui affezioni si riferiscono a certe disposizioni dell'anima e determinazioni della volontà come a loro sole ed ultimo fine » (1). E al complesso di tali sentimenti l'autore allegato pone nome di *coscienza*, che è quella facoltà che ci suggerisce ciò che abbiamo a fare o a intralasciare.

Ciò che ci suggerisce la coscienza così formata egli confessa non essere sempre utile; ma tuttavia ci giova, secondo lui, il sottometterci a queste eccezioni, che son poche, per l'utilità maggiore che si trae dall'esser fedele seguace di tale coscienza. « Un caso estremo, come quello di Regolo, non impaccierà, dice, se si considera, che malgrado dell'impossibilità di provare che l'atto di una virtù eroica sia utile all'eroe, tuttavia il suo più grande interesse evidentemente è quello d'aver un'anima incapace d'arrettrarsi d'innanzi a sì terribile dovere, anzi presta d'abbracciarlo con un giubilante coraggio. Dicesi talora, che gli uomini d'una salute robusta pericolano più ne' contagi; e tuttavia niun uomo è sì sciocco da bramare per tal ragione una « debole costituzione di corpo » (2).

Chi non vede l' inutilità di questi sforzi per dar consistenza alla virtù?

Nel sistema de' nostri filosofi, l'uomo che ama la virtù disinteressatamente è un uomo che opera alla cieca, non meno dell' avaro, che ama l'oro per abitudine, senza considerare il fine pel quale esso oro vale. Se le virtù sono opinioni nate in noi dall'abitudine di associare certi atti coll'utilità ch'essi apportano, e non altro; l'amarle indipendentemente da questa utilità, l'amarle per sè, è un amore, se vuoi, privo d'interesse; ma si ama ciò che è stato spogliato della ragione, per la quale esso merita d'essere amato: si ama dunque senza ragione: volontariamente, è vero; ma una volizione che viene da cieca abitudine che mai si merita?

Laonde questo sistema lungi dallo spiegare l'*approvazione* che gli uomini danno alla virtù, verrebbe a dichiarare riprovevole e falsa questa stessa approvazione. In tal caso, se Regolo, in vece di seguitare l'opinione cieca, che gli suggeriva di morir per la patria, avesse detto seco medesimo: « non debbo io seguire ciecamente quest'opinione, ma ricordarmi, che il giovare alla patria è buono solamente nel caso, che s'accordi colla mia propria utilità; » non avrebbe operato più saviamente? Non si può chiamare adunque una eroica virtù quella di Regolo, come fanno i nostri filosofi, ma una semplicità.

Conchindiamo: tutti questi sistemi, non potendo trovare alla virtù il saldo sostegno di cui essa abbisogna, dopo averla resa impossibile, sono costretti di sostituire

(1) Mackintosh, *Histoire de la philosophie morale*, Sect. VII.

(2) Sect. V.

alla virtù certe formole arbitrarie, certe abitudini che non hanno alcun valor morale, veri pregiudizi, che non possono servire di regole costanti, se non a condizione che si rimangano pregiudizi col divieto all' uomo d' indagarne l'origine; la qual trovata, essi vengono tosto a mancare, rimanendo privi in molti casi di qualsivoglia efficacia.

Poniamo ora il sistema della morale cristiana a fronte di sistemi sì fatti: e vegliamo come questa morale del cristianesimo risponda meglio al problema di conciliare la felicità insieme colla virtù.

Il principio « fa' del bene all' umana natura » non è in questa morale il primo ed il solo: ella antecedentemente a questo pone un altro principio, che serve a questo di appoggio: « ama il Creatore. » Dio, e il prossimo: ecco gli oggetti di una morale completa.

Entrato così Iddio nella morale, questa ha trovato la maniera di determinare in un modo assoluto l' incognita *bene* nella formola « fa' del bene agli uomini. »

Dio è il *bene* infinito, e questo bene è dichiarato accessibile all' uomo; di ciò l' uomo stesso acquista sommo ed assoluto valore, giacchè la dignità di un ente, come dicevamo, nasce dalla dignità del bene alla fruizione del quale l' ente viene ordinato. Godimento di un gran bene è grande godimento; godimento di picciol bene è picciol godimento: produrre un godimento sommo è dunque ufficio sommo. Ma il bene che ha per iscopo la morale cristiana è sommo, immanchevole, eterno. Qui dunque il calcolo che si fa intorno ai vantaggi della virtù stendesi oltre a' limiti di questa vita, e seguita il natural corso del cuore umano, che da sé si lancia nella eternità. La soluzione del problema viene con ciò immensamente agevolata. Perciocchè fin a tanto che eravamo nelle angustie della natura, e che trattavasi niente meno che di dimostrare la virtù e la felicità congiungersi sempre insieme nell' ordine delle cose naturali, aveasi impresa impossibile alle mani, e non poteasi vincere che con delle menzogne. E che mai sono se non menzogne aperte tutte quelle affermazioni, colle quali si pronuncia dai moralisti accennati, che l' interesse e la virtù vanno mai sempre quaggiù di pari passo, quasi si movesser d' accordo come gli occhi? All' opposto basta un solo sguardo alla storia dell' umanità in tutti i secoli, uno sguardo sulla scena mondana, a convincersi pienamente (ove un secreto pregiudizio o un secreto interesse non albaccini gli occhi nostri), che frequentissimamente l' uomo virtuoso è oppressato; l' ardit, il perfido, lo scaltro, il violento trionfante: e che il merito vero è sì da lungi dal potere attendere un condegno premio dalla umana società, che anzi egli è di sua natura occulto e inaccessibile agli sguardi umani: sicchè la società foss' anche la più perfetta, non avrebbe tuttavia palme da distribuire al merito stesso, ma tutt' al più a certi segni esteriori del merito, sovente a mere virtù convenzionali, a cui spesso non risponde merito alcuno, ma solo un effetto di utilità esteriore: virtù talora non virtù, virtù false, vizi.

E se la morale avesse pure da promettere all' uomo virtuoso un compenso di ciò che soffre per la virtù nella presente vita; ma questo compenso fosse un bene finito, durevole un tempo determinato, quantunque lungo, e non più ancora; non basterebbe: alla vera virtù maggiori premi si converrebbero. Perciocchè si rimarrebbero sempre disordine i mali della vita presente: le sofferenze avrebbero sempre un valore ragguardevole nel calcolo: non sarebbe più vero, che l' uomo virtuoso fosse felice al tutto. Alla morale perfetta adunque è richiesto di poter disporre, a compenso de' patimenti che soffre senza cagione il virtuoso nel corso della presente vita, di un bene infinito. E questo bene appunto propone la morale cristiana dinanzi agli occhi de' seguaci della virtù da essa insegnata: un bene eterno; e, comparato all' eternità della fruizione, gli anni della vita morale sono l' infinitesimo, che si annulla (1); un bene

(1) Il Cristianesimo giustifica altresì i mali che soffre l' uomo giusto in questa vita col dogma del peccato originale, di cui vanno infetti tutti quelli che nascono, e colla dottrina intorno ai

infinito; e, comparato alla fruizione infinita, il dolore patito da' giusti nell'ordine della natura d'leguasi come la quantità evanescente. Senza che vi avesse adunque a favore della virtù un infinito bene per essa sola disposto; non vi avrebbe via né verso di ristabilire il giusto equilibrio fra la virtù e la felicità, che viene a sconcertarsi nella peregrinazione terrestre. Ma ove un bene infinito e immutabile brilli agli occhi del virtuoso; egli sfida ragionevolmente tutti i mali presenti, e li considera come un gioco. Per questo il cristianesimo pone a principio del grande sistema religioso la Fede: a principio dieo non meno del dogma, che della morale: perocchè è per la Fede, che innanzi agli occhi nostri rifulge la celeste mercede.

Di più, la morale cristiana dice all'uomo: « la virtù seompagnata in questa vita dalla felicità divien più perfetta, che ov' ella fosse dalla felicità accompagnata: non si dà un gran merito senza una gran lotta per la natura delle cose: a una più perfetta virtù, a un merito maggiore. risponde nell'eterna vita una partecipazione maggiore del sommo bene. » Chi crede a questa dottrina, può egli riguardare quai mali i mali temporali? non sono divenuti già altrettanti beni agli occhi suoi, altrettanti mezzi di virtù, e perciò insieme di quella felicità, che è proporzionato e immensamente vantaggiato compenso de' mali eh' egli sostiene? Qual meraviglia se il credente rievve dunque i mali dalle mani della provvidenza col sorriso in sulle labbra, e colla gioia nel cuore, nè finisce di ringraziare, e di baciar quella mano che lo percuote? E se il giusto sollre di tutta sua volontà, non v' ha più adunque alcun' ombra d'ingiustizia ne' mali a cui egli soggiace, imperocchè si può a lui acconcissimamente applicare il noto adagio, *volenti et consentienti non fit injuria*.

Nulladimeno la morale cristiana non si appaga ancora di ciò. Gli Stoici avevano osservato, che i beni non dipendenti dalla umana libertà non si potean dire propri dell'uomo; ma cose a lui straniere. Questa era una gran verità; ma cagione ad un tempo d'irreparabil rovina a tutti i sistemi morali, che si racchiudessero entro l'ordine della natura. E di vero, se tutto ciò che non dipende dalla libertà, non è cosa dell'uomo; conviene o negare a dirittura, che l'uomo abbia de' beni suoi propri, e quindi dichiarare impossibile una felicità per lui: oppure riportare questa felicità unicamente in cose dipendenti dal suo libero volere. Ma nell'ordine della natura, niente dipende dal libero volere dell'uomo, fuor solo che gli atti di questo suo libero volere. Ora in questi atti liberi consiste appunto la virtù. Quindi gli Stoici furono condotti da quella loro squisita osservazione sulla *proprietà* necessaria per-hè i beni sien beni dell'uomo, a riportare il solo bene possibile all'uomo nella sola virtù. Ma il dire, che l'uomo ha il suo bene, la sua piena felicità tutta racchiusa negli atti di sua libertà, ell'è cosa manifestamente contraria all'esperienza, e non persuasibile giammai agli uomini. Se noi consideriamo gli atti liberi per sè soli, e per conseguente separati da' loro oggetti reali, non ei riman più la minima idea di felicità; questi atti sono per così dire de' ce-
libi infecundi del mondo interiore.

V'aveano dunque quinei e quindi due verità inuegabili, che rendevano al tutto impossibile lo sciorre il grande problema dell'accordo fra la virtù e la felicità, anzi pur quel solo dell'umana felicità. Perocchè era innegabile,

1.° che la felicità dovea essere una cosa *propria* dell'uomo:

2.° che niente era proprio dell'uomo se non gli atti liberi dell'uomo; i quali atti non trovavano nella natura oggetto, che costituisse un bene assoluto, che lor desse una dignità maggiore di quella eh' egli stessi avevano, e che loro non potesse esser rapito. Ora degli atti così senz'oggetto (quali si voglia essi fossero) erano sempre vuoti, e perciò incapaci di costituire all'uomo un sommo bene.

peccati veniali, a cui soggiacciono generalmente tutti gli uomini, e che vengono scontati anco co' mali temporali ove sieno volenterosamente ricercuti in ispirito di penitenza.

Solamente l'inadita sapienza del cristianesimo, questa sapienza sovrumana, accetta tutte le condizioni sommamente ardue di tal problema, e ne dà una soluzione ammirabile, soddisfacente a tutte quelle condizioni.

E veramente questa sapienza porge alla umana libertà un oggetto, che non si trova nell'ordine della natura, e lo mette pienamente in balia di essa per modo, che da essa sola dipende l'acquistarlo (1), e che nessuna forza esteriore può ad essa rapirlo: e questo bene è assoluto, l'essere completo, Iddio. Tutte le altre cose possono essere rapite all'uomo dalle forze della natura o dalla malvagità de' suoi simili, perocchè non son *sue*; ma la cristiana sapienza assicura l'uomo che non può giammai perdere Iddio, se egli stesso non voglia perderlo. Quindi solo i Padri della Chiesa poterono dimostrare a rigore il celeberrimo paradosso stoico, « che niuno può essere danneggiato da altri, fuor che da sè stesso »: paradosso apparente, ma verità realissima e sublimissima, quando pure la si oda dimostrata non già da Epitetto, o da Marc'Aurelio, ma dal Grisostomo (2).

Così la condizione che ponevano gli Stoici al problema della felicità umana è soddisfatta. Essi dimandavano che la felicità dell'uomo si formasse d'un bene suo *proprio*, di maniera che niente, niuna sventura potesse all'uomo rapirlo, di un bene che dependesse solo dalla sua libera volontà. L'altre filosofie rifiutarono questa condizione, sentendola troppo difficile, impossibile a soddisfarla: il cristianesimo l'accetta, la riconosce equa e giusta, e appieno vi soddisfa: egli solo il può, perchè egli solo può accennare un bene, circa il quale s'avveri tal condizione, cioè Dio.

Or dopo di ciò rimane l'altro problema dell'accordo della virtù con questa felicità dal solo cristianesimo mostrata possibile. E la soluzione cristiana di questo secondo problema è pur ella unica, e comitissima.

Iddio nella teoria cristiana è egli stesso e solo l'oggetto della virtù, e l'oggetto della felicità: prima di quella, e poi di questa.

Iddio è l'essere: in lui e per lui solo nella morale perfetta si debbono apprezzare tutti gli enti creati. Il *riconoscimento* pieno adunque di Dio è tutta la morale cristiana: lo stesso amore del prossimo si riduce in questa morale all'amor di Dio; perocchè il prossimo si ama in Dio e per Iddio: e ciò appunto perchè le cose si amano come sono: Iddio che è assolutamente, si ama assolutamente; il prossimo che è relativamente, si ama con un amore relativo.

Ciò veduto, trasportiamoci a quell'atto ultimo e perfetto di riunione dell'uomo con Dio, dove ad un tempo si ha perfetta la virtù, e perfetta la felicità; a quell'atto che la cristiana rivelazione ci addita ne' beati del cielo, dove si compie il corso dell'uomo.

In quest'ultimo atto, Iddio è la *forma* dell'intendimento umano, come si esprimono i maestri in divinità: cioè Iddio è veramente e immobilmente percepito dall'uomo. L'uomo *riconosce* volentieri l'essere infinito che *percepisce*, questa è la *virtù*: la conseguenza necessaria della *ricognizione* volontaria è l'amore, cioè la fruizione dell'essere (3). La fruizione piena dell'essere assoluto è la piena beatitudine. Io distinguo questi due passi ne' beati: 1.° ricognizione o sia adesione volentaria, 2.° amore o fruizione: non perchè nel beato sieno distinti di tempo; ma solo perchè essi sono distinti di concetto, essi hanno un ordine naturale fra loro. Per altro l'inclinazione della volontà al bene infinito, alla sua adesione, alla sua piena ricognizione, è già formata dall'uomo in questa vita; e colla morte questa inclinazione è resa permanente e immutabile. Il presentarsi adunque all'anima l'essenza divina, il percepirla, il riconoscerla, e l'amarla o fruirla, si fa in uno istante alla morte dell'uomo virtuoso. Indi

(1) Intendasi da essa sola aiutata dalla grazia, la quale aumenta le forze della libertà.

(2) È noto, che un libro di questo s. Padre è indirizzato a provare quella sentenza.

(3) Platone definisce egregiamente l'amore e fruizione di bellezza. »

è, che la *ricognizione* o adesione della volontà al sommo bene, che continua nella vita futura nell'uomo giusto, sebbene cessi d'esser libera, per la infinita bellezza e bontà che si discioglie ad esso uomo nell'infinito bene, tuttavia è libera nella sua origine; perocchè, come dicevo, ella si formò o ella vita presente, dove vi avea ancora nell'uomo la libertà indeterminata. E però non solo in cielo s'ha la virtù morale perfetta, consistente nell'adesione piena della volontà al sommo essere; ma, se si riferisce quella adesione alla sua origine, trovasi che rispetto a questa origine può giustamente dirsi anche radicalmente meritoria. Nel primo atto adunque, col quale il giusto apre gli occhi a vedere il volto divino, lo stimò e l'ama per quel che vale; è morale, è virtuoso, è coll'atto stesso, senza fine felice.

Qui si opporrà probabilmente, che « in questo sistema pare la virtù somma non aver tutto il disinteresse richiesto alla virtù, appunto perchè virtù e felicità si compiono con un istante medesimo. »

Ma facilmente a ciò si risponde: egli è vero, che la virtù e la felicità si compiono nel momento medesimo in questo sistema; ma ciò non toglie la distinzione de' due atti, coll'uno de' quali si *riconosce* o apprezza praticamente l'essere, coll'altro lo si *fruisce*. Questi due atti hanno un ordine fra loro, come dicemmo: di modo che questo secondo dipende dal primo: il primo è causa, ed il secondo effetto: ora al primo appartiene la virtù, al secondo la felicità: quella prima adunque è disinteressata appunto perchè precede a questa, e non dipende da questa. Non si apprezza Iddio perchè bene nostro unicamente; si apprezza perchè è il bene in sè. Apprezzandolo noi così, ridonda in noi la fruizione di lui, quale effetto dell'adesione e applicazione di noi stessi a lui. — Ma questi due atti coesistono. — Coesistono, è vero, nell'atto della visione beatifica; ma non nascono pure allora. La origine di essi conviene cercarsi, come dicemmo, nella vita presente. E nella vita presente, noi dicevamo, che l'uomo virtuoso dà quella piega alla sua volontà, che il porta verso il bene assoluto: nella vita presente lo *riconosce* questo bene assoluto tanto quanto il conosce, ed è determinato a riconoscerlo di più, più che il verrà conoscendo e percependo. Quest'atto di ricognizione è dunque antecedente in radice all'atto della visione beatifica, che si compie nella vita futura: perciò questo secondo non influisce su quel primo, e non lo rende punto nè poco interessato. Anzi sovente la determinazione di amare Iddio in questa vita equivale a una determinazione di rinunziare alle gioie di essa e d'incontrare guai e sventure. L'atto di ricognizione adunque che si fa in cielo, essendo disinteressato nella sua origine, conserva lo stesso carattere di disinteresse per tutta l'eternità; perocchè è sempre quell'atto che si continua, e si svolge.

Di più ancora: non pure è disinteressato l'atto del riconoscimento nella sua origine e nella sua continuazione, ma il suo disinteresse si comunica fino all'amore ed alla fruizione che ne consegue. A veder ciò si consideri, che dilettarsi e fruire del sommo bene è cosa d'una parte scevra d'interesse per sua natura, dall'altra disinteressata per la sua intrinseca giustizia. Rammentisi qui la distinzione da me fatta fra gli *atti scevri d'interesse* e gli *atti disinteressati*. Io ho detto che i sentimenti non sono nè interessati nè disinteressati, ma che sono tuttavia scevri d'interesse, e ciò perchè un atto diventa interessato solo allorchando chi lo fa si propone per fine del medesimo qualche vantaggio. All'incontro il sentimento per sè solo si prova senza che altri si sia proposto alcun fine: è un fatto semplice, è perchè è: or piacevole, or doloroso, secondo che porta la sua natura. Se adunque noi consideriamo la fruizione del sommo bene come un sentimento, ella è, al pari degli altri sentimenti tutti, scevra d'interesse: è un fatto conforme alla nostra natura, confacente alle nostre supreme tendenze.

Ma se poi di più si considera, che il godere del sommo bene è una cosa giusta; che il sommo bene è infinitamente amabile, che è quanto dire degno di essere amato e goduto senza fine; si troverà che questo godimento stesso ha per motivo ed origine un principio di giustizia, e qu indi medesimo che è disinteressato, giacchè si gode

del sommo bene perchè è giusto che si goda: non è lo stesso godimento che forma il motivo del godere nella sua pienezza, ma è la giustizia del godimento. Sotto questo punto di vista divien vera la definizione che dà Leibnizio della giustizia, chiamandola « la carità del sapiente », e dichiarando la sapienza per la « scienza della felicità » (1).

Per le quali considerazioni tutte può conoscersi, come nel solo sistema della cristiana morale il problema dell'accordo della virtù e della felicità viene sciolto a pieno e senza alcuno incedimento. Di che in questo solo sistema s'avvera ciò che Seneca disse della virtù, che « ella non lascia vuoto alcun luogo in cuore dell'uomo, tien tutto l'animo, toglie il desiderio di tutte cose: sola basta. — Quest'una è la via di pervenire a sicurtà, spregiare le cose esteriori, dell'onesto chiamarsi pago » (2). A tutto ciò aggiunge anche in questa vita quella virtù, che nella speranza gode già il bene infinito, che le conviene.

Adunque la sapienza cristiana non mente come la filosofia, immaginando un pieno accordo della felicità in questa terra colla virtù: anzi ammette la lor disunione: o fin dice a' suoi discepoli, « beati quelli che piangono » (3). E tuttavia ella poi raggiusta questo disaccordo, unendo in uno felicità e virtù nella vita futura in fatto; e qui in speranza. E sopra di ciò, anco nella vita presente alla virtù dà un saggio di quello che aspetta di là, rendendo, in generale, assai migliore la condizione de' virtuosi, di quella de' viziosi. Io ho già trattato questo argomento nello scritto intitolato « Delle leggi secondo le quali sono distribuiti i beni ed i mali temporali » (4), a cui rimetto il lettore. Ma qui aggiungerò un'osservazione, che potrà accrescer lume sulla grande verità veduta dagli stoici, che « non è bene dell'uomo quello che non dipende dall'uomo. »

Una differenza che v'ha, secondo il dogma cristiano, fra la condizione di un giusto sulla terra, e la condizione di un giusto pervenuto all'ultimo suo stato in cielo si è, che il giusto sulla terra ha intorno a sé molti beni apparenti che non dipendono da lui, e che perciò gli possono esser rapiti, sia dalle cause naturali, sia dalla malvagità degli uomini: avendone però degli altri anche in terra, che niuno gli può rapire. All'opposto in cielo tutti i beni gli sono assicurati: di più dipendono da lui: perchè secondo questa divina filosofia, l'anima del giusto vede Iddio e lo possiede con un alto suo proprio, e mediante il possesso di Dio, ella possiede coll'atto stesso l'altre cose unite seco: quindi niuno le potrebbe più torre il corpo (risorto l'uomo), come quello che dipende solamente dall'anima, e non è più in balia di nessun'altra creatura. Questa differenza segna appunto la distinzione che passa fra il bene che accompagna la virtù nell'altra vita, e il bene che accompagna la virtù in questa vita. Perchè non potendo esser ben nostro se non quello che è in assoluta e pienissima nostra balia; viene di conseguente, che nell'altra vita la virtù sia accompagnata dalla pienezza de' beni senza male alcuno; all'incontro nella presente la virtù sia accompagnata solo da quella parte de' beni che dipendono dalla volontà dell'uomo virtuoso; e quanto a quelli che non dipendono interamente da questa volontà, il giusto soggiaccia ad esserne privato: sebbene una provvidenza speciale vigili anche quaggiù sopra di lui, e diriga ed ordini con sapienza e bontà infinita queste stesse privazioni, e queste sofferenze parziali del virtuoso.

(1) *Vir bonus utem est, qui amat omnes, quantum ratio permittit. Justitiam igitur, quae virtus est hujus affectus rectrix, quem φιλανθρωπία Graeci vocant, commodissime, ni fallor, definiemus caritativam sapientiam, hoc est sequentem sapientiae dictata. — Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem modo, felicitatem alienam adiacere in suam. — Arbiter autem notioni hominum optime satisfieri, si sapientiam nihil aliud esse dicamus, quam ipsam scientiam felicitatis.* Vedi la Prefazione al *Codex juris gentium diplomaticus*. Hannover 1693.

(2) *Haec (virtus) nihil vacare patitur loci, totum animum tenet, desiderium omnium tollit: sola satis est. — Una haec via est ad tuta vadenti, et externa despiciere, et honesto contentum esse.* Ep. LXXIV.

(3) Matt. V.

(4) Stampato negli *Opuscoli filosofici*, Vol. I, facc. 117 e segg.

Ma or quali cose rimangono beni propri del giusto e inamissibili nella presente vita? — La verità, la giustizia, Dio co' suoi doni interiori, e colla sua provvidenza esteriore; — ecco i tesori che garantisce al giusto nella vita presente il dogma cristiano. Ma chi può apprezzare questi tesori? — Il giusto solo, il quale li apprezza infinitamente, spregiando come vil fango ogni altra cosa, e, *si totus collabatur orbis, impavidum ferient ruinae*. Ora se egli è vero, che felice è colui, che chiama sè stesso appieno soddisfatto e contento; chi più felice del giusto cristiano che anco in mezzo alle croci ed a' patimenti non sa trovar modo nè guisa di ringraziare abbastanza Iddio, che di continuo ammira ed esalta senza fine verso di sè benefico, profuso, soverchiante d'ineffabili misericordie? Volle Iddio per vero, che anco in questa vita, e in un oceano per così dire di mali terreni, il gaudio dell'uom virtuoso, come Cristo promise, fosse pieno. Ma tutto ciò si compie in quel secreto, dove vive la gioia incredibile, la pace inescogitabile,

« Pace che il mondo irride,

« E che rapir non può. »

Sopraggiungerò, che come già vedemmo, nell'ordine stesso della natura v'ha nell'uomo l'essere ideale, verità prima. Quest'essere ideale noi lo chiamammo un'appartenenza divina, una prima sebben tenue comunicazione di Dio all'uomo, non tale da poter dire che l'uomo percepisca con essa Iddio: tuttavia quest'essere, questa verità sotto un aspetto è pure infinita, assoluta. E nell'ordine naturale esso è il solo bene vero dell'uomo; ma è insufficiente, come vedemmo, a renderlo a pieno virtuoso e a pieno felice. Insufficiente a renderlo virtuoso a pieno, perocchè dopo avergli detto « fa' il bene, » non ha un bene assoluto ad accennargli a cui si volga; insufficiente a renderlo felice, perchè l'uomo essendo un essere reale, non può bearsi con una mera e pura idea. Tuttavia quell'elemento sebbene non si confonde coll'uomo, è nell'uomo, e il suo possesso diventa, in cotai modo, parte intrinseca della umana natura. Hassi dunque a sapere, che secondo la cristiana sapienza, l'essere stesso che nell'ordine della natura si comunica idealmente, nell'ordine soprannaturale di grazia e di gloria si comunica altresì nelle sue due altre forme, nella forma reale e nella forma morale. E allor comincina, o si completa la percezione di Dio. Per cotai maniera l'ordine di natura, di grazia e di gloria sono tre gradi di divina comunicazione, per modo tuttavia, che se nel primo grado la comunicazione è *divina*, solamente negli altri due la comunicazione è *deiforme*. In tutti e tre però vedesi questo divino elemento innestato nella nostra natura e informante il nostro intelletto. Ora l'osservazione importante che io annunziavo si era, che il sommo bene divien per tal modo sì fattamente nostro, nel cristiano sistema, che il suo possesso forma parte di noi stessi, in questo senso, che senza esser congiunta con esso non sarebbe più la nostra natura. Questa proprietà di diventare sì fattamente *nostro*, fino ad esser lume e forma della nostra intelligenza o della nostra volontà, non si può averare che di Dio. Chi adunque esclude Dio dalla morale, esclude quel bene, che solo ed unico fra tutti i beni ha in facoltà singolare di potersi reuder *nostro*, concorporandosi alla natura nostra: e però egli non può giammai soddisfare alla giusta condizione, che poser gli Stoici quando dissero, che « il bene che ci renda felici non può esser altro che quello che al tutto sia proprio nostro ». Chi all'incontro mette Iddio a fastigio del morale edificio, può solo pievisimamente soddisfare a sì nobile condizione.

La qual cosa senbrami tanto importante, che tutto ciò che si dica a fin di porla nel maggior lume, non credo io mai soverchio. Dirò dunque ancora, che il concetto degli Stoici, che « l'oggetto della felicità dee essere nostra *proprietà* assoluta come quello della virtù », riscontrasi nel fondo dell'uomo, ne' suoi più intimi, più spontanei e più nobili movimenti. Perocchè invano si cercherebbe il concetto di felicità restringendosi al piacevole: tutto ciò che è nobile, grande e sublime, dee già comprendersi nella vera felicità: altrimenti mancherebbe l'elemento più prezioso, del quale

L'anima umana è fiera, e pel quale dispregia, siccome bruttura e schifezza, lo stesso pincevole. Che dunque l'atto della virtù debba avere in sè la mercede, è concetto a tal segno consentaneo colla forma dell'animo umano, che l'uomo a pien virtuoso, lungi dall'esigere un prezzo degli atti suoi più generosi; anzi, offertogli, se ne sdegnava, o certo, ove il riceva, sembragli, già di scendere al basso, e di perdere ogni dignità che gli dava l'atto suo puro e disinteressato. Io appello principalmente alle anime grandi: dicano esse fino a qual grado giunga l'altezza di questo sentimento. Anzi, non eredo che v'abbia uomo, che in qualche momento della sua vita non ne abbia preso qualche sperimento; e nello stesso abitarsi de' vili alle virtù, da principio, le prime volte nelle quali dimandarono forse mercede di atti virtuosi, se mai ne fecero, non abbiano sentito una rotta verecondia, e corrersi al viso il fuoco della vergogna. Se io volessi provare la verità e la forza di questo sentimento con de' fatti (del che fare non veggio bisogno), potrei trovarne esempi in tutti i poeti, in tutti i romanzieri, negli storici, negli scrittori di tutte le religioni; appunto perchè è un senso intimo dell'umanità stessa, e non d'una famiglia, o di qualche individuo. Invece di aprir la Bibbia, apriamo il Corano. Al capo XXVIII si dice, che Mosè, dopo aver difese le figliuole di Jetro dalle soperchierie de' pastori, che le cacciavano dal pozzo, dove abbeveravano il gregge, Jetro quasi per ricompensare Mosè del buon servizio lo invitò a sedere, e a mangiare colla sua famiglia. Mosè gli rispose: « lo non accetto il tuo invito come prezzo del servizio che io resi alle tue figlie. Nella mia famiglia ho questa legge inviolabile: « dee farsi il bene senz'attendere la ricompensa. — Ed io, replicò Jetro, mantenni « questo costume, che fu quel de' miei padri, di ben accogliere gli stranieri e di nu- « trirli ». — Sia vero o falso il fatto, vero e costante di tutti i tempi e di tutti i luoghi è il nobile sentimento che vi si pronuncia. Nelle parole di Mosè vedesi un uomo, che lungi dal credere che la sua virtù sia un bene maggiore quando le si aggiunga qualche mercede ad essa straniera; sente anzi intimamente, che il bene eh' egli possiede nell'atto virtuoso da lui operato non vuol compagnia, eh' egli è tale tanto, che basta a sè, ed ogni altra cosa diversa da sè il farebbe non crescere, ma minuire. Ecco dunque condizione altissima che s'ha il problema dell'umana felicità. Esso non si può sciogliere, se non trovando una tal felicità, di cui tutto il bene si contenga dentro all'atto stesso della virtù, di maniera che l'uomo sia beato con quell'atto, col quale egli è virtuoso: allora solo questa mercede non avvilisce la virtù, nè le toglie di sua dignitosa altezza. Se questi atti fossero due, cioè l'uno per la virtù, l'altro per la felicità, l'idea della vera e compiuta beatitudine non sarebbe trovata: la virtù nella sua giustissima maestà si caccerebbe d'attorno quella pretesa felicità, e di sè sola giubilerebbe: non potrebbe godere d'altro eziandiochè tutto le manesse. Tale e tanta condizione è soddisfatta in quell'unico sistema, che pone nella vita avvenire per felicità de' giusti un atto sempliceissimo, nel quale sta la massima lor virtù, cioè l'amore onde l'uomo aderisce pienamente a Dio. È il dispregio, onde i cristiani nella vita presente riguardano tutti i beni transitori, egli è appunto effetto di quella virtù compiuta, la quale nella sua sdegnosa e non superba altezza giudica non poter dividere con altra cosa qualsiasi il regno delle anime umane, e la gloria e la soddisfazione di questo regno.

Finalmente conchiuderò colla sentenza di s. Girolamo sull'UNIVERSITÀ della morale cristiana. Se la morale non è universale, cioè non si eleva fino all'ente supremo, certo non è morale: anzi un gioco di diversi amori tutti egualmente limitati, perchè amori di cose limitate: « I filosofi del secolo sogliono cacciare un amor vecebio con « un amor nuovo, quasi ehiodo con chiodo: essi medicano un vizio con un vizio, un « peccato con un peccato: ma noi superiamo i vizi coll' amore delle virtù » (1).

(1) Ep. XXVI ad Pammachium.



I N D I C E

DEGLI AUTORI CITATI IN QUEST' OPERA

- | | | |
|---|--|---|
| <p style="text-align: center;">A</p> <p>Agostino (S.), pag. <u>136</u>, <u>213</u>, <u>223</u>, <u>240</u>, <u>243</u>, <u>245</u>, <u>247-249</u>.</p> <p>Amon, <u>202</u>.</p> <p>Anassagora, <u>161</u>, <u>163</u>.</p> <p>Ansaldo, <u>146</u>.</p> <p>Arcesilao, <u>129</u>.</p> <p>Arduino, <u>162</u>.</p> <p>Aristippo, <u>103</u>.</p> <p>Aristotele, <u>84</u>, <u>98</u>, <u>103</u>, <u>170</u>, <u>195</u>, <u>196</u>, <u>210-212</u>, <u>214</u>, <u>218</u>, <u>240</u>, <u>242</u>, <u>253</u>, <u>260</u>.</p> <p style="text-align: center;">B</p> <p>Barbieri, <u>146</u>.</p> <p>Baroni, <u>146</u>.</p> <p>Basilio (S.), <u>244</u>.</p> <p>Bentham, <u>105</u>, <u>175</u>, <u>208</u>, <u>239</u>.</p> <p>Boemero, <u>156</u>.</p> <p>Boezio, <u>245</u>.</p> <p>Braungarten, <u>100</u>.</p> <p>Brown, <u>105</u>, <u>123</u>.</p> <p>Butler, <u>105</u>, <u>209</u>.</p> <p style="text-align: center;">C</p> <p>Carneade, <u>159-160</u>, <u>167</u>, <u>255</u>.</p> <p>Cartesio, <u>193</u>.</p> <p>Catone, <u>159</u>.</p> <p>Chiaramonti, <u>126</u>.</p> <p>Cicerone, <u>120</u>, <u>160</u>, <u>161</u>, <u>163</u>, <u>167</u>, <u>237</u>, <u>250</u>, <u>253</u>, <u>254</u>, <u>258</u>, <u>259</u>, <u>261</u>.</p> <p>Clark, <u>223</u>.</p> <p>Cleante, <u>163</u>.</p> <p>Clemente Alessandrino, <u>234</u>.</p> <p>Coccejio, <u>156</u>.</p> <p>Colet, <u>109</u>.</p> <p>Collins, <u>94</u>.</p> <p>Condillae, <u>135</u>.</p> <p>Costa, <u>239</u>, <u>259</u>, <u>260</u>, <u>261</u>, <u>264</u>, <u>265</u>.</p> <p>Cousin, <u>115</u>, <u>167</u>, <u>182</u>, <u>194</u>, <u>213</u>.</p> <p>Crusio, <u>100</u>.</p> <p>Cudworth, <u>92</u>.</p> <p>Cumberland, <u>156</u>, <u>262</u>.</p> | <p style="text-align: center;">D</p> <p>Damiron, <u>213</u>.</p> <p>Daries, <u>156</u>.</p> <p>Dreves, <u>124</u>.</p> <p>Du-Hamel, <u>110</u>.</p> <p style="text-align: center;">E</p> <p>Egesias, <u>103</u>.</p> <p>Elvezio, <u>81</u>, <u>97</u>.</p> <p>Empedocle, <u>164</u>.</p> <p>Epicarmo, <u>164</u>.</p> <p>Epicuro, <u>103</u>, <u>123</u>, <u>158</u>, <u>159</u>, <u>160</u>, <u>164</u>, <u>167</u>.</p> <p>Epicteto, <u>99</u>, <u>217</u>, <u>239</u>, <u>260</u>.</p> <p>Eraclio, <u>162</u>.</p> <p style="text-align: center;">F</p> <p>Ferrari, <u>263</u>.</p> <p>Ficino, <u>103</u>, <u>174</u>.</p> <p>Filibert, <u>168</u>.</p> <p>Finetti, <u>156</u>.</p> <p>Foscolo, <u>103</u>.</p> <p>Franceschini, <u>223</u>.</p> <p>Fulgenzio (S.), <u>246</u>.</p> <p>Fürstenau, <u>124</u>.</p> <p style="text-align: center;">G</p> <p>Galluppi, <u>135</u>.</p> <p>Garve, <u>124</u>, <u>126</u>.</p> <p>Genovesi, <u>162</u>, <u>163</u>.</p> <p>Gerdil, <u>223</u>, <u>225-226</u>.</p> <p>Gioja, <u>80</u>, <u>81</u>, <u>102</u>.</p> <p>Girolamo (S.), <u>272</u>.</p> <p>Gregorio (S.), <u>235</u>.</p> <p>Grisostomo (S. Gio.), <u>268</u>.</p> <p>Goizot, <u>81</u>, <u>82</u>.</p> <p style="text-align: center;">H</p> <p>Hartley, <u>110</u>.</p> <p>Heinrici, <u>124</u>.</p> <p>Hobbes, <u>239</u>.</p> <p>Hume, <u>94</u>.</p> <p>Hutcheson, <u>105</u>, <u>110</u>, <u>123</u>, <u>209</u>.</p> | <p style="text-align: center;">I</p> <p>Isidoro di Pelusio, <u>240</u>.</p> <p>Jouffroy, <u>213</u>, <u>222</u>.</p> <p style="text-align: center;">K</p> <p>Kant, <u>100</u>, <u>110</u>, <u>127</u>, <u>129</u>, <u>158</u>, <u>169</u>, <u>178</u>, <u>207</u>, <u>208</u>, <u>239</u>, <u>247</u>, <u>249</u>.</p> <p>Kiesewetter, <u>125</u>.</p> <p style="text-align: center;">L</p> <p>Lallanzio, <u>159</u>, <u>167</u>.</p> <p>Leibnizio, <u>94</u>, <u>210</u>, <u>231</u>, <u>232</u>, <u>270</u>.</p> <p>Liguori (B. Alf.), <u>110</u>, <u>157</u>, <u>172</u>, <u>173</u>.</p> <p>Locke, <u>135</u>, <u>239</u>.</p> <p style="text-align: center;">M</p> <p>Mackintosh, <u>92</u>, <u>105</u>, <u>113</u>, <u>114</u>, <u>115</u>, <u>123</u>, <u>124</u>, <u>128</u>, <u>175</u>, <u>264</u>.</p> <p>Malebranche, <u>155</u>, <u>226</u>.</p> <p>Mandeville, <u>122</u>, <u>158</u>.</p> <p>Martini, <u>221</u>, <u>224</u>.</p> <p>Matter, <u>80</u>.</p> <p>Menandrio, <u>167</u>.</p> <p>Moja, <u>146</u>.</p> <p>Montaigne, <u>158</u>.</p> <p>Montesquieu, <u>158</u>, <u>223</u>.</p> <p>Mutschelie, <u>124</u>.</p> <p style="text-align: center;">N</p> <p>Naigeon, <u>158</u>.</p> <p style="text-align: center;">O</p> <p>Obertrauch, <u>111</u>.</p> <p>Occamo, <u>232</u>.</p> <p style="text-align: center;">P</p> <p>Palemone, <u>163</u>.</p> <p>Paley, <u>175</u>.</p> <p>Parmenide, <u>164</u>.</p> <p>Patuzzi, <u>173</u>.</p> |
|---|--|---|

- Piccolomioli, 170.
 Pilati, 105.
 Pinazzo, 144.
 Pioi, 201, 204-207, 227.
 Platoer, 158.
 Platone, 98, 103, 126, 128-133, 158, 161, 163, 164, 167, 170, 182, 188-189, 210-211, 213, 214, 240, 258, 263.
 Plotio, 139.
 Plotio, 162, 170.
 Plutarco, 121, 164, 167, 241-242.
 Poelitz, 210.
 Poirat, 113, 114.
 Porfirio, 167.
 Protogora, 93.
 Puffendorf, 156.
- R**
- Raynaud, 170.
 Reiberger, 161.
 Resd, 110.
 Reinhard, 201, 202.
 Rochefaucauld, 103.
- Rodriguez, 246.
 Romagnosi, 81, 114, 146, 215, 223, 229, 230, 239, 260, 252, 263, 264.
 Rousseau, 105, 128.
- Schmid, 124.
 Scoto, 231, 232.
 Scildeo, 156.
 Seneca, 159, 163, 164, 230, 270.
 Senocrate, 163, 167.
 Senofote, 48.
 Sesto, 129.
 Shaftesbury, 110, 123, 209.
 Smith, 102, 209, 263.
 Socrate, 98, 99, 100, 101, 103, 128, 144, 150, 153, 155, 157, 158, 159, 161, 162-163, 164, 167, 188, 189, 193.
 Sofocle, 173.
 Soto, 232.
 Spinoza, 97, 130.
 Stenico da Gubbio, 162.
 Stewart, 105, 110, 111-112, 113, 113.
- Stobee, 164, 241, 259.
 Suarez, 232.
- T**
- Tennemann, 161, 162.
 Tertulliano, 150.
 Tommaso (S.), 98, 156, 212-213, 238, 242, 243, 244, 245.
 Tommaso da Kempis, 245.
- V**
- Valeza, 240.
 Valerio Massimo, 158.
 Vasquez, 110.
 Verri, 103.
 Wollio, 202.
 Wollaston, 197, 200.
- Z**
- Zaccotti, 146.
 Zenone, 124, 162, 167, 235, 240, 253, 259, 261.

I N D I C E

	fac.	79
CAP. I.	Esposizione del sistema morale dell'autore.		
Art. I.	»	83
Art. II.	»	87
Art. III.	»	90
Art. IV.	»	91
Art. V.	»	ivi
CAP. II.	Sistemi che negano la moralità		92
CAP. III.	Sistemi che rendono impossibile la moralità		93
CAP. IV.	Sistemi che confondono l'ordine morale coll'ordine della natura, o con quello dell'animalità, o con quello della razionalità		95
Art. I.	Classificazione generale de' sistemi che confondono l'ordine morale con altri ordini in <i>soggettivi</i> ed <i>oggettivi</i> .		96
Art. II.	Classificazione de' sistemi <i>soggettivi</i> in quelli che confondono l'ordine morale col <i>fisico</i> , in quelli che lo confondono coll' <i>animale</i> , e in quelli che lo confondono col <i>razionale</i> .		97
Art. III.	Classificazione de' sistemi <i>razionali</i> , e osservazioni sul sistema <i>razionale</i> degli antichi <i>moralisti</i> .		98
Art. IV.	Classificazione de' sistemi <i>razionali</i> che stendono la morale alle <i>affezioni</i> . — <i>Sentimentalisti</i> . — <i>Utilitari</i> . — <i>Osservazioni</i> su di essi.		101
CAP. V.	Sistemi che distinguono l'ordine morale dai tre ordini, <i>fisico</i> , <i>animale</i> e <i>razionale</i> , o che tuttavia non escono dal <i>soggetto</i> .		103
Art. I.	Carattere generale de' sistemi di cui si parla in questo capitolo: essi pongono un imperativo.		ivi
Art. II.	Errore comune di questi sistemi: dedurre l'imperativo morale dal soggetto.		109
Art. III.	Prima classificazione de' sistemi dell'imperativo morale		ivi
Art. IV.	Riflessioni sopra que' sistemi, che pongono l'imperativo nel <i>sensu morale</i> , o in una facoltà speciale.		110
Art. V.	Riflessioni sopra Stewart considerato come l'anello d'unione che lega i sistemi <i>sentimentali</i> o <i>razionali</i> .		111
Art. VI.	I sistemi <i>sentimentali</i> eorcarono la ragione dell' <i>attività</i> morale: i <i>razionali</i> quella del <i>prezzo</i> di essa attività morale. — Il vero sistema deo porgerà una morale atta a fare che l'uomo <i>operi</i> , e nello stesso tempo atta ad aggiungere un <i>prezzo</i> assoluto alle <i>operazioni</i> di lui.		115
Art. VII.	Seconda classificazione de' sistemi dell'imperativo morale. — <i>materia</i> o <i>forma</i> della morale.		119
Art. VIII.	Continuazione. — Epicuro, Mackintosh.		123
Art. IX.	Continuazione. — Stoici.		124
Art. X.	Si riprende la classificazione de' sistemi che posero l'imperativo morale.		127
Art. XI.	Kant.		
§ 1.	»	130
§ 2.	»	131
§ 3.	»	ivi
§ 4.	»	133
§ 5.	»	134
Art. XII.	Continuazione — Dell'imperativo categorico.		
§ 1.	Descrizione dell'imperativo categorico di Kant		137
§ 2.	Prima osservazione sull'imperativo categorico di Kant: è dedotto dall' <i>esperienza</i> .		138
§ 3.	Seconda osservazione: la libertà umana vien malamente descritta		139
§ 4.	Terza osservazione: il merito morale non è bene caratterizzato		140
§ 5.	Quarta osservazione: l'imperativo di Kant è impotente a comandare anche la sola <i>universalità</i> come carattere delle azioni morali		141

§ 6	Quinta osservazione: il concetto della libertà e della legge nel sistema kantiano s'avvolgono in circolo	143
§ 7.	Sesta osservazione: il sistema morale di Kant non prova l'obbligazione, ma la suppone	145
§ 8.	Settima osservazione, il disinteresse morale troppo spinto da Kant non può sostenersi, anzi dà luogo all'interesse	ivi
§ 9.	Ottava osservazione: la definizione kantiana della volontà suppone la molla del piacere, che si vorrebbe escludere	146
§ 10.	Nona osservazione: il sistema kantiano ricade in alcuno de' sistemi più noti, o da lui stesso esclusi	ivi
§ 11.	Il principio morale di Kant è immorale.	147
§ 12.	Decima osservazione: l'uomo da una parte troppo innalzato da Kant, dall'altra troppo abbassato	ivi
§ 13.	Undecima osservazione: sulla Religione secondo il sistema di Kant	148
§ 14.	Duodecima osservazione: la libertà kantiana non è atta a produrre l'imperativo morale del rispetto della personalità	150
CAP. VI.	Sistemi, che derivano l'obbligazione da un oggetto, ma non giungono tuttavia a trovare il principio supremo della morale	151
CAP. VII.	Sistemi, che colsero il vero principio supremo della morale, ma non l'espressero esattamente.	
Art. I.		173
Art. II.		174
Art. III.		176
Art. IV.		177
Art. V.		180
Art. VI.	Principi formali negativi	181
§ 1.	Cousin	182
§ 2.	Sorrate	183
§ 3.	Wallaston	197
Art. VII.	Principi morali positivi	200
§ 1.	Di quelli che cercano nella natura divina il titolo dell'obbligazione: prima classe di principi positivi	201
§ 2.	Di quelli che cercano nella natura umana il titolo dell'obbligazione, seconda classe de' principi positivi.	207
§ 3.	Di quelli che pongono nella natura e nell'ordine delle cose il titolo dell'obbligazione: terza classe di principi positivi	223
CAP. VIII.	Si conferma la verità del principio supremo della morale da noi proposto.	
Art. I.	Come si debbono intendere i sistemi indicati nel capitolo precedente acciocchè vadano prossimi al vero	228
Art. II.	Il principio da noi proposto esclude ogni equivocazione, ed è fornito di tutti i caratteri propri del principio supremo dell'etica	232
Art. III.	Tracce del principio da noi proposto negli scrittori antichi o moderni	233
§ 1.		234
§ 2.		235
§ 3.		239
§ 4.		244
§ 5.		245
§ 6.		247
§ 7.		249
Indice degli autori citati in questo Volume		273